

HISTORIA ROSSICA



Роберт Джераси

Окно на Восток:

Империя,
ориентализм, нация
и религия в России

ROBERT P. GERACI

Window on the East:

NATIONAL AND IMPERIAL
IDENTITIES IN LATE
TSARIST RUSSIA

Cornell University Press
Ithaca and London

2001

РОБЕРТ ДЖЕРАСИ

Окно на Восток:

ИМПЕРИЯ, ОРИЕНТАЛИЗМ,
НАЦИЯ И РЕЛИГИЯ
В РОССИИ

Авторизованный перевод с английского

Владимира Гончарова



Новое
Литературное
Обозрение

2013

УДК 323.1(47+57)"18/191"

ББК 63.3(2)5-38

14-00

Редакционная коллегия серии

HISTORIA ROSSICA

*Е. Анисимов, В. Живов, А. Зорин,
А. Каменский, Ю. Слэзкин, Р. Уортман*

Редактор серии

И. Жданова

Джераси, Р.

Д40 Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России / Роберт П. Джераси; авторизов. пер. с английского В. Гончарова. — М.: Новое литературное обозрение, 2013. — 548 с.: ил.

ISBN 978-5-4448-0060-7

В исследовании американского историка Роберта Джераси Казань и тяготевший к ней обширный Поволжско-Уральский край предстают окном Российской империи на Восток, фокусом одновременно и притяжения, и отталкивания между русским большинством и различными нерусскими меньшинствами. Разносторонне анализируя деятельность целой галереи персонажей — чиновников, крестьян, священников, мулл, ученых, студентов, педагогов, публицистов, юристов, — автор показывает, как в ходе предпринимавшихся в XIX — начале XX в. попыток обрусить татар, подорвать влияние ислама, удержать в православии «крещеных инородцев» русские меняли представления о самих себе, о своей нации и культуре. Власть и идеология, этничность и религия, наука и образование — таковы те контексты, в которых Джераси новаторски трактует проблему жизнеспособности имперского строя и его совместимости с русским национализмом.

УДК 323.1(47+57)"18/191"

ББК 63.3(2)5-38

Copyright © 2001 by Cornell University

© В. Гончаров, перевод с английского, 2013

© Оформление. ООО «Новое литературное обозрение»,
2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

В данной книге рассматривается одно из ключевых измерений в истории России поздней имперской эпохи: осознание этнической разнородности империи и попытки эту разнородность преуменьшить, чтобы создать единую русскую «нацию». При этом я в первую очередь сосредотачиваю свое внимание на противоречиях — педагогических, религиозных, политических и научных, — которые помогают понять, как русские XIX и начала XX века рассматривали культурные последствия экспансии их государства на «Востоке». Хотя наше повествование заканчивается кануном Первой мировой войны, сама идея этой книги была в значительной степени навеяна исключительно важными событиями, произошедшими в России в течение последнего десятилетия XX века. Насколько я могу вспомнить, моя решимость заняться изучением связей между русской национальностью и царской системой имперского правления зародилась в 1989—1990 годах именно на основании моей осведомленности о тех изменениях, на пороге которых стоял Советский Союз, и о восприятии этих изменений за границей — в дополнение к давно интересовавшим меня проблемам американской жизни. Но в тот момент я, конечно же, не мог знать ни того, насколько актуальным окажется мой проект, ни того, до какой степени моей работе поможет последовавшее за упомянутыми событиями падение коммунистического режима и распад Советской империи.

Когда в 1990 году я обратился к советским властям с просьбой о проведении исследований по упомянутому выше вопросу, у меня не было никакой уверенности в успехе этого предприятия. Я планировал рассматривать историю русской национальной идентичности на примере Казани, которая в XIX веке служила для России своеобразным «окном на Восток», поскольку играла очень важную роль в идеологии и «технологии» культурной интеграции огромной части империи. Кроме того, сосредоточенность на рассмотрении определенного региона давала возможность проанализировать все многообразие различных концепций. Но я знал, что власти могли бы вовсе не разрешить мне приехать в Казань, не говоря уж о доступе к необходимым мне исследовательским материалам. В то время иностранным ученым обычно

рагрешали приезжать в провинциальные города максимум на несколько недель и при этом нередко отказывали в широком доступе к местным архивам — причем иногда это происходило даже в Москве и Ленинграде. Хотя в 1990 году подобные ограничения уже начали ослабевать, их последующая отмена по своей скорости и объемам превысила мои самые смелые ожидания. Произошедший за пару недель до начала моей девятемесечной командировки в Советский Союз провал августовского путча 1991 года ускорил ликвидацию жесткого государственного контроля во многих сферах общественной жизни. В плане повседневной жизни ослабление контроля принесло мне немало хлопот. Зато в плане исследовательской работы я получил практически неограниченный доступ к архивам Санкт-Петербурга (город был переименован вскоре после моего приезда) и Москвы, а также к различным вспомогательным материалам, которые до этого весьма ревностно охранялись. Что было наиболее важно для моего проекта — я обнаружил, что теперь могу без лишних вопросов поехать в столицу Татарской автономной республики (или Татарстана), остановиться там на нужный мне срок и встретить радушный прием в местных исследовательских учреждениях. Так я стал одним из первых иностранцев, получивших неограниченный доступ к материалам, хранившимся как в центральных, так и в провинциальных архивах. В общей сложности я провел примерно половину 1991—1992 годов в Казани и половину — в Петербурге и Москве. Я пробыл в России (Советский Союз прекратил свое существование в конце 1991 года) целый год — причем подобное ограничение во времени было наложено вовсе не российским правительством, а американской авиакомпанией, услугами которой я пользовался. В последующие годы я возвращался в Россию три раза, чтобы закончить свои исследования, которые были необходимы для написания этой книги.

Помимо этих изменений в формальных условиях мне на руку сыграло и возникновение в Татарстане (и в заметно меньшей степени — в российских столицах) широкого общественного интереса именно к тем вопросам, которые я изучал. Уже в конце 80-х годов горбачевская политика гласности и перестройки открыла путь относительно открытому обсуждению межэтнических конфликтов, культурного подавления, а также политического и экономического регионализма в пределах страны. Без сомнения, центральным фактором начавшихся дискуссий были углубление знаний и приобщение людей к истории и культурному наследию Российской империи как в ее досоветском, так и советском вариантах. Начиная с 1991 года в Казани я был свидетелем того,

как вновь открываются церкви, мечети и религиозные организации, как повторно издаются дореволюционные этнографические и религиозные книги, как возникают многотиражные исторические журналы, как создается конгресс, объединяющий представителей татарской диаспоры со всего мира, как начинают проводиться научные конференции, посвященные поиску новых подходов и горячему обсуждению характера Российской империи и этнической истории Среднего Поволжья, как организуются культурные события, возрождающие татарские традиции, как проводятся уличные демонстрации с требованием политической автономии региона и культурной автономии национальных меньшинств и даже как устраивается референдум (март 1992 года), на котором примерно 60 процентов избирателей, проживающих на территории автономной республики, проголосовали за то, чтобы Татарстан был провозглашен независимым, суверенным государством. Это голосование было проведено примерно в то же время, когда о своем суверенитете заявили другие преимущественно мусульманские регионы посткоммунистической Восточной Европы (Босния) и Российской Федерации (Чечня), что позднее привело к чудовищным последствиям. К счастью, в Татарстане удалось избежать подобного развития событий. В феврале 1994 года республика подписала с Москвой внутренний договор, который существенно уменьшил политическую и экономическую привлекательность выхода из состава Российской Федерации. Не менее важно было и то, что при этом Татарстан устоял перед искушением определить себя в этнически узких и исключительных терминах и вместо этого сделал упор на фундаментальной легитимности, неизбежности и даже максимальной желательности многообразия.

На процесс создания этой книги оказали влияние и мои наблюдения за изменениями, происходившими в тот период в сфере частной жизни. В Татарстане я видел, как друзья, знакомые и даже незнакомые мне люди пересматривают и более личные аспекты этнонационального самосознания: использование языка, религиозную веру, научные оценки, политическую принадлежность, отдых и развлечения, родственные связи, воспитание детей, образование и т.д. Мне очень хорошо известно, что современная жизнь и происходящие постоянно изменения могут серьезно исказить понимание истории и что противоречия в вопросах национальной и этнической принадлежности в современной России сильно отличаются от противоречий вековой давности. Прежде всего в этом плане следует упомянуть религию, которая в царские времена являлась одним из ключевых параметров групповой иден-

тичности, а к настоящему моменту стала неизмеримо более слабым фактором — вследствие систематических преследований со стороны советских властей, а также в результате более широких исторических процессов. Кроме того, данная книга в основном посвящена изучению истории концепций «русскости», тогда как в своих вышеупомянутых наблюдениях я более непосредственно сосредотачивался не на русской, а на татарской идентичности. Впрочем, несмотря на это, отдельные аспекты моей книги — в частности, акцент на психологических последствиях этнонациональных различий, а также на проявлениях непоследовательности и напряженности во всех попытках определения или трансформации групповой идентичности — многим обязаны предоставленной мне возможности понаблюдать за жизнью в Татарстане и России в 90-х годах с близкого расстояния. Мне хочется думать, что подобный опыт сделал эту книгу лучше.

В многолетней работе над данным проектом мне прямо или косвенно помогало огромное количество людей и утреждений. Во-первых, я бы хотел поблагодарить Реджинальда Зельника, Юрия Слѣзкина, Николая Рязановского и Алана Дандаса за их помощь в работе над черновым вариантом книги. Особенно я благодарен Реджи и Юрию за долгие годы, на протяжении которых они делились со мной своими знаниями и оказывали щедрую поддержку.

Также я должен поблагодарить Аллена Фрэнка, Грегори Фриза, Агнес Кефели, Натаниэла Найта, Лори Манчестер, Чарльза Стейнведла, Марка фон Хагена, Пола Верта и Элиз Виртшафтер — за внимательное чтение чернового варианта текста и за ценные предложения.

Еще целый ряд коллег внес конструктивный вклад в создание определенных частей книги. Джордж Стокинг, Сергей Канн и Брюс Грант сделали немало важных замечаний по первым редакциям главы 6. Ученые, собравшиеся на конференции по окраинам России, проходившей в 1993 году в Беркли и организованной Дэнислом Брауэром и Эдвардом Лаззери, приняли участие в весьма плодотворном обсуждении вопросов, которые рассматриваются мной в главе 8. Внести полезные изменения в другой материал мне помогли дискуссии на конференции «Российская империя: Границы, культура, идентичности», которая проходила в Казанском университете в 1994 году и была организована Кэтрин Евтухов, Борисом Гаспаровым, Александром Осповатом и Марком фон Хагеном; на конференции «Наука, регионализм и местные интересы в России», которая проходила в Институте истории естествознания и техники Российской академии наук в 1995 году и

была организована Даниилом Александровым; на семинаре по русской истории в Гарварде, организованном Джоном Ле Донном в 1995—1996 годах; на летнем семинаре Агнес Кефели по татарскому языку, который проходил в Аризонском государственном университете в 1997 году, а также на конференциях и круглых столах Американской ассоциации содействия развитию славистики (AAASS) и Американской исторической ассоциации (АНА). Ценные замечания по последней редакции главы 6 сделали два анонимных читателя журнала *Russian Review*. И еще целый ряд людей помог мне в создании этой книги (подчас даже не зная об этом) своими пронизательными взглядами на вопросы, которые в ней рассматриваются. Это Майкл Ходарковский, Теодор Уикс, Питер Холквист, Амир Вайнер, Дуглас Вайнер, Витольд Родкевич и Эрик Лор.

В качестве благосклонных и конструктивных критиков моей работы выступил ряд коллег с Коркоранского факультета истории Вирджинского университета. Герберт Браун, Алон Конфино, Ричард Дрэйтон, Майкл Холт, Чарльз МакКёрди, Брайан Оуэнсби, София Розенфельд и Оливье Занз помогли мне отредактировать введение к книге. С Элизабет Томпсон я неоднократно консультировался по вопросам, связанным с тюркским и исламским миром. Особой благодарности заслуживает Аллан Мегилл — за критику моей немного бессвязной рукописи, а также Джеффри Россман — за то, что прочитал всю книгу, когда работа над ней уже была близка к завершению.

Многие из ключевых идей данной книги были разработаны мной во время работы в России. В Санкт-Петербурге я имел счастье часто советоваться с Агнес Кефели — по вопросам татарской истории и культуры и с Натаниэлом Найтом — по истории российской этнографии. Также за поддержку, за компанию и за интеллектуальные стимулы я благодарен моим собратям по программе IREX в Санкт-Петербурге — «команде Площади Мужества» (особенно Джонатану Могулу, Лори Манчестер, Крису Чулосу, Юджину Клэю, Вере Шевцов, Надежде Кизенко и Натаниэлу Найту), а также Дэвиду Кропфу и Стефани Сэндлер. Также я хотел бы поблагодарить Бориса и Елену Равдель за гостеприимство.

В Казани со мной щедро делились своими мнениями и помогали в поиске документов историки Ильдус Загидуллин и Абрар Каримуллин. Карина Мусина очень помогла мне своими знаниями по исторической географии, планировке и архитектуре Казани и познакомила меня со многими другими специалистами. Если бы не гостеприимство

и дружелюбие Анвара Килеева, а также Кашифы Килеевой, Вячеслава Якимова, Нелии Сатаровой, Лилии Хазиахметовой и участника программы IREX Дэниела Шеффера, я бы вообще никогда не сумел бы поработать в Казани, поскольку мне бы просто не удалось удовлетворять свои элементарные каждодневные потребности.

Мои исследования и создание данной книги финансировались многочисленными учреждениями. Больше всего я благодарен за гранты Калифорнийскому университету в Беркли, Совету по международным исследованиям и обмсам (IREX), Исследовательским стипендиям Мэллона в области гуманитарных наук (часть Стипендиального фонда Вудро Вильсона) и Совету по исследованиям в области социальных наук (SSRC). Превосходными местами, где я мог переосмыслить свою работу и многому научиться у других исследователей, послужили Кеннановский институт высших русских исследований в Международном исследовательском центре им. Вудро Вильсона и Центр русских и евразийских исследований им. Дэвиса в Гарвардском университете. Наконец, Вирджинский университет дважды выдавал мне летний исследовательский грант для преподавателей, который очень помог мне в завершении данной книги.

За безвозмездную помощь и безграничное терпение я благодарю сотрудников всех архивов и библиотек, в которых мне довелось поработать. За особые усилия, направленные на то, чтобы мне было легче работать с архивными документами, я особенно благодарен Серафиме Игоревне Вареховой из Российского государственного исторического архива (которая героически извлекла гору нужных для моего исследования архивных дел из хранилища в разрушавшемся здании), Михаилу Шмильевичу Файнштейну из Санкт-Петербургского филиала Архива Российской академии наук и Жанне Викторовне Шеливановой из библиотеки Казанского университета им. Лобачевского (которая очень помогла мне, оперативно микрофильмируя материалы).

Неосценимую помощь в исследовании мне много раз оказывали Геннадий Обатнин, Дмитрий Нерубенко, Анна Равдель, Олег Фамин, Бенджамин Келахан и Стивен Норрис. Евгений Берштейн отвечал на мои беспрерывные лингвистические вопросы. Георгий Анатольевич Милошевский из Центрального музея Татарстана помог мне найти многие иллюстрации. Компьютерный гуру Эдвард Килсонк с Коркоранского факультета истории предотвратил или решил целый ряд технических проблем. Майкл Фёрлоу, Закари Нилдс и Сэмюел Холл из Библиотеки им. Олдермана в Вирджинском университете изготовили

карты, которые послужили основой для тех карт, которые вы найдете в этой книге.

Я приношу благодарность издательству Университета Индианы и издательству ОГИ за то, что они позволили мне использовать в своей книге отрывки из статей «Русское востоковедение в тупике: Царская политика в сфере образования и Совещание по исламским вопросам 1910 г.» (*Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam*) из книги «*Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*» под редакцией Дэниела Брауэра и Эдварда Лаззерины (Блумингтон, 1997) и «*The P'minskii System and the Controversy over Non-Russian Teachers and Priests in the Middle Volga*» из книги «*Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов/Kazan, Moscow, St. Petersburg: Multiple Faces of the Russian Empire*» под редакцией Кэтрин Евтухов, Бориса Гаспарова, Александра Осповата и Марка фон Хагена (Москва, 1997). Глава 6 ранее была опубликована в журнале *Russian Review* (октябрь 2000 года) под названием «*Ethnic Minorities, Anthropology, and Russian National Identity on Trial: The Multan Case, 1892—1896*».

Вероятно, я не смогу перечислить всех остальных друзей — на Востоке, на Западе и во многих местах между ними, — которые оказали мне моральную поддержку, составили компанию и терпели мою увлеченность предметом, который для многих из них был малопонятным (надеюсь, теперь это не так). Я благодарю их всех разом. Но особую признательность при этом хотелось бы выразить Майклу Горману, Патрику Паттерсону, Скотту Хантеру, Фрэнни Нудельману, Мэрион Раст и Эвинруду, которые сделали все, чтобы сохранить мой рассудок в критические периоды работы над этой книгой (хотя, может быть, кто-нибудь из них и полагает, что они в этом не преуспели). Они всегда знали, когда с интересом и симпатией выслушать меня, а когда — вскинуть руки (в одном случае — лапы) и отвлечь меня от моей работы. Наконец, я благодарю своих родителей за поддержку и заинтересованность в моем образовании на всех этапах моей жизни и в конечном итоге — за то, что этот проект вообще стал возможен. Я посвящаю эту книгу им.

Роберт П. Джераси

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

С 2001 года, когда вышел английский оригинал этой книги, поле исследований России как полиэтнической империи бурно разрослось и продолжает шириться, к чему приложили и прилагают усилия как англоязычные, так и русскоязычные историки. Оно стало наиболее заметным направлением в изучении российской истории в США – возможно, потому, что в советскую эру историки за пределами СССР так мало знали об этой стороне российской истории и к тому же сосредотачивались на проблеме революции. За эти десять с лишним лет вышло значительное число монографий и статей на английском языке (несколько меньше – на немецком, французском, японском и других языках).

В самые последние годы российская «имперскость» в качестве объекта анализа стала гораздо сильнее пражного привлекать и российских историков. Конечно, историки в союзных и автономных республиках СССР (ныне «ближнее зарубежье» или автономные республики Российской Федерации) в течение многих лет писали на тему культурного многообразия империи, с акцентом на их собственные регионы и народы. Но когда я начал свое исследование в 1991 году, казанцы (большой частью татары) выражали изумление и любопытствовались, как это я, американец, заинтересовался их краем. Историки в Москве и Санкт-Петербурге, как кажется, вообще даже не имели представления о том, чем же я занимался. Думаю, причиной тому была проблема (в общем-то, не исчезнувшая до сегодняшнего дня) слабой коммуникации между столицами и провинцией в России. Однако теперь, двадцать лет спустя, мне радостно видеть, что московско-петербургский мейнстрим российских историков гораздо больше интересуется опытом культурного многообразия России на протяжении всей ее истории. Некоторые российские историки, включая татарских, читающие на английском языке и имеющие доступ к научным библиотекам в России или бывающие в западных странах, уже знакомы с моей книгой, но я рад, что отныне она будет еще доступнее как для покупки, так и

для прочтения. Но больше всего факт перевода книги, в особенности в «Новом литературном обозрении», важен для меня тем, что она найдёт в России гораздо более разнообразную читательскую аудиторию, чем имеет на западе.

Хотя книга писалась так, чтобы ее могли понять и неспециалисты, это мое личное чаяние мало соответствовало реальным ожиданиям. В США наиболее серьезные работы по истории зарубежных стран публикуются университетскими издательствами, выходят малыми тиражами и дорого стоят. В 2001 г. интерес к царской России со стороны коммерческого книгоиздания и читающей публики не охватывал тематику, которой посвящена моя книга, да и вообще простирался не намного дальше императоров и их личной жизни, больших войн и большевистской революции (в отношении советского периода ситуация была немного благоприятнее). Жаль, что ситуация мало изменилась в последнее десятилетие. Поэтому мне так приятно, что книга дойдет до своего, как мне представляется, «настоящего» читателя, и я очень жду откликов этой новой аудитории.

Работая над переводом, я должен был обуздывать искушение дополнить книгу в разных местах уместными деталями, которые я обнаружил уже после издания книги. В последнее десятилетие всё больше историков публикует ценные монографии и статьи (и создает интернет-сайты) по темам, которых касается моя книга, — история православных миссий, история ислама, история этнографии в России, Среднего Поволжья, и т.д. Но и в этом случае меня не меньше интересует то, что происходит ввне среды профессиональных историков. Объем и охват писаний об истории, размещенных сегодня в интернете, просто потрясают. С невиданной легкостью можно найти и прочитать работы по истории провинциальных городов и регионов России, написанные не только профессиональными историками, но и местными энтузиастами генеалогии, естествознания, архитектуры, предпринимательства, фольклора, образования — да почти в любой мыслимой области знания. В Википедии находится место для людей, которые прославились в своем крае, но гораздо менее заметны в более широкой исторической рамке, так что за пять минут можно найти биографические сведения, поиск которых еще несколько лет назад мог бы занять дни, а то и месяцы.

В той же мере поражает, насколько доступнее стали источники по российской истории, включая относящиеся к предмету данной монографии. Интернет чудесным образом преобразил процесс и опыт исследования. Делать заметку для памяти о нужном тебе издании XIX века и

лишь потом, спустя месяцы или даже годы, отправляться в Россию, чтобы прочитать его в числе других, — это одно, а найти и загрузить его электронную копию, сидя на диване в Вашингтоне, — это совсем другое. За многие часы, проведенные в Сети в ходе работы над нынешним проектом (тематически не связанным с этой книгой), мне часто попадались электронные копии книг и журнальных выпусков, которые я в свое время хотел изучить для *Window on the East*, но не смог найти или не успел прочитать или скопировать в российских библиотеках; фотографий и других материалов, о существовании которых я никогда не знал; и рукописей, пролежавших долгое время под спудом в архивах до своей совсем недавней публикации. Начав использовать Интернет для охоты за русскими оригиналами цитат в моей книге, я, конечно же, стал еще чаще встречать ссылки на эти источники. Иногда находка того, что я годами безуспешно искал в библиотеках, восхищала меня, но случалось и так, что вновь обнаруженный источник вызывал чувство сожаления и заставлял гадать, какой была бы эта книга, если бы я писал ее сейчас.

Я сохранил многие из этих источников в компьютере и, хотя мне не хватает времени прочитать их все, время от времени просматриваю некоторые из них, чтобы понять, не ставят ли они под сомнение, а то и вовсе опровергают что-либо из написанного мной в книге. К счастью, до сих пор почти во всех таких случаях я убеждался, что в правке нет нужды, если не считать случайных мелких фактических неточностей. То же самое можно сказать и относительно многочисленных исследований по данной теме, увидевших свет в последние десять лет. Действительно, многое из вновь опубликованного дает мне возможность увидеть ту или иную проблему с новой точки зрения, и моглю бы, пиши я книгу сейчас, дополнить чем-либо мой анализ или помочь ярче воссоздать ту или иную фигуру, однако всё это не требует пересмотра моих интерпретаций.

Текст русского издания представляет собою почти дословный перевод английского оригинала. В очень немногих случаях я исправил незначительные фактические ошибки. Искусение добавить новые ссылки, детали и цитаты из источников почти всегда успешно преодолевалось. Но несколько небольших изменений внести все-таки пришлось. Это сделано в тех местах книги, где в оригинале даются адресованные англоязычному читателю объяснения русских слов, в которых читатель русскоязычный не нуждается, или где, напротив, сложности перевода потребовали дополнительных объяснений.

В некоторых из таких случаев, где надо было раскрыть нюансы употребления таких слов, как «обрусение», «инородцы», «антропология», «пережитки», я должен был перестроить целые фрагменты оригинального текста. Проверка перевода еще больше осложнялась тем, что сквозь весь текст (за вычетом цитат) мне приходилось вновь обдумывать, какие слова надо употребить там, где может возникнуть смысловое разночтение или неясность.

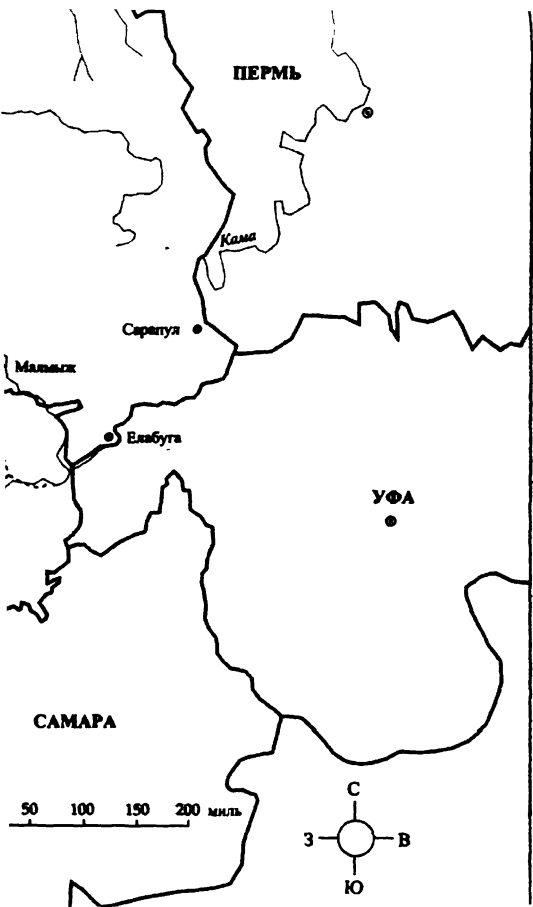
Очередь за словами признательности в дополнение к тем, что высказаны в английском издании по адресу многих людей, помогавших мне в исследовании и облегчивших процесс работы над книгой. Прежде всего я хотел бы поблагодарить Издательство Корнеллского университета за предоставление прав на русское издание. В течение многих лет щедрость этого издательства способствует диалогу и сотрудничеству между учеными в англоязычном и русскоязычном мирах. Я благодарю переводчика Владимира Гончарова за его усердную и тщательную работу. Василия Пестуна я благодарю за его кропотливую помощь с множеством лингвистических тонкостей, озадачивавших меня при авторской вычитке перевода.

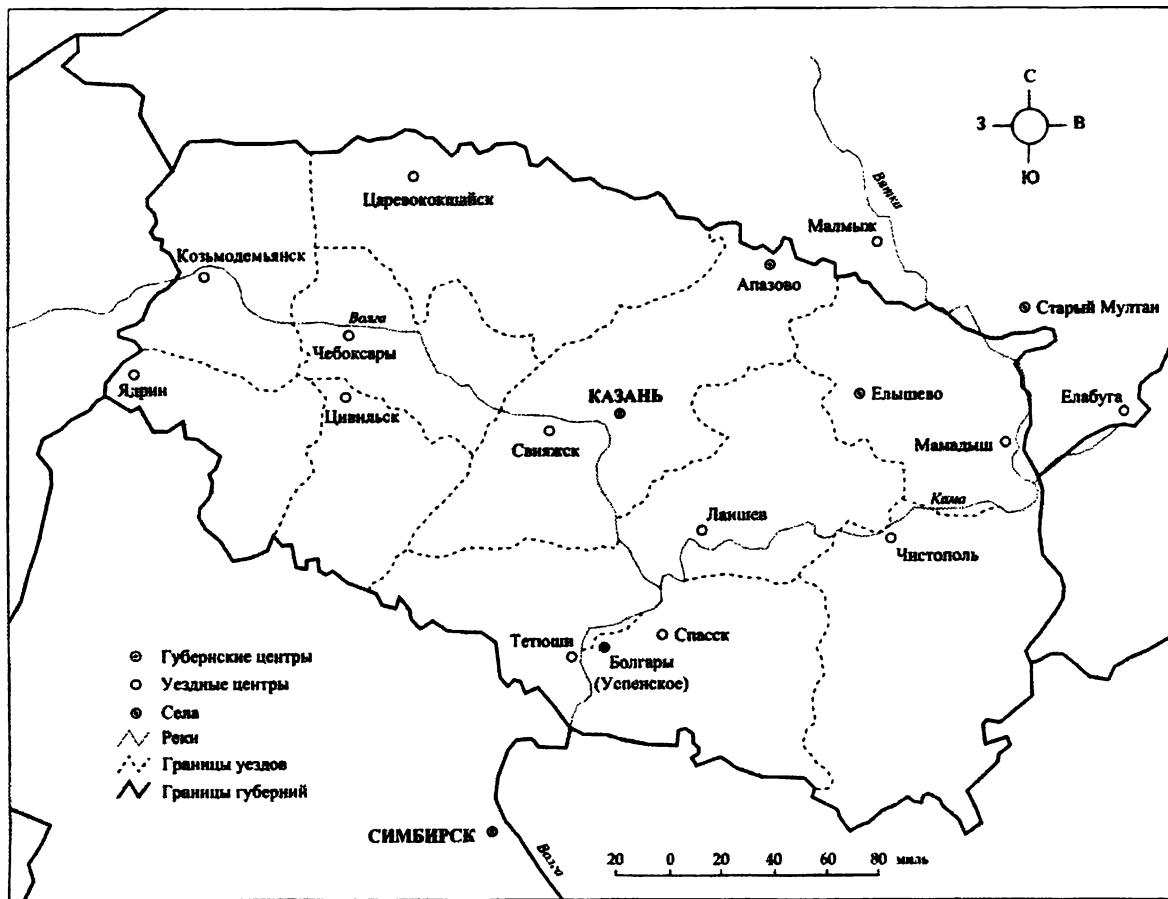
Я выражаю признательность Илье Герасимову и Марине Могильнер за то, что они первыми привлекли внимание «Нового литературного обозрения» к моей книге. И более всего я благодарен Михаилу Долбилову за его интерес к книге, проведение проекта через все стадии издательской процедуры, ценные советы на каждой из них и терпеливос отношении к разным задержкам с моей стороны.

Роберт П. Джераси



Карта 1. Поволжско-уральские губернии в конце XIX в.





Карта 2. Казанская губерния в конце XIX в.

ВВЕДЕНИЕ

В романе графа В.А. Соллогуба «Тарантас», вышедшем в свет в 1845 году, европеизированный дворянин по имени Иван Васильевич, раскаявшись в том, что совсем забросил свою страну ради приключений в Европе, предпринимает 750-верстное путешествие из Москвы в Казань с целью познать «русский характер» или «влияние Востока на Россию».

«Казань... Татары... Восток! — радостно воскликнул, просыпаясь, Иван Васильевич. — Казань... Иоанн Грозный... бирюза, мыло, халаты... Казанское царство — преддверие Азии... Наконец я в Казани... Кто бы подумал, а вот-таки и доехали. Доехали до Востока... хоть не совсем до Востока, а все-таки по соседству...»¹

И только Иван Васильевич начинает записывать внешние детали («Идет татарин, идет чуваш, идет мордовка...») и формулировать свои теории по этому поводу, его отвлекает компания татарских торговцев, которые убеждают его потратить все свои деньги на их товары. Попутчиком Ивана Васильевича является Василий Иванович — уроженец Казанской губернии, который стремится побыстрее покинуть город и вернуться в свое поместье. Соллогуб описывает его как человека славянофильских наклонностей, яростно сопротивляющегося всяческому абстрактным идеям. Иван Васильевич умоляет его:

- Повремените хоть денек. Дайте взглянуть на башню Сумбски.
- Зачем тебе?
- Я хочу изучать Восток.
- Вот тебе на! Да здесь не Восток, а Казань.
- Да физиономия здесь восточная; население татарское.
- Да ты, батюшка, никак узнал татар? Довольно с тебя... Завтра мы и в Мордасах будем. Не прогневайся. Я стосковался и по Авдотье Петровне и по старичкам своим. Дела у меня довольно, а Восток ты изучай, коли угодно, в другой раз².

Разговор между Иваном Васильевичем и Василием Ивановичем, чьи имена были задуманы автором как зеркальные отображения друг друга, заключает в себе множество противоречий и парадоксов, кото-

рые были присущи взглядам русских на восточную часть Российской империи в XIX веке. Восток считался неким другим миром, но при этом был расположен совсем рядом. Он мог быть источником удивительных открытий, и в то же время его следовало избегать. Его обитатели были экзотичными и очаровательными и в то же время — докучливыми и неприятными. И прежде всего, было не совсем понятно, что же вообще собой представляет Восток — просто часть России, вовсе не Россию или нечто среднее. Но герои Соллогуба не только обнаруживают фундаментальные разногласия по этим вопросам. В дополнение к этому они вовсе не оправдывают наших ожиданий относительно своих позиций в основном интеллектуальном споре своего времени: славянофил проявляет гораздо меньшую готовность признать родство России с Востоком, чем его друг-западник.

Несмотря на свои весьма шаткие основания, противопоставление «Востока» и «Запада» в современной истории в основном считалось не требующим доказательств³. Эдвард Саид в своей знаменитой книге «Ориентализм» представил обстоятельный обзор ложных выводов, сделанных британскими, французскими и американскими писателями, публицистами и государственными деятелями XIX и XX веков относительно «изученных» ими восточных стран и культур⁴. Впрочем, российские историки едва ли сочтут взгляд Саида адекватным объяснением отношений своей родины с восточными соседями и покоренными территориями. Ведь, в отличие от Британии, Франции и Соединенных Штатов, чье идеологическое дистанцирование от «Восточных стран» представляло собой тщательно продуманное оправдание для доминирования над старинным врагом и представителем враждебной религии, Россия имела намного более сложные отношения с «Востоком». Те, кому русские пытались подражать и кого стремились превзойти, никогда не считали их принадлежащими к «Западу» и клеймили как восточных «варваров» (Наполеону приписывают фразу: «Поскребешь русско-го — найдешь татарина») — и, соответственно, у России вроде бы была более насущная необходимость защитить собственный статус, определив Восток как нечто второсортное. Хотя русские подчас демонстрировали полную преданность интеллектуальному наследию ориентализма в его западной редакции, их более прямая связь с Азией, предопределенная историей (начиная с подчинения русских земель Золотой Ордой, если не раньше) и географией (расположение сразу в двух частях света), сделала невозможным для России полностью стряхнуть «восточный» аспект своей идентичности.

Существует множество всевозможных подходов к исследованию взаимоотношений между Россией и ее несвропейскими владениями — через географию, административное управление, экономику, философию, искусство и литературу и т.д.⁵ В данной книге я главным образом обращаю внимание на категории идентичности применительно к группам населения, входившим в состав империи, и отдельным лицам. Говоря точнее, я пытаюсь выяснить, характерно ли было для русских перенесение представлений о самих себе на народы, жившие на территории «восточных» или неевропейских владений России. Другими словами, в какой мере и при каких условиях русские видели эти «иные» народы Востока как русских в настоящем или в будущем? И наоборот, насколько были эти народы и империя в целом интегрированы в идентичность русских? В первую очередь я пытаюсь ответить на все эти вопросы путем исследования трех институционально-культурных сфер жизни Казани, которые были связаны с интеграцией восточных народов. Это церковь (религия), школы (педагогика) и университет (наука). Взаимоотношения между этими сферами — начиная с эпохи Великих реформ и заканчивая годами революции — оказали воздействие на огромные территории империи и нашли выражение в широких публичных дискуссиях о природе русской национальной идентичности.

В 1552 году Иван Грозный взял Казань, которая веком ранее стала столицей самостоятельного ханства, выделившегося из состава Золотой Орды. Согласно расхожему, но спорному мнению, это завоевание стало первым шагом имперской экспансии России (тогда — Московского царства). В 1555 году к России было присоединено Астраханское ханство, располагавшееся в южном течении Волги, и началась многовековая экспансия — причем не только на восток и на юг, но и на запад, в Европу. К началу XIX века Казань уже не являлась восточной границей империи; она была погребена глубоко в недрах России, под слоями более поздних завоеваний. Здесь был создан такой же административный аппарат, как в губерниях, известных под наименованием Европейской России, и сюда переехало множество русских, которые со временем составили более половины местного населения. Река Волга, протекающая через Казань, стала полностью отождествляться с Россией — точно так же, как множество знатных татар было крещено и персезвезно в столицу на царскую службу, сохранив тождество со своими предками только в фамилиях⁶.

При этом, однако, Казань по-прежнему считалась пограничем и практически иноземной территорией — и не только потому, что зем-



Левый берег реки Булак в Казани, начало XX в. На переднем плане — церковь Четырех Евангелистов, на заднем плане — мечеть на Сенном базаре в Старо-Татарской слободе (1845—1849). Публикуется с разрешения ЦМТ

ли, располагавшиеся за ней (Урал, Сибирь и Дальний Восток), были в меньшей степени интегрированы в состав России в технологическом и политическом плане. Основной причиной подобной ситуации было стойкое разнообразие местных народов и культур. Наряду с русскими существенную часть местного населения составляли представители неславянских народов. Из них два самых крупных — татары и чуваша — принадлежали к тюркской языковой семье. Остальные говорили на финно-угорских языках: в первую очередь, черемисы (ныне известные как марийцы), вотяки (удмурты) и мордва.

За исключением татар, все эти народы практически в полном составе жили в сельской местности (до отмены крепостного права они классифицировались как государственные крестьяне), не имели письменного языка и рассматривались русскими как отсталые и неполноценные. Татары были больше похожи на русских — со своим многочисленным городским населением, состоявшим из купцов, работников сферы обслуживания и духовенства, с хорошо организованной религи-

ей и высоким уровнем грамотности. Но, несмотря на подобное сходство — или, возможно, благодаря ему, — многие русские смотрели на татар со страхом или даже с презрением. Чаще всего последние идентифицировались с Золотой Ордой и ее жестокостями по отношению к Руси, поскольку считалось, что они происходят от племени Чингисхана⁷. Хотя первые попытки христианизации народов Среднего Поволжья были предприняты еще при Иване Грозном, подавляющее большинство татар сохранило мусульманскую веру, а остальные — даже будучи крещеными — пребывали под сильным влиянием традиционных религий, а ближе к изучаемой эпохе, возможно, и ислама.

Первые впечатления русских путешественников, посещавших рассматриваемый регион в послепетровскую эпоху, по своей природе обычно имели этнографический характер. В этом плане наиболее известным примером является письмо Екатерины II, которое она написала своему другу Вольтеру, остановившись в Казани во время своего путешествия по Волге, связанного с подготовкой к созыву Уложенной комиссии в 1767 году: «Наконец-то я в Азии; я ужасно хотела видеть ее своими собственными глазами. В городе здесь население состоит из двадцати различных народностей, совсем не похожих друг на друга. А между тем необходимо сшить такое платье, которое оказалось бы пригодно всем. Общие принципы еще могут найтись; но зато частности? И какие еще частности! Я чуть не сказала: приходится целый мир создавать, объединять, сохранять»⁸. Народы азиатской части России вызывали у правительства не только практический интерес. Как предположила императрица Екатерина, даже определение их точного отношения к России было весьма сложной задачей⁹.

Дело еще более осложняет тот факт, что в романтическом мировоззрении начала XIX века разные страны и народы рассматривались как воплощение различных философских принципов. «Вообще значение Казани велико: это место встречи и свидания двух миров, — писал радикально настроенный интеллигент Александр Герцен. — И потому в ней два начала: западное и восточное, и вы их встретите на каждом перекрестке; здесь они от непрерывного действия друг на друга сжались, сдружились, начали составлять нечто самобытное по характеру. Далее на восток слабеет начало европейское, далее на запад мертвеет восточное начало. Ежели России назначено, как провидел великий Петр, перенести Запад в Азию и ознакомить Европу с Востоком, то нет сомнения, что Казань — главный караван-сарай на пути идей европейских в Азию и характера азиатского в Европу»¹⁰.

К тому времени, когда Герцен писал приведенные выше строки, имперские органы власти уже начали форсировать изучение Азии и укреплять связи России с ее азиатскими подданными. Практически так же, как Петр Великий позиционировал Санкт-Петербург как свое «окно на Запад» или «окно в Европу»¹¹, Российское государство особо отметило географическую, историческую и символическую важность Казани, разместив там целый ряд учреждений, необходимых для познания «Востока»: ряд самых первых в России средних школ (гимназий), второй российский университет, одну из всего лишь четырех духовных академий, а также штаб-квартиры образовательной и военной администрации для обширных восточных территорий империи. В плане проведения своей политики на всем Востоке в различных сферах, связанных с национальными вопросами, — религиозной, академической, образовательной, административной и т.д. — центральная власть постоянно консультировалась с людьми и учреждениями, работавшими в Казани. Но, поскольку сама Казань располагалась на восточной границе, размещенные там учреждения также должны были надзирать за взаимодействием местных элементов — духовенства, учителей, исследователей и писателей — с нерусскими народами.

С середины XIX века и до начала Первой мировой войны социальная структура России была чрезвычайно хрупкой, а входившие в ее состав социально-сословные единицы были открыты для определения наново. Отмена крепостного права в 60-х годах XIX века устранила наиболее внушительный барьер, разделявший различные группы российского общества. Целью остальных Великих реформ была замена крепостнического порядка новыми политическими, социальными и гражданскими институтами. Представители привилегированных и образованных классов российского общества обратились к тщательному исследованию своих взаимоотношений с крестьянским «народом» — с исторической и философской, а также политической, экономической и социальной точки зрения. В своих попытках определить эти взаимоотношения они углубились в относительно новые отрасли гуманитарных наук, такие как этнография, фольклористика, антропология, археология, педагогика и лингвистика. В конечном итоге они внесли свой вклад в формализацию, институционализацию и профессионализацию этих дисциплин — в процесс, сходный по своей направленности с ранее начавшимся на Западе.

Любой, кто в XIX веке стремился лучше понять людей, населявших Россию, никоим образом не мог оставить в стороне народы нерусско-

го происхождения. Затянувшиеся антироссийские выступления горских народов Кавказа, война с Османской империей и покорение Средней Азии (в результате которого империя получила несколько миллионов новых подданных) заставили чиновников, работавших в южных и восточных регионах империи, обратить внимание на позиции мусульман и начать сбор сведений об исламе для нужд государственного управления. После того, как в 1874 году была введена всеобщая воинская повинность, и по мере того, как развивающаяся пресса начала доходить до миллионов читателей, общественный интерес к этническим меньшинствам империи начал стремительно расти. Русские и представители иных славянских народов, кругозор которых был существенно расширен в результате распространения грамотности и строительства железных дорог, начали свободно переселяться в направлении восточных и южных границ империи и вступать в более тесный контакт с народами, жившими в этих приграничных землях. Именно эти расширяющиеся контакты стали одной из причин того, что культура и политическая лояльность национальных меньшинств России стали объектом растущего интереса. К 80-м годам XIX века, ввиду усиления угрозы со стороны революционных анархических и социалистических движений, государство, опасаясь, что эти движения могут найти сторонников и среди национальных меньшинств, начало проводить более агрессивную политику, направленную на затруднение развития нерусского национального самосознания. Благодаря этой политике и в то же время вопреки ей, к рубежу веков напряженность между русскими и представителями иных национальностей достигла переломного момента. Учитывая все эти факторы, мы не должны удивляться тому, что рассматриваемый период был временем ожесточенных конфликтов и спешных экспериментов в отношении имперских методов культурной интеграции, в частности — в Казани.

За последнее время был опубликован целый ряд интересных работ о социологических и антропологических концепциях и практиках, связывавших западноевропейские нации с их колониальными империями в XIX и начале XX века¹². В большинстве же исследований, посвященных политике Российской империи в отношении национальных и этнических меньшинств, несмотря на особенную важность данного вопроса, темы русификации, обрусения и ассимиляции в сфере культуры рассматриваются очень поверхностно. Это происходит по меньшей мере по трем причинам. Во-первых, многие ученые в первую очередь интересуются политическим измерением доминирования русского

народа, преуменьшая значение культуры и национальной идентичности¹³. Некоторые исследователи при этом могут считать, что попытки русских ассимилировать подчиненное население были менее широкими и менее успешными, чем аналогичные попытки таких колониальных держав, как Испания, Великобритания или Франция. Вне зависимости от того, имеет ли подобный взгляд веские основания, сама проблема взаимоотношений России с подвластными народами по определению представляет собой существенный аспект ее истории. Во-вторых, те исследования, в рамках которых все-таки рассматривается культурная политика с точки зрения российского имперского центра, часто страдают от недостаточной доступности или неудачного использования тех источников, которые могли бы пролить свет на принятие и применение рассматриваемой политики непосредственно на местах¹⁴. В-третьих, основная часть работ по истории пограничных областей империи трактовалась — что вполне понятно — как национальная или этническая история подчиненных народов. В подобных исследованиях обычно уделяется мало внимания истокам анализируемой политики, а точки зрения и поведения действующих лиц российского политического и культурного процесса рассматриваются вовсе не так подробно, как следовало бы¹⁵. Слишком часто в таких работах содержатся искаженные взгляды на мотивы, стратегии и поведение упомянутых действующих лиц. В Советском Союзе и в государствах, образовавшихся после его распада, подобные национальные истории обычно писались представителями исследуемых групп под покровительством национальных учреждений¹⁶. За пределами же бывшего Советского Союза отдельные исследования по истории Российской империи были частично мотивированы обстоятельствами холодной войны. По этой причине исследования по истории национальных меньшинств часто были весьма пристрастными — в зависимости от политических ситуаций и, соответственно, были направлены либо против русских, либо в их поддержку¹⁷. Впрочем, подобные работы все же могут быть весьма полезными для исследователей российской имперской власти, поскольку они опираются на широкий круг региональных и местных источников¹⁸.

Тогда как предшествующая литература по истории российского империализма чаще всего исключительно ориентирована либо на центр власти (Санкт-Петербург), либо на результаты проводимой политики на периферии, в данной книге объединяются обе эти перспективы — посредством сосредоточения на конкретном географическом

районе, который одновременно играл роль и центра и периферии. Казань не только была столичным наблюдательным пунктом, из которого Россия управляла национальными меньшинствами, и аванпостом западной культуры, в котором Россия ковала свои отношения с Востоком, но и во многих аспектах являлась собственно Востоком. В некотором смысле это был своеобразный микрокосм российской гибридной идентичности и конфликта между национальным государством и империей¹⁹. В силу вышесказанного в состав моего рассказа входят разнообразные материалы, простирающиеся от мира высокой имперской политики (включая Санкт-Петербург) до «повседневной жизни» конкретного города и региона, особенно — в его полиэтническом измерении²⁰.

Я обнаружил, что ответить на вопрос о преобладающем способе культурной интеграции восточных народностей Российской империи не так уж просто. В России и в среде русских бытовало множество самых различных подходов к ассимиляции этих народов. В целях нашего исследования весьма полезно будет представить эти подходы в виде некоего континуума. При этом на одном его конце расположится модель культурно однородной нации-государства, то есть нации, которая стремится полностью интегрировать более мелкие народы, сделав их совершенно неотличимыми от русских (даже физически — посредством смешанных браков)²¹. На другом же конце мы обнаружим абсолютно ненациональную, мультикультурную империю, которая никоим образом не стремится изменить идентичность своих подданных и даже может пытаться свести к минимуму контакты между различными группами. Конечно, сторонники обеих этих крайностей были относительно редки, а большинство придерживалось некоей срединной точки зрения: кое-какие культурные различия между подданными империи нужно стереть, а другие можно и сохранить. Другими словами, проблема культурной интеграции была весьма далека от простого ответа на вопрос «да или нет»²². Весь диапазон возможных степеней и типов культурной интеграции, поддерживавшихся в различных обстоятельствах, отражен в целом ряде терминов, широко использовавшихся в России императорского периода: «христианизация», «ассимиляция», «сближение», «слияние», «цивилизация» и «обрусение».

При этом мы должны обращать внимание не только на подобную лексику, но и на то, *как* предполагалось достичь интеграции того или иного типа (добровольным, принудительным или естественным путем), в какие *сроки* (долгие или краткие) и, конечно, в отношении *каких регионов или народов эта интеграция применялась* (всех народов империи,

только живущих на Востоке, или для лишь некоторых восточных групп). То, что я в своем исследовании предпочел сосредоточиться на восточной части империи, уже свидетельствует о том, что я усматриваю четкую модель, проводившуюся в стратегиях и подходах, соответствующих вкладу русских в проведение различий между Востоком и Западом.

В отношении культурной интеграции (или любой иной проблемы) недостаточно просто выделить и определить некую «официальную политику», которая якобы является последним словом в историческом анализе. Одна из сквозных тем данной книги заключается в том, что представители различных уровней и отраслей бюрократии часто держались разных позиций и взглядов. Как я постараюсь показать, иногда в рассматриваемой сфере мы обнаруживаем целый ряд совершенно несопоставимых стратегий, институтов и предположений, уплывших от различных эпох. Кроме того, формулирование политики вовсе не гарантировало ее успешной реализации. Наши взгляды на историю могут весьма существенно измениться, если мы более внимательно изучим понимание определенной политики должностными лицами, в обязанности которых входило ее проведение, а также социальными и политическими элитами, которые обладали достаточной властью, чтобы ее изменить. А как насчет простого народа (русского или нерусского), на который была направлена упомянутая политика? При этом мы должны принимать во внимание все непредусмотренные, а также непредусмотренные последствия этой политики (включая отклонения в ее интерпретации и применении).

Наконец, для полного понимания рассматриваемого вопроса мы должны учитывать и *мотивацию* интересующих нас действующих лиц. То или иное предпочтение могло выражать как некий конечный идеал, так и определенные прагматические соображения (например, необходимость политического компромисса между различными фракциями, боязнь общественных беспорядков или гражданской войны или финансовые ограничения, накладываемые государством) или даже — как в случае с отдельными этнографами — научную убежденность в том, что является необходимым или даже неизбежным. Но историк далеко не всегда может распознать подобные различия, если он полагает, что слова или действия того или иного актора являются совершенно прозрачными. Подчас мы можем иметь дело с бессознательными или подсознательными мотивами. Кроме того, определенная точка зрения или позиция может представлять собой лишь маскировку истинного мнения или намерения, которая используется для сохранения

политического согласия или правил общественного приличия. Пытаясь разобраться со всеми этими проблемами, я обнаружил отдельные разновидности первичных источников — например, дневники, частную переписку и документы губернских учреждений, — которые были либо недоступны многим исследователям, либо сложны для интерпретации именно национальных вопросов. В свою очередь, эти материалы дали мне возможность проанализировать и более традиционные источники с точки зрения психологии и мотивации действующих лиц исторического процесса и, соответственно, исследовать вопросы идентичности в российском обществе не только в плане их открытого проявления, но и как определенный образ мыслей, глубоко укоренившийся в культуре и психологии²³.

Если мы скажем, что государственная политика в отношении национальных меньшинств Российской империи не была единообразной или постоянной, то мы едва ли будем оригинальными. Разнообразные меры, применявшиеся по отношению к различным народам и регионам в разные периоды российской истории, уже не раз становились предметом исследования²⁴. Впрочем, данная книга, основной упор в которой делается на предпосылках для трансформации человеческих идентичностей (возможно, самый противоречивый вопрос в истории строительства империй) и на рассмотрении конкретной совокупности народов империи, выходит за рамки подобных облич исследований и показывает всю какофонию философских представлений и программ, которые вторгались даже в самые специфические дискуссии о культурных различиях и часто делали невозможной успешную формулировку или реализацию той или иной политики. Другими словами, успешной интеграции Российской империи в некое связанное и осмысленное целое препятствовала не только сложность географических, исторических и культурных условий, но и — возможно, в еще большей степени — неопределенность, разногласия и противоречия в решении вопроса о самоопределении самими русскими. Хотя в своей книге я рассказываю о народах, событиях и людях, относящихся к российскому «Востоку», я полагаю, что многие из рассматриваемых структурных аспектов и мотивов относятся и к Российской империи в целом, а также вполне могут быть подтверждены исследованиями других регионов и проблем.

Изучение русской национальности и способов ее распространения по всей империи может иметь мало смысла, если оно не будет подкреплено глубоким пониманием национальных меньшинств, которые, благодаря своему положению, определяли границы русскости. Таким об-

разом, всестороннее изучение опыта народов Поволжья очень существенно помогает подобному исследованию. В результате многолетней лингвистической дискриминации в Российской империи и в Советском Союзе значительное количество научных работ и большинство исторических источников по рассматриваемой проблематике публиковалось (а в автономных республиках типа Татарстана и до сих пор публикуется) на русском языке. При этом, однако, я вовсе не претендую на звание эксперта по истории татар или еще какого-либо из национальных меньшинств, рассматриваемых в этой книге. В процессе своего исследования основной упор я всегда делал на русское общество.

Я предпочитаю не рассматривать данную книгу как исследование по истории русского национализма. Это скорее попытка изучения истории русской *национальности*. Это различие едва уловимо, но тем не менее чрезвычайно важно.

Исследования национализма — возможно, из-за суффикса «изм» — нередко представляются подразумевающими приверженность некоей единой, типичной доктрине, имсущей определенную протяженность во времени и пространстве²⁵. Двигаясь по оси самосознания, определяемой как настойчивость или агрессивность, авторы подобных исследований нередко сосредотачиваются на сравнительных, глобальных и теоретических объяснениях того, почему существует подобное явление, откуда оно взялось, а также где и когда его значимость достигает кульминации или низшей точки²⁶. Изучение же национальностей или национальных идентичностей в меньшей степени подвержено чрезмерным обобщениям. Поскольку у каждого народа есть собственное представление о самом себе, изучение этих представлений должно осуществляться в рамках конкретных стран. Соответственно, история русской национальности связана не только с теми обстоятельствами, в которых русские выражали свою гордость и солидарность, но и с множеством различных критериев — политических, психологических, расовых, лингвистических, исторических и т.д., — которые использовались русскими для *определения* самого понятия «русский». Конечно, подобные определения могли служить основанием для националистической солидарности и гордости (как определенный аспект самосознания, риторики или деятельности), но в то же время они могли отражать и нечто гораздо большее, включая, возможно, негативные чувства по отношению к своей группе²⁷. Таким образом, я предпочел разграничить типические проблемы происхождения национализма и эпистемологические обоснования, поглотившие внимание многих историков, для

того чтобы сосредоточиться на представлениях о конкретных атрибутах и «содержании» русской идентичности, а также на том, как подобные представления формулировались, применялись, реализовывались и переживались в России определенными людьми и институтами²⁸.

Данная книга состоит из девяти глав. В первой главе читатель может ознакомиться с необходимой географической и этнографической информацией о Среднем Поволжье, а также с очерками по истории административных и культурных мер, принимавшихся для интеграции местных народностей в состав Российского государства с XVI по начало XIX века. В следующих двух главах изучается возникновение новых стратегий русификации в Казани в XIX веке в рамках православной церкви и показывается, как ученые и богословы, работавшие в Казанской духовной академии, повлияли на фундаментальный сдвиг во взглядах церкви на обращение в православие, которое стало рассматриваться не как механический, а как психологический и интеллектуальный процесс. Вторая глава посвящена фигуре светского миссионера-ориенталиста Н.И. Ильминского, который разработал педагогический подход к миссиям, работа которых основывалась на использовании местных языков и местных кадров для обслуживания сообществ, которые уже номинально были христианскими. В третьей главе я обращаюсь к миссионерской деятельности, направленной на мусульман, и в центр своего рассказа ставлю профессора Казанской духовной академии Е.А. Малова и его полемические стратегии против ислама. Кроме того, я сравниваю и противопоставляю взгляды Малова и Ильминского на мусульман и рассматриваю их политическое влияние. В четвертой главе я обращаюсь к использованию школ в процессе культурной ассимиляции. При этом я сравниваю две совершенно различные, соперничающие педагогические системы для представителей нерусских народов, возникшие в Казани в конце XIX века: религиозные школы Ильминского для православных христиан и сеть школ для мусульман с упором на изучение русского языка в качестве основания для русификации.

Пятая и шестая главы посвящены научному и любительскому изучению народов Поволжья, в частности — в связи с Казанским университетом. В пятой главе я показываю, как новая научная дисциплина этнография и ее близкие родственники археология и лингвистика стали частью новой общественной жизни провинциальной России в период Великих реформ. Эти дисциплины были тесно связаны с религиозными и педагогическими попытками русифицировать национальные

меньшинства и нередко изучались одними и теми же людьми. Я обращаю особое внимание на три момента: применение тейлоровского эволюционизма в русской этнографии, место мусульманских народов в краеведческих исследованиях и полемику об одном археологическом памятнике, которая стала своеобразным пробным камнем в межэтнических распрах. В шестой главе я использую «Мултанское дело», широко отраженный в печати судебный процесс о человеческом жертвоприношении, и центральную роль, которую сыграл в этом процессе профессор Казанского университета И.Н. Смирнов, для того чтобы показать, во-первых, сильное общественное возбуждение, вызванное идеей цивилизаторской миссии России по отношению к «примитивным» народам, и, во-вторых, способы использования (в том числе и ошибочные) западной антропологической теории в России.

В седьмой и восьмой главах я пытаюсь проанализировать, каким образом политический кризис в России начала XX века видоизменил проблему культурной ассимиляции. При этом я доказываю, что в последние годы императорской эпохи российское общество испытало сильный сдвиг вправо — к выступлениям в защиту национальной исключительности и против ассимиляции национальных меньшинств. В седьмой главе описывается борьба сторонников миссионерской системы Ильминского с постепенно усиливавшимися нападками и обвинениями ее в недостаточном патриотизме и в том, что священники и учителя, относящиеся к национальным меньшинствам, продвигаются по службе быстрее своих русских коллег. При этом я также обращаюсь к рассмотрению изменений в интерпретации системы Ильминского в рядах ее сторонников, а также роли этой системы в развитии идентичности национальных меньшинств. В восьмой главе сравниваются взгляды русских религиозных, педагогических, академических и административных деятелей на религиозную реформу и культурную секуляризацию поволжских татар, а также на последствия этих процессов для русской национальной идентичности, для русско-мусульманских отношений и для будущего всей империи. Наконец, в девятой главе я рассматриваю сложную и противоречивую карьеру Н.Ф. Катанова, работавшего в Казанском университете лингвиста, который был представителем одного из нерусских народов Сибири. Борьба Катанова, Казани и всей России за примирение со своей гибридной идентичностью, а также его замечания об участии в попытках контролировать и ассимилировать национальные меньшинства заключают в себе и прямо олицетворяют многие из конфликтов и противоречий, описанных в предыдущих главах.

РОССИЙСКОЕ ВЛАДЫЧЕСТВО И ЭТНИЧЕСКОЕ МНОГООБРАЗИЕ В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ

Взятие Казани Иваном Грозным 2 октября 1552 года поставило точку в вековом конфликте между московскими великими князьями и самым северным из чингисидских ханств, основанным в 1438 году. Покорение Казанского ханства не заняло много времени — на тот момент это рыхлое государственное образование, раздираемое постоянными династическими распрями, уже частично попало в зависимость от Московского царства. В военном отношении Казань также не могла соперничать с растущей мощью российского самодержавия и перед своим падением могла выставить лишь около 30 тысяч защитников против 150-тысячного московского войска со 150 пушками.

У историков нет единого мнения насчет того, каковы же были действительные мотивы, стоявшие за покорением Казани. Впрочем, та риторика, которую использовала Москва до и после этого события, в значительной мере указывает на то, что завоевание было не только актом мести за два столетия монгольского владычества над Русью, но и своеобразным крестовым походом во имя христианства и Русской православной церкви¹. Кроме того, документы показывают, что многие из царских советников (как светских, так и церковных) считали обращение коренного населения Казанского ханства в православие необходимым и желательным, даже несмотря на то что Золотая Орда никогда не посягала на религию своих христианских подданных. Основанный Иваном Грозным в 1550 году западнее Казани город Свияжск был предназначен не только для облегчения предстоящего завоевания,

но и для того, чтобы способствовать распространению православия². Сразу же после взятия Казани царь установил там крест, повелел начать строительство церквей (согласно данным источников, первые две были построены в первый же день) и монастырей и окропил улицы прежде мусульманского города святой водой. Тогда же Иван Грозный приказал разрушить все мечети и запретил местным татарам строить новые. Чтобы увековечить «реконкисту» земель Золотой Орды, по распоряжению царя в 1555 году на Красной площади Москвы было начато строительство пышного собора Василия Блаженного. В том же году церковный собор в Москве постановил основать новую епархию для Казани, Свияжска и всех земель, расположенных к востоку от них, назначить первым ее архиепископом Гурия (Руготина) и поручить ему обращение новых подданных Московского царства в христианство³.

Перед тем как послать Гурия в его новую епархию, царь дал ему письменный наказ относительно того, как вовлекать татар и представителей других местных народов в лоно церкви. Иван предписывал Гурию предлагать потенциальным новообращенным христианам еду и питье, посылать их в монастыри для религиозного наставления, «татар к себе приучать и приводить их любовью на крещение, а страхом их ко крещению никак не приводить»⁴. Кроме того, царь дал епископу право предоставлять в церкви убежище людям, обвиняемым в различных преступлениях, при условии, что они будут обращены в новую веру. При этом он выразил резко отрицательное отношение к принудительному обращению неверующих в христианство и — чтобы предотвратить какие-либо насильственные действия — поставил архиепископа выше всех местных светских властей⁵. Впрочем, судя по всему, Иван IV не отвергал обращения посредством подкупа и иных стимулов, которые не имели ничего общего с духовностью. Хотя Гурий умер через 9 лет после своего назначения архиепископом, он успел обратить в христианство приблизительно 10 процентов местного населения⁶.

В XVI веке для жителей Московского царства обращение в православие было равносильно декларации верности, ожидаемой от населения покоренной территории для усиления над нею царской власти. Сами русские на тот момент не были нацией в современном смысле этого слова, а термин «русский» использовался лишь для обозначения жителей географически определенной территории, которые являлись православными по своей вере и были верны царю. Народы, покоренные Московским государством, точно так же рассматривались прежде всего с точки зрения политики и религии. Господствующей религией



Религиозная церемония у памятника русским воинам (1823), погибшим при взятии Казани в 1552 г. Публикуется с разрешения ЦМТ

Казанского ханства был ислам, хотя многие жители окружающих территорий практиковали и различные племенные религии политеистического характера. Впрочем, русские практически не проводили различия между этими религиями или между народами, которые их исповедовали, и чаще всего именовали жителей Поволжья «мусульманами», «татарами», «язычниками», «безбожниками» и «нехристиами», причем все эти термины были более или менее взаимозаменимыми. Как нам известно из источников, относящихся к эпохе раннего Нового времени, православные клирики обычно не отличали ислам от других нехристианских религий, зная о нем лишь то, что это была вера Золотой Орды⁷. По мнению Ярослава Пеленски, бинарный или дихотомический взгляд на христианство и ислам был не столько причиной завоевания мусульманских ханств, сколько его результатом⁸.

Слово «татары» также использовалось в гораздо более широком смысле, нежели сейчас. Московские чиновники нередко именовали так

все местные народы, вне зависимости от их религии или языка. Это слово ассоциировалось с монгольскими захватчиками XIII века и, соответственно, — со всеми государствами, возникшими на обломках Золотой Орды. В действительности же ко времени возникновения Казанского ханства население Орды уже представляло собой смесь монгольских, тюркских и финно-угорских народов, происходящих из самых разных уголков Евразии. Лишь позднее (когда русские ученые и должностные лица начали использовать применительно к коренным народам рассматриваемого региона более конкретную лексику) слово «татары» стало обозначать прежде всего тюркоязычный народ, занимавший господствующее положение в Казанском ханстве. При этом, однако, на протяжении нескольких веков существовало ошибочное предположение о том, что представители этого народа были преимущественно монголами. Этнографы более позднего времени также могли обнаружить, что многие из народов, именовавшихся в более ранних русских документах «татарами», в действительности были (вне зависимости от их религии) чувашами, черемисами, вотяками, мордвой или представителями еще какой-нибудь этнолингвистической группы⁹. Впрочем, не нужно выискивать истинное значение каждого конкретного набора этнонимов, чтобы признать, что смена лексики запутала этническую историю региона так, что распутать ее полностью практически не представляется возможным.

Однако предпринимавшиеся московскими властями меры, направленные на интеграцию новых подданных, вдохновлялись не только религией. Столь же важным для русских было и военное подчинение территории Казанского ханства: с подобной точки зрения осторожный тон наказа Ивана Грозного архиепископу Гурию относительно обращения в христианство, вероятно, объясняется изначально существовавшей угрозой восстаний против власти русского царя. Как убедительно доказал историк Андреас Каппелер, религиозные проповеди нередко занимают второстепенное место по сравнению с прагматизмом. Многие из коренных жителей рассматриваемого нами региона избежали обращения в христианство, так как государство периодически переключалось на решение иных проблем. Во многих случаях оно использовало религиозную терпимость для поддержания хороших взаимоотношений с теми из своих подданных, чьи умения и ресурсы рассчитывало использовать¹⁰. К примеру, население лесных областей рассматриваемого региона в значительной мере стало источником ясака — подати, которая выплачивалась пушниной и иными натуральными продуктами

ми. Позднее принцип «веротерпимость в обмен на ясак» весьма широко использовался и в управлении Сибирью.

После того как в 1556 году сопротивление Казани было окончательно сломлено, татары-мусульмане были изгнаны из города, а их место заняли русские управленцы, военные, купцы и ремесленники. Впрочем, примерно тысяче татар было дозволено поселиться непосредственно у стен Казани, где постепенно сложилась так называемая Татарская слобода. Сами же эти люди стали именоваться «служилыми татарами». Многие из них и их потомков стали успешными торговцами (которые даже официально были введены в состав купеческого сословия) и, никогда не отказываясь от ислама, заложили основы значительного экономического влияния татар в городе, регионе и всей Российской державе. Указом 1686 года (впоследствии его действие дважды подтверждалось — в 1698 и 1763 годах) служилые татары были освобождены от всех ограничений в плане торговли на территории города¹¹. Единственной сферой экономической деятельности, закрытой для этих предпринимателей, было производство металлических изделий и торговля ими. Истоком подобного ограничения был запрет на ношение оружия, распространявшийся на все покоренные народы.

Для содействия административной интеграции Поволжья под властью русских воевод государство всемерно поощряло колонизацию региона славянами из центральных областей Московского царства. При этом российская система земледелия и землевладения в регионе утверждалась преимущественно путем вытеснения коренного населения с лучших сельскохозяйственных земель и с берегов рек. На землях новых поместий, как правило, работали русские крепостные, а земледельцы нерусского происхождения были причислены к государственным крестьянам, положение которых, по мнению большинства историков, было менее обременительным.

Многие представители татарской знати поступили на государственную службу и перебрались в Москву, в конечном счете приняв православие, для того чтобы получить возможность занимать более высокие должности или жениться на православных женщинах. Впрочем, обращение в христианство вовсе не было обязательным условием службы в Москве: еще до покорения Казани некоторые татары находились на царской службе и от них никто не требовал становиться христианами¹². Что же касается тех представителей мусульманской аристократии, которые предпочли не покидать родину, то на протяжении полутора веков им позволялось владеть православными крепостными, приехавши-

ми из западных областей России¹³. А. Каппелер отмечает, что «подобное подчинение верующих неверующим хозяевам было бы немислимым в любой другой стране Европы; болсе того — русским землевладельцам было запрещено закрепощать мусульманских крестьян»¹⁴. Кроме того, в подобной ситуации создавалось противостояние церкви и светских властей в вопросе о методах интеграции новых земель в состав Российской державы.

При первых преемниках архиепископа Гурия миссионерская деятельность в Поволжье практически остановилась из-за частой смены епископов и быстрой потери интереса. Следствием этого стало оживление ислама и традиционных религий. В 1593 году митрополит Гермоген, служивший в Казани с 1589 по 1606 год, в своем послании к царю Федору Иоанновичу описывал плачевное состояние своей епархии. Крещеные татары и другие инородцы жили среди нехристиан и не носили креста, не ходили в церковь и не приглашали священников к себе домой; они не крестили своих детей и не хоронили умерших в соответствии с церковными обрядами. По словам Гермогена, даже кое-кто из русских начинал терять православную веру и принимать ислам, поскольку новые российские власти позволили татарам опять строить мечети без разрешения царя¹⁵. В своем ответе царь не только наказал казанскому духовенству напоминать новообращенным об их обете соблюдать церковные законы, но и предписал последним селиться отдельно от татар, родниться с русскими и не брать на службу некрещеных. Тех, кто не подчинится, было приказано «в тюрьму сажать, и бить, и в железа сажать»¹⁶.

В XVII веке миссионерской деятельности в отношении нерусских народов Среднего Поволжья почти не наблюдалось, отчасти из-за того, что на страну тяжким грузом навалились беды Смутного времени, раскол в православной церкви и масштабные войны с западными и южными соседями. В то же время в этом столетии новообращенным был предложен ряд новых привилегий, а на некрещеных — наложены новые взыскания. Так, по Соборному уложению 1649 года новообращенным передавались земли, конфискованные у некрещеных, а проповедников ислама вообще надлежало сжигать на костре. Закон 1681 года наделил новообращенных правом первенства при наследовании имущества от членов семьи, не перешедших в христианство¹⁷.

После проведенной Петром Великим административной реформы 1708 года Казань стала центром огромной губернии, в состав которой вошли все земли, простирающиеся от Нижнего Новгорода на западе до

Урала на востоке и от Вятки на севере до Астрахани на юге. (Лишь в 1782 году Казанская губерния была урезана до тех границ, в которых она сохранилась до 1917 года.) С этого времени административная русификация упомянутых земель считалась не требующей доказательств, тогда как многие пограничные регионы, населенные различными этническими группами и присоединенные к России начиная с XVII века (включая Туркестан, Сибирь, большую часть Кавказа, а также Царство Польское и Великое княжество Финляндское), сохраняли особые формы управления вплоть до 1917 года¹⁸. Таким образом, бытовавшие в России позднейимперского периода представления о культурной интеграции и русификации Поволжско-Уральского региона не смешивались с разгоравшимися тогда же спорами об административной интеграции, и соответственно их можно проанализировать с большей ясностью.

Исходя из практических соображений, Петр I энергично поддерживал церковные миссии. Приказав митрополиту Тихону учредить миссию для распространения христианства среди черемисов, он стал первым русским царем, обратившим внимание на обращение в православие иных этнических групп (кроме татар) — начинание, которое в конечном итоге оказалось весьма успешным. Хотя Петром было немало сказано о мягких методах обращения, упомянутая миссия в своих действиях основывалась преимущественно на значительных материальных стимулах, а подчас и на прямом принуждении. В 1713 году царь пообещал новообращенным освобождение от всех налогов и воинской обязанности на три года, а у землевладельцев, которые отказывались переходить в христианство, приказал отбирать земли и крепостных-христиан. Таким образом, те, кто не принял православие, были в подавляющем большинстве превращены в государственных крестьян, тогда как новообращенные, по сути дела, вошли в состав русского дворянства. Для крестьян митрополит Тихон периодически создавал школы при церковных миссиях с принудительным набором учеников, а для поддержания порядка в деревнях, населенных новообращенными, нередко применял методы устрашения. К концу царствования Петра I в 1725 году в Казанской губернии насчитывалось примерно 40 тысяч крещеных инородцев, однако их преданность церкви по большей части была весьма сомнительной¹⁹.

В 1731 году, в правление Анны Иоанновны, в Казанской епархии была создана комиссия по крещению, которая в 1740 году была переименована в Кантору новокрещенских дел. Основной функцией канторы было обращение местного населения в христианство, а также

выдача новообращенным одежды, денег и нательных крестов — стратегия, которая оказалась весьма шлодотворной в количественном отношении. Так, в 1742 году, согласно отчетам конторы, в христианство было обращено более 17 тысяч человек, причем крещению подчас подвергались целые деревни (обычно — языческие)²⁰. Хотя церковь знала, что многие из новообращенных были не совсем искренними в своей вере, она не могла полностью отказаться от практики подарков, поскольку новокрещенцы очень рассчитывали на них. В отдельных случаях нехватка денег для одаривания всех новообращенных могла обернуться угрозой жизни миссионеров²¹. С 1756 года упомянутая выше контора начала проводить политику создания религиозно однородных общин, предполагавшую изгнание мусульман из деревень, в которых насчитывалось более 10% крещеных инородцев, и выселение новообращенных, количество которых составляло менее 10%²².

Впрочем, корыстное обращение в христианство было не единственной проблемой православных миссий середины XVIII века. Казанский архиепископ Лука (Конашевич) запугивал татар-мусульман и новообращенных, которых подозревал в неискренности, против их воли возводя церкви в их деревнях, а также насильно записывая детей в четыре миссионерские школы, управлявшиеся Конторой новокрещенских дел, где с ними так плохо обращались, что многие умирали от голода или болезней²³. Лука также надзирал за уничтожением множества мечетей в Среднем Поволжье и вполне мог принуждать к обращению в христианство и взрослое население. В 1755 году он был смещен со своей должности за то, что способствовал появлению в епархии диссидентских элементов, которые могли привести к народному восстанию. По некоторым данным, епископ даже стал отрицательным персонажем татарского фольклора²⁴.

В период с 1740 по 1760 год в православие были обращены сотни тысяч коренных жителей Поволжья, включая практически всю мордву, существенную долю чувашей, вотяков и черемисов, а также небольшое количество татар, которые впоследствии были известны как «новокрещеные татары». Впрочем, большая часть историков сходится на том, что в большинстве случаев обращение не было ни добровольным, ни искренним. Да и ликования подобные крещения не вызывали: судя по всему, после них многие русские, включая самих миссионеров, начинали относиться к новым членам церкви скорее подозрительно, чем доброжелательно²⁵.

ВЕК ЕКАТЕРИНЫ: ПРЕДУСМОТРИТЕЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Вступление на российский престол Екатерины II в 1762 году положило конец описанному выше периоду принудительной, репрессивной ассимиляции и ознаменовало возникновение нового взгляда на империю и населяющие ее народы. В 1764 году императрица закрыла Кантору новокрещенских дел и в конечном итоге прекратила всякую миссионерскую деятельность. Философию Екатерины в отношении нехристианских народов очень хорошо иллюстрирует одна история, которую до сих пор еще можно услышать в Казани. Во время визита в город в 1767 году императрица лично одобрила два прошения от татар о строительстве мечетей. Когда сооружение первой из них завершалось и казанские чиновники пожаловались Екатерине на оскорбительную высоту минарета, она ответила: «Я определила им место на земле, а в небо они вольны подниматься по своему усмотрению, потому что небо не входит в мои владения»²⁶. В 1773 году, когда началось восстание Пугачева, в ходе которого многие из поволжских мусульман и крещеных инородцев стали проявлять враждебность по отношению к русским властям и духовенству, Екатерина провозгласила принцип всеобщей веротерпимости²⁷.

Впрочем, при этом императрица руководствовалась не только страхом перед беспорядками и насилием, но и принципами идеологии Просвещения. Философы-просветители в большинстве своем разделяли представление о том, что для всех народов, рассеянных по всему земному шару, характерна общая человеческая природа, и рассматривали разницу между этими народами с релятивистской точки зрения. Екатерина не препятствовала исповеданию ислама и не запрещала его потому, что в принципе отказывалась сравнивать богословскую ценность этой религии с христианством. С ее точки зрения, для жителей Российской империи просто не было неподходящих религий (по крайней мере, среди тех, что имели священные тексты). С благословения императрицы в России было построено множество новых мечетей и заново открыто немало мусульманских школ. Большинство социальных и экономических ограничений, наложенных на мусульман, было снято, а государство даже стало поощрять распространение ислама в казахских степях (вместе с татарской торговлей) — в качестве инструмента для привнесения «прогресса» и «цивилизации» в среду тамошних кочевников.

Но хоть Екатерина и не судила других религий и народов, она вовсе не отказывалась от управления ими. В 1788 году она создала Магоме-

танское духовное собрание, также известное как муфтият. Муфтият располагался в Оренбурге (позднее — в Уфе), возглавлялся назначавшимся царскими властями мусульманином-суннитом (муфтием) и по своим функциям во многом напоминал Святейший синод православной церкви. Рассматриваемый орган нес ответственность за регистрацию всех мусульманских «приходов», управление назначением мулл и надзор за религиозными школами. Подобное учреждение никогда не предусматривалось исламской доктриной и основывалось скорее на принципе всеобъемлющего правового и административного порядка, который можно было бы одинаковым образом применить ко всем группам подданных Российской империи. В конечном итоге муфтият был отдан под юрисдикцию Министерства внутренних дел и просуществовал вплоть до 1917 года — как и прочие формы государственного регулирования исламской религии, восходящие уже к XIX веку: вмешательство бюрократии в издание мусульманской литературы, строительство мечетей и — один из предметов изучения в настоящей книге — исламское образование²⁸.

Существенную роль в сохранении культурной специфики и относительной самодостаточности волжских татар сыграла существовавшая у них прочная традиция религиозного обучения. По рассказам очевидцев, в XIX веке в каждом татарском городе и в каждой татарской деревне обязательно была мечеть, а практически при каждой мечети существовала исламская школа, содержание которой в соответствии с исламским законом оплачивала местная община. Учителями и администраторами в этих школах были толкователи закона — муллы. Управление исламскими школами взял на себя муфтият, однако изначально его влияние на них было лишь косвенным и неопределенным. Впрочем, уже после того, как российские чиновники от образования на заре Российской империи официально провозгласили установление контроля над всеми этими школами (подробнее об этом см. в главе 4), государство не достигло особых успехов даже в определении количества подобных заведений, не говоря уже о регулировании их работы²⁹.

В мектебах, или начальных коранических школах, мальчики заучивали тексты из священной книги. Традиционно в школах использовался только арабский — священный язык ислама. При этом его изучение осуществлялось по так называемому «силлабическому» методу, в котором основной упор делался не на понимание, а на произношение: ученики читали арабские фразы даже без систематического изучения алфавита³⁰. (Как правило, жена муллы точно таким же образом учила у

сбоя дома местных девочек.) В мектебах не было четкой программы, и большинство учеников не доходило до конца курса. Те же мальчики, которые все-таки заканчивали обучение в мектебе, как правило, поступали в медресе — среднюю и высшую школу. Учащиеся этих школ (шакирды) получали хорошее образование и впоследствии нередко становились муллами. Медресе было не так много, как мектебов: существовали они преимущественно в городах, на пожертвования богатых благотворителей. В медресе преподавался более широкий круг предметов, но исключительно в рамках древних исламских правил и традиций. Как и в мектебах, разговорный татарский язык не использовался³¹.

После прекращения религиозных гонений Екатерина II также предоставила казанским татарам самоуправление с учреждением в 1781 году татарской ратуши. Это учреждение, контролируемое богатейшими татарскими купцами, немало способствовало дальнейшему экономическому развитию татарской общины. Хотя татарским промышленникам не разрешалось использовать труд крепостных крестьян, к 1812 году на предприятиях, принадлежавших татарам, изготавливалась почти половина всего мыла, производившегося в Казани, и более 70% изделий из кожи. Эти товары широко продавались в пределах России, а также экспортировались в Индию, Китай и Персию³². Кроме того, татары могли торговать своей продукцией в Средней Азии, тогда как для русских купцов этот регион был закрыт вплоть до середины XIX века.

После смерти Екатерины на российский престол взошел ее сын Павел I, который продолжил ее политику веротерпимости, в 1799 году законодательно лишив Русскую православную церковь исключительного права обращения населения в христианство. В 1800 году правительство удовлетворило просьбы татарского населения, разрешив открытие в Казани «Азиатской типографии» и прислав из Петербурга шрифты для нее. Поставленная в 1829 году под контроль издательства Казанского университета, эта типография печатала книги на татарском, арабском, турецком и персидском. Ранее книги на этих языках в основном привозили из Бухары и Стамбула. Вплоть до начала XX века университетское издательство и одна частная русская типография в Казани выпускали практически все книги для мусульман Российской империи. В качестве цензоров при этом выступали сотрудники факультета восточных языков Казанского университета, а когда этот факультет в середине века пересел в Петербург, то цензура стала осуществляться оттуда³³.

Отказ от религиозного давления на неправославное население очень скоро создал немало серьезных проблем для церкви — даже в плане удержания уже обращенных в христианство общин мусульман и анимистов. Хотя «отпадские» или «отступничества» новообращенных христиан в Поволжье время от времени происходило и ранее, а именно с самого начала миссионерской деятельности русских в этом регионе, в начале XIX века возвращение местных жителей к своим традиционным религиям вышло на новый уровень. Целые семьи, деревни и даже группы деревень начали извещать своих приходских священников о том, что они не собираются оставаться в лоне церкви, а некоторые из них даже подавали прошения на высочайшее имя с просьбой официально разрешить им изменить свою формальную религиозную принадлежность. Поскольку по закону отступничество от православной церкви было строго запрещено, большинство просителей заявляло, что на самом деле они никогда не прекращали отправлять мусульманские или племенные обряды и что их официальное причисление к христианам представляло собой результат ошибки или недоразумения.

Первые вспышки массового отступничества произошли в 1802 и 1803 годах в среде немногочисленного татарского населения в районе Нижнего Новгорода, однако действительно широкие масштабы этот процесс приобрел лишь с 1827 года. В марте этого года прошения царю с просьбой официально считаться мусульманами подали сразу 138 новокрещеных татарских общин Казанской епархии. Святейший синод отклонил все эти прошения и начал расследование их столь внезапного появления. В ходе этого расследования был обнаружен целый ряд существенных препятствий на пути распространения влияния православной церкви среди живущих на территории епархии крещеных татар. Во-первых, большинство упомянутых выше общин располагалось в деревнях, основное население которых составляли мусульмане, в силу чего татарам-христианам приходилось ходить в церковь в другом селе или терпеть насмешки и религиозное давление со стороны большинства односельчан. Нередко новообращенные находились в экономической зависимости от мусульман и вследствие того подражали их религиозным обрядам. Кроме того, многие просители упоминали о том, что православные священники, с которыми им приходилось общаться, не интересовались их благочестием, а лишь пользовались ими, систематически перегружая различными обязанностями. Немаловажным фактором, отделявшим большинство крещеных татар от православного духовенства, был и языковой барьер¹⁴.

Церковные чиновники обнаружили, что поток прошений был вызван административной ошибкой двадцатилетней давности, когда государство случайно одобрило одно прошение о возвращении к мусульманской вере. Когда разнеслась молва о законной возможности сменить религию, некоторые предприимчивые русские решили извлечь из этого энтузиазма выгоду и начали предлагать свои услуги в подготовке прошений (которые были составлены подозрительно одинаково). Дополнительную путаницу вносили слухи о том, что царские бюрократы хотят обратить всех мусульман в православие, тогда как сам государь относится к исламу положительно³⁵.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ РУССКОГО РОМАНТИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Крупномасштабное отступничество от православия привлекло растущее внимание к чисто символической, механической сущности проводившихся ранее обращений, но столь же важным был и новый контекст, в котором эта сущность стала очевидной. В начале XIX века широкие изменения в интеллектуальной и политической сфере привели к тому, что русские (точно так же, как и остальные европейцы) начали по-новому определять себя. В результате Наполеоновских войн и под растущим влиянием романтизма произошло возрождение религиозности, широкую популярность и значимость приобрели такие понятия, как «нация» (*nation*) и «народ» (*race*), а язык стал рассматриваться не как чисто произвольная и вспомогательная знаковая система, а как носитель человеческой сущности. Конечно, романтический национализм был палкой о двух концах. При одинаковом применении ко всем культурам он мог послужить оправданием для разнородности Российской империи. При рассмотрении же с точки зрения русоцентризма (как чаще всего и бывало) он подразумевал более амбициозное стремление к однородности. Растущее желание русских распространить свою национальную идентичность по всей империи возникло практически одновременно с рождением самой идеи русской нации.

В 1833 году министр народного просвещения С.С. Уваров сделал серьезную заявку на создание национально-имперской идентификации, сформулировав теорию официальной народности, которая провозгласила столпами Российского государства «Самодержавие, Православие и Народность»³⁶. Включение в эту триаду такого понятия, как «народность», хотя оно еще и не имело четкого определения, сигнали-

зировало о появлении нового критерия, по которому государство могло измерять своих подданных. В подобной обстановке русские стали все более и более критически относиться к культурно-национальному разнообразию своей страны. Многие государственные деятели и интеллектуалы считали, что если не в западной, то, по крайней мере, в восточной части империи национальные меньшинства рано или поздно должны стать неотъемлемой частью русского народа, приняв русскую религию, язык и обычаи и породнившись с русскими путем браков, даже без какого-либо поощрения со стороны государства³⁷. Аргументами против подобной программы служили политические проблемы — в частности, Польское восстание 1830 года или разрастание войны мюридов против русского владычества на Кавказе. Впрочем, один момент в политике империи был совершенно ясен: вне зависимости от того, могла ли русская нация столь бесконечно расширяться и поглощать все прочие народы империи, ни одной другой нации распространяться было не дозволено.

Несмотря на сохранение официальной свободы вероисповедания, государство достаточно неохотно шло на то, чтобы относиться к мусульманам и прочим меньшинствам так же, как к православным подданным. Хотя публикация исламских текстов процветала, татарское «национальное» влияние активно сдерживалось посредством ограничений на публикацию на татарском языке светских материалов. Самыми суровыми и долговечными при этом были запреты, наложенные на периодическую печать. В период с 1808 по 1905 год (когда в России была провозглашена свобода печати) правительство отклонило примерно 30 прошений от лиц, желавших издавать в Казани газеты на татарском языке³⁸. Хотя некоторые функции периодических изданий выполняли разрешенные с середины столетия татарские календари и альманахи, печатная информация о самых основных политических событиях оставалась недоступной напрямую подавляющему большинству поволжских татар, которые не умели читать по-русски. Учитывая это, неудивительно, что вплоть до начала XX века распространение дезинформации и ложных слухов (в частности, о гонениях на ислам) нередко вызывало волнения среди татар, как мы увидим далее.

Вскоре экономическое развитие страны также начало способствовать подобному возврату к подавлению и ассимиляции, которые теперь рядились в новые, национальные одежды. После того как в 60-х годах XIX века Россия начала присоединение к своим владениям среднеазиатских территорий, необходимость в татарах как торговых посредни-

ках постепенно отпала. Наступление же эпохи железных дорог привело к тому, что Казань потеряла свое доминирующее положение среди городов востока России, когда — по экономическим и географическим причинам — имперские власти приняли решение о строительстве Транссибирской железной дороги южнее, с пересечением Волги в районе Самары³⁹. В результате коммерческий потенциал региона заметно снизился, а русские купцы стали рассматривать татар как прямых конкурентов. Отношение к исламу как к законной религии в подобной ситуации ассоциировалось с совершенно неуместным поощрением экономического и культурного влияния татарского народа. Кроме того, Россия была очень заинтересована в потенциальной русификации Средней Азии, и, соответственно, «татаризация», ранее сопровождавшая российскую торговлю в этом регионе, стала представляться препятствием на пути данного процесса. В 1870 году генерал-губернатор Туркестана генерал К.П. фон Кауфман принял решение не распространять юрисдикцию Оренбургского муфтията на недавно завоеванные земли, опасаясь, что это может дать волжско-уральским татарам ненужное влияние в регионе, а в 1886 году татарам было запрещено приобретать недвижимость в Средней Азии⁴⁰.

«Официальная народность» оставалась (если не по названию, то по сути) постоянно повторяющимся мотивом в политической мысли России вплоть до падения царского режима. Как мы увидим далее, использование этой теории на практике нередко приводило к весьма противоречивым последствиям в отношении национальных меньшинств. Впрочем, она, во всяком случае, не была единственной теорией, связанной с определением русской национальной идентичности. Во времена идеологической борьбы в России за превосходство в общественно-политической мысли соперничали самые разные концепции империи — конфессиональные, административные, национальные, династические, культурные, политические, лингвистические и расовые (по отдельности и в различных сочетаниях). Некоторые из этих концепций с течением времени наслаивались друг на друга, хотя их интерпретация или применение могли изменяться, другие же появились позднее и еще не получили четкого определения. При этом, однако, их представители поддерживали различные точки зрения на сходство и различие людей, предъявляли различные требования к подданным империи и выстраивали различные версии исторического опыта и идентичности русского народа.

ВОЗВРАЩЕНИЕ МИССИЙ

Осенью 1827 года руководство Казанской епархии направило троих монахов в районы широкого распространения мусульманского отступничества, дав им задание понаблюдать за деятельностью приходских священников в отношении прихожан-инородцев и попытаться уговорить просителей остаться верными православной церкви. Полагаясь на переводчиков, к концу года священники сумели убедить большинство отступников подписать бумаги о том, что они остаются в лоне господствующей церкви⁴¹. Приходские священники, работа которых была признана неудовлетворительной, были переведены в места с чисто русским населением. Многие из оставшихся отступников подписали бумаги в течение следующего года, хотя в некоторых случаях миссионеры смогли убедить их пойти на это, только пригрозив заключением в монастырь или полицейским арестом⁴². Хотя в конечном итоге вернуться к православию согласились более двух тысяч просителей, даже сами миссионеры сомневались в искренности их послушания⁴³. Если отступничество выявило неэффективность обращения, произошедшего сто и более лет назад, то как теперь могла церковь ожидать исправления ситуации в течение нескольких месяцев? И действительно, как только миссионеры прекратили свою работу, многие просители вновь отступили от православия. Одновременно местное духовенство отметило интенсификацию отправления анимистических обрядов чувашскими и черемисскими крестьянами, включая тех, что числились православными. На некоторые жертвоприношения стали собираться тысячи верующих с весьма обширной территории. Статистика за 1828—1829 годы показывает, что половина инородцев-«христиан» в Казанской епархии продолжала практиковать ислам или анимистические религии⁴⁴.

В 1829 году архиепископ Казанский Филарет (Амфитеатров) представил в Святейший синод план по усилению влияния церкви на своих прихожан-инородцев. В этом плане предлагалось более широкое использование местных языков и переводов, особое внимание к обучению детей, увеличение количества приходских священников в населенных инородцами приходах и создание корпуса постоянно работающих миссионеров, обеспечивающих выполнение упомянутыми выше священниками своих обязанностей среди инородцев⁴⁵. В ответ на план Филарета Синод отрядил трех монахов-миссионеров для Казанской епархии и четырех — для Вятской (которая отделилась от Каза-

ни в 1829 году) с целью продолжать обращение местного населения в христианство и удерживать в лоне церкви потомков обращенных ранее. При этом была проигнорирована рекомендация Филарета относительно составления двухгодичной учебной программы для подготовки будущих миссионеров и приходских священников региона в казанских церковных школах. Подобное невнимание к подготовке будущих кадров должно было существенно понизить жизнеспособность новых миссий⁴⁶. Кроме того, как отмечали критики проводившейся политики, миссионеры слишком сильно зависели от государственного принуждения. Во время своего недолгого присутствия в каждой конкретной общине им нередко приходилось прибегать к помощи полиции — даже для того, чтобы просто собрать отступников-татар в одном месте и послушать проповедь. Впрочем, принуждение, конечно же, мало способствовало повышению уважения татар к православной церкви и ее учению⁴⁷.

В 1830 году государство также начало переселять наиболее злостных отступников в русские деревни. Если даже эта мера не заставляла их смириться с православием, в отдельных случаях приходилось прибегать к ссылке в Сибирь⁴⁸. Впрочем, у обеих стратегий были свои недостатки. Прежде всего для переселения татар подходило лишь незначительное количество деревень. Во-первых, эти деревни должны были находиться в собственности государства, потому что правительство не хотело полагаться на помещиков. Во-вторых, там не должны были жить староверы, чтобы новые поселенцы имели дело только с официальным православием. Кроме того, для поселенцев было необходимо достаточное количество земли. Наконец, при переселении большого количества отступников возложить такую ношу на одну деревню было невозможно, что приводило к чрезмерному давлению на Министерство государственных имуществ (МГИ). Что же касается Сибири, то власти очень скоро обнаружили, что в конечном итоге татары перестали возражать против переезда туда, и запугать их подобной перспективой стало невозможно⁴⁹. В 1848 году Казанская епархия и МГИ предложили альтернативу принудительному переселению. Это была так называемая «походная церковь». Священники должны были ненадолго останавливаться в отдельных проблемных деревнях и вести службу в отступивших от христианства общинах безвозмездно и с использованием местных языков. Впрочем, этой идее было не суждено доказать свою состоятельность, так как найти хотя бы относительно квалифицированного священника для походной церкви оказалось крайне сложно⁵⁰. К 1854 году от проекта постепенно отказались⁵¹.

Итак, предпринимавшиеся в первой половине XIX века попытки сдерживать мусульманское отступничество в большинстве своем оказались откровенно неудачными. Единственным крупным исключением было основание в 1842 году Казанской духовной академии, преподаватели которой довольно быстро предложили новую перспективную стратегию, которую мы рассмотрим в главе 2. Впрочем, массовые отпадения инородцев от православия в Поволжье случались практически каждое десятилетие вплоть до начала XX века. Как правило, этот процесс интенсифицировался, когда крестьяне ощущали какие-либо изменения в осуществлении государственно-властных функций — главным образом при смене монархов или при административных реформах, затрагивавших дела крестьян (прежде всего, конечно же, при освобождении государственных крестьян в 1865—1866 годах)⁵². Кроме того, отступничество стало приобретать тревожные масштабы в 40-х годах XIX века. До этого власти отмечали только возвращение крещеных чувашей и черемисов к своим традиционным религиям. Более того, между 1828 и 1836 годами в Казанской епархии было зафиксировано около 5000 новообращенных христиан из числа этих народов⁵³. Теперь же чувашские и черемисские общины стали переходить из христианства или «язычества» именно в ислам⁵⁴. Как стало очевидно, ислам оказался не только способен конкурировать с православием, но и проявил стремление к восстановлению положения, существовавшего ранее среди тюркских общин, которые некогда считали себя мусульманскими. Подобно христианству, это была экспансионистская религия, стремящаяся определять исторические судьбы менее «цивилизованных» политеистов и даже, возможно, идентичность Поволжского региона в целом. Заметив тесную связь между отступничеством от христианства и обращением в ислам, русское духовенство и чиновники стали меньше считаться с толерантным, регулятивным подходом к мусульманству и вернулись к попыткам искоренить эту религию, чтобы предотвратить рост ее влияния. В середине века нехристианские народы Поволжья столкнулись с более частым обвинением своих религий, с законодательными ограничениями относительно отправления культа и с принудительным обращением, хотя формально никто не отменял официально провозглашенной веротерпимости.

ЭТНИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ XIX ВЕКА

Хотя в широком смысле нас интересует вся восточная часть Российской империи, включая Сибирь и Среднюю Азию, большинство из тех институтов, событий и противоречий, которые мы будем исследовать подробно, относится прежде всего к восточным губерниям Европейской России — Казанской, Вятской, Симбирской, Самарской, Пермской, Уфимской и Оренбургской. Наш рассказ в первую очередь посвящен отношениям между русскими и пятью основными коренными народами этих губерний — волжскими (казанскими) татарами, чувашами, мордвой, черемисами (после 1917 года известными как марийцы) и вотяками (ныне известными как удмурты).

Исследование и изучение Восточной России в Петровскую и Екатерининскую эпохи привело к появлению постоянно увеличивавшегося количества различных способов классификации народов империи. Такие этнонимы, как «русские», «татары», «чувашаи», «черемисы», «вотьяки» и «мордва» (хотя большинство из них уже использовалось в документах и летописях еще со времени присоединения Поволжья), теперь стали рассматриваться как объективные, существенные, точные и взаимоисключающие обозначения, при помощи которых можно было надлежащим образом охарактеризовать определенного индивида⁵⁵. Расширяющееся использование этих понятий стало отражением смещения основного акцента с религии на язык, происхождение, место проживания, быт и самоназвания. При этом, однако, многие инородцы по-прежнему отводили основное место религии или, по крайней мере, рассматривали ее как аналог таких идентификационных признаков, как язык и этническая принадлежность. К примеру, принимая ислам, они начинали именовать себя не вотяками или чувашами, а «татарами», а после обращения в православие — «русскими» (к тому же во многих случаях обращение в новую религию сопровождалось и лингвистической татаризацией или русификацией). Хотя русские называли христиан, говоривших на татарском языке, «крещеными татарами», сами они именовали себя просто «крещеными». Даже татары-мусульмане не называли себя «татарами» вплоть до второй половины XIX века, предпочитая использовать такие наименования, как «мусульмане» или «булгары» (название первого мусульманского народа в Поволжье)⁵⁶.

В менее официальной обстановке русские продолжали использовать терминологию, не делавшую особых различий между коренными

народами. Чаще всего они именовали их словом «инородцы», которое вошло в моду именно в позднеимперский период. В XIX веке оно обычно использовалось для обозначения восточных (неевропейских) народов Российской империи⁵⁷. В Сибирском уложении 1822 года рассматриваемый термин был наделен более ограниченным юридическим (сословным) значением, относящимся к большинству народов, населявших земли за Уралом, а позднее — и к населению Средней Азии, покоренной русскими во второй половине того же столетия. Однако большинство интересующих нас народов в юридическом плане никогда не классифицировалось как «инородцы»: в общем и целом они принадлежали к тем же сословиям, что и русские⁵⁸. К концу XIX века слово «инородцы» (используемое и в юридическом, и в неюридическом смысле) практически утратило свой уничижительный оттенок и, как мы увидим, было принято и многими из тех, к кому его применяли.

ДЕМОГРАФИЯ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Согласно всероссийской переписи населения 1897 года, общее количество волжских татар в империи составляло примерно 1,8 млн (хотя нередко практически к той же этнической группе относили и еще 1,3 млн башкир, живших по соседству, к востоку от татар). Чувашей было приблизительно 844 тыс., мордвы — 1 млн, черемисов — 375 тыс., вотяков — 421 тыс.⁵⁹ Все эти народы в общей сложности составляли около 35% населения Среднего Поволжья, а остальные 65% были представлены русскими. Поскольку к концу XVIII века переселение русских в рассматриваемый регион стабилизировалось, упомянутая пропорция сохранялась практически неизменной на протяжении всего XIX века⁶⁰.

В демографическом отношении Казанская губерния считалась самой «инородческой» и наименее русской из всех губерний, входивших в состав интересующего нас региона. К 1795 году русские составляли приблизительно 40% местного населения, и подобная ситуация сохранялась вплоть до конца императорского периода⁶¹. В этом отношении Казанская губерния представляла собой нечто среднее между Европейской Россией и периферийными пограничными регионами и соответственно рассматривалась как наиболее подходящее место для выработки политики в отношении национальных меньшинств. В 1868 году, когда население всей Казанской губернии составляло 1,7 млн человек, приблизительно 42% ее жителей говорило преимущественно на рус-

ском или других славянских языках, немногим более 50% — на тюркских (татарском и чувашском) и около 8% — на финно-угорских (мордовском, черемисском и вотяком). Что касается религии, то в губернии проживало 72% православных, 27% мусульман и менее 1% «язычников» или анимистов⁶². По результатам переписи 1897 года пропорциональные соотношения оставались примерно теми же: из 2,2 млн жителей 887 тыс. (39%) были русскими, более 721 тыс. (32%) — татарами, 507 тыс. (22%) — чувашами и 124 тыс. (5%) — черемисами⁶³. В отношении религии перепись показала, что 68% населения губернии составляют православные, 31% — мусульмане и 0,6% — «язычники»⁶⁴. На протяжении всего интересующего нас периода большинство должностных лиц соглашалось с тем, что подобные цифры (основанные на юридической классификации, а не на этнографических наблюдениях или самоидентификации) значительно недооценивали практику фактического распространения нехристианских религий. Вплоть до конца XIX века статистики, работавшие в Казанской губернии, считали мусульманами только татар, хотя на самом деле значительное количество черемисов и чувашей также практиковало ислам⁶⁵. К 1897 году причисление мусульман и анимистов, отпавших от христианства, к православным стало встречаться в официальных документах несколько реже.

Этнический состав населения Казанской губернии значительно разнился в зависимости от уезда. Наиболее высокий процент русских был зафиксирован в двух из двенадцати уездов — Свияжском (77%) и Лаишевском (66%), расположенных недалеко от центра губернии. Меньше всего русских проживало в западной части — Цивильском (5%), Ядринском (12%) и Царевококшайском (13%) уездах. Чувашское население было сосредоточено на юго-западе (Ядринский уезд, 88%), а черемисское — на северо-западе (Царевококшайский уезд, 62%). Татары жили преимущественно в центральной и восточной части губернии — точно так же, как и русские. Наиболее значительное большинство татары составляли в расположенном на северо-востоке Мамадышском уезде (64%)⁶⁶. Количество вотяков и мордвы на территории губернии было весьма незначительным, хотя в соседних губерниях процент населения, относящегося к этим народам, был достаточно высок⁶⁷. В остальных уездах Казанской губернии было зафиксировано не только приблизительно равное соотношение русских и инородцев, но и их проживание в непосредственной близости друг от друга. Деревни, населенные представителями разных этнических групп, были скорес

разбросаны по губернии, чем сконцентрированы в определенных местах, и даже поселения со смешанным населением были вполне обычным явлением⁶⁸. Основную часть городского населения, как правило, составляли русские. В Казани, население которой в 1897 году составляло примерно 131 500 человек (более чем в два раза больше, чем в 60-х годах XIX века, хотя при этом Казань спустилась с шестого на тринадцатое место среди крупнейших городов империи⁶⁹), количество православных в 90-х годах XIX века, по оценкам специалистов, колебалось между 76 и 82%, а количество татар-мусульман — между 12 и 22%. При этом отмечалось, что процент мусульман в городе с середины столетия увеличился более чем в два раза — по причине ослабления ограничений на проживание татар⁷⁰.

ИНОРОДЦЫ В ПОВОЛЖСКОЙ ДЕРЕВНЕ

К финно-угорским народам Казанской губернии относились мордва, вотяки (удмурты) и черемисы (марийцы). Многие из них являлись подданными Казанского ханства и были покорены Российским государством в XVI веке (а те, кто жил к северу и западу от Казани, вероятно, даже ранее)⁷¹. В конце императорского периода эти народы все еще практически полностью жили в сельской местности и занимались сельским хозяйством, а также — в значительной мере — пчеловодством, животноводством, бурлачеством, охотой, рыболовством и ремеслами. Все они практиковали политеистические письменные религии, включая шаманизм, культ предков и принесение в жертву животных, и хотя степени вытеснения этих практик христианством у них были различными, российские этнографы и государственные служащие рассматривали всех их как прочно вступивших на путь русификации⁷².

К середине XIX века наиболее христианизированным и затронутым русификацией из коренных народов Поволжья считались мордвины (мордва). Большое количество мордвинов проживало в Самарской, Саратовской, Уфимской и Оренбургской, а также в Казанской губернии. Этнографы конца XIX века писали, что большинство мордовских мужчин и многие мордовские женщины в Казанской губернии владели русским языком. При этом многие говорили по-русски без акцента и даже порой уже не помнили родного языка. Кроме того, согласно тем же описаниям, по своей одежде, жилищам, методам ведения хозяйства и обычаям мордвина к концу XIX века стали практически неотличи-

мы от русских. Как следствие этого, в позднеимперский период они вызывали у российских властей меньше всего забот⁷³.

Что же касается наименее ассимилированного из финно-угорских народов (в религиозном смысле и во всех прочих отношениях), то таковым, по мнению большинства русских наблюдателей, были вотяки, которые в большинстве своем проживали в Вятской и в несколько меньшем числе — в Казанской и Пермской губерниях⁷⁴. Ранее вотяки жили неподалеку от Казани, но бегство преследуемых мусульман на северо-восток после русского завоевания заставило их отойти дальше в том же направлении. По данным этнографов, подобную тенденцию бегства в леса можно было приписать их относительно слабому знакомству с русской культурой⁷⁵. Впрочем, в XIX веке вотякам стало гораздо труднее сохранять свою изоляцию, так как русские широко распространились и в упомянутом выше регионе. При этом, однако, мнения специалистов относительно степени принятия вотяками христианства и отказа от традиционной анимистической религии разделились, поскольку в отправлявшихся ими обрядах нередко наблюдалось смешение элементов обеих религий. В главе 6 мы еще рассмотрим, как эта полемика была драматически обыграна в 90-х годах XIX века, когда группа вотяков была обвинена в совершении человеческого жертвоприношения — якобы в соответствии с древними обычаями.

Еще одним крупным финно-угорским народом Поволжья были черемисы, которых этнографы разделяли на две группы, говорившие на двух совершенно разных диалектах. Так называемые луговые, или равнинные, черемисы жили преимущественно в Казанской губернии, на левом, более низком берегу Волги и в соседней Вятской губернии. Это были обитатели лесов. Сельское хозяйство у них было развито слабо, скота они не держали и часто занимались рыболовством или бурлацким промыслом. Горные же черемисы обитали на противоположном, высоком берегу Волги. Сельское хозяйство у них было развито лучше, а жилища, одежда и обычаи испытали большее влияние русского населения⁷⁶.

Двумя основными тюркоязычными народами Среднего Поволжья были чуваши и татары. Чуваши жили преимущественно в Казанской, Симбирской, Самарской и Саратовской губерниях. Вплоть до середины XIX века их язык ошибочно считался относящимся к финно-угорской группе. Подобное недоразумение, возможно, было вызвано тем, что в чувашском языке действительно присутствуют финно-угорские элементы, а также тем, что в то время считалось, что тюркские наро-

ды обычно являются мусульманами. А 98% чувашей официально считались православными (т.е. их предки были крещены), и, даже если они на деле не практиковали православие, они гораздо чаще были анимистами, чем мусульманами. Впрочем, позднее этнографы и лингвисты обнаружили, что язык чувашей является преимущественно тюркским, с добавлением иранских, арабских и русских слов⁷⁷. Татары и чувашаи хотя и с некоторыми трудностями, но все же могли понимать друг друга. Кроме того, все больше этнографов стало обращать внимание на то, что традиционная чувашская религия отличалась от верований финно-угорских народов. Чувашаи практиковали дуалистическую религию (с разделением божеств на добрых и злых), которая, по мнению некоторых ученых, косвенно вела свое происхождение от зороастризма. К XIX веку миссионерская деятельность русских, а также близость как к русским, так и татарам привели к проникновению в эту изначальную религию православных и исламских элементов (причем, как обнаружили миссионеры, число последних постепенно увеличивалось)⁷⁸.

По имеющимся сведениям, чувашские крестьяне были одними из самых искусных земледельцев региона и отличались сравнительно высоким уровнем жизни. Кроме того, чувашаи были самым урбанизированным из национальных меньшинств Поволжья после татар. Православные чувашаи имели больше возможностей получить образование, чем представители финно-угорских народностей, а к 1870 году некоторые чувашаи уже служили низшими чиновниками в государственных учреждениях⁷⁹. Однако в своих воспоминаниях о Симбирске 70-х годов XIX века чувашский педагог Иван Яковлев упоминает о беспричинных оскорблениях и агрессии в адрес чувашей на национальной почве со стороны русских. Местная поговорка гласила: «Только ленивый чуваша не обидит»⁸⁰.

Наконец, что касается татар, то одним из основных факторов, которые отличали их от остальных народов Поволжья, было то, что они исповедовали ислам суннитского толка. Русским были хорошо известны черты, делавшие ислам вполне сравнимым с христианством по силе: наличие Священного Писания и религиозно-богословской литературы, всемирное распространение и традиция организованного обучения. Они знали, что ислам требовал необычайной преданности от своих приверженцев и что мусульман, живших на Волге, всегда было гораздо труднее обратить в христианство, чем анимистов. Миссионеров нередко раздражала статистика по количеству мусульман в регионе. К примеру, в 60—80-х годах XIX века в Казанской губернии на душу на-



Апанаяевская мечеть в Казани, построенная в 1768—1771 гг.
Публикуется с разрешения ЦМТ

селения приходилось в два раза больше мечетей, чем православных церквей, и на более чем 50% больше мусульманского духовенства (мулл), чем православных священников⁸¹.

Если при описании инородцев-христиан или анимистов русские чиновники и этнографы нередко использовали снисходительный или ласковый тон, то в описаниях татар подчас были заметны страх и отвращение. Татарская деревня обычно описывалась как таинственное и угрожающее место: запутанные улицы, дома с окнами, выходящими во внутренний двор, а не на улицу, стаи бродячих собак. Один инспектор народных училищ, посетивший ряд мусульманских деревень в Симбирской губернии в 1893 году, писал: «Я чувствовал себя путешественником как бы в далекой чужой стороне, где в селениях вовсе нет христи-

анских храмов и виднеются лишь угрюмые минареты татарских мечетей, где улицы тесны и неправильны... где людей можно видеть только в особенных, своеобразных костюмах и где, наконец, ни звука русского, а слышится только незнакомая речь совсем чужого племени»⁸².

Татарских крестьян подчас было несложно отличить как от русских, так и от других инородцев по их одежде и ухоженному внешнему виду⁸³. И наоборот, обличье и одежда русских тоже имели в Поволжье особое значение в качестве элементов этнической и религиозной идентичности. Так, татарские мужчины брили усы и бороду и стриглись почти налысо, тогда как русские крестьяне обычно носили бороду и длинные волосы. Русские мужчины, как правило, подпоясывали свои рубахи на талии, а татары носили более длинные рубахи и никогда не подпоясывали их⁸⁴. Для русских миссионеров подобные черты имели очень большое значение, являясь своеобразными индикаторами приближающегося отпадения инородцев-христиан, которое они рассматривали как аналог татаризации в сфере культуры⁸⁵. Кроме того, по сообщениям миссионеров, православные инородцы, собиравшиеся отказаться от христианства, нередко начинали пересыпать свою речь татарскими словечками и считать священным днем пятницу. Впрочем, в местной крестьянской среде культурные заимствования между мусульманами и христианами далеко не всегда представляли собой проявление религиозного взаимовлияния. Так, например, в некоторых деревнях русские принимали участие в татарских светских праздниках — таких как сабантуй, отмечающийся в начале посевного сезона. И наоборот, в некоторых татарских общинах светские праздники справлялись одновременно с православными церковными праздниками, таких, как татар также привлекали традиционно приуроченные к этим дням различные ярмарки и торжища⁸⁶.

Вряд ли можно обоснованно говорить о том, что многие татарские и русские крестьяне знали язык друг друга. Впрочем, выучить русский язык татар порой заставляла военная служба. Те, кто уже знал арабский, учили русский без особого труда и в результате могли служить в гораздо лучших условиях, чем неграмотные русские рекруты⁸⁷. Башкирский тюрок-колог Зеки Велиди (Тоган) рассказывал, что его отец, уроженец Уфимской губернии, из-за незнания языка испытал немало трудностей во время службы в армии и пообещал себе, что если у него будет сын, то он обязательно даст ему возможность выучить русский. При этом, однако, он не хотел, чтобы его будущий сын учился в русской школе: ходили слухи, что русские пытались обратить таких учеников в христианство⁸⁸.

Особое распространение подобный страх принуждения к принятию другой религии имел среди татарских крестьян Казанской губернии, где деятельность миссионеров традиционно была наиболее агрессивной. Как мы еще увидим, православное духовенство и в XIX век все еще оказывало давление на мусульман, а русские чиновники накладывали множество ограничений на исламские обряды, и в частности — на функционирование религиозных школ. Впрочем, всего этого татары обычно боялись меньше, чем насильственного, массового обращения в православие по царскому указу. Несомненно, сильное влияние на татар в данном случае оказывала их коллективная историческая память о прошедших столетиях. Чисто административные инициативы Российского государства нередко вызывали подозрение и панику в связи с якобы предстоящим принудительным крещением. Когда же татарские крестьяне впадали в панику, их страхи вполне могли стать реальностью, поскольку в подобном случае российские власти начинали рассматривать их как «мусульманских фанатиков» и, соответственно, применять против них еще больше ограничений религиозного и иного характера.

Наиболее печальный случай подобного рода произошел во время Русско-турецкой войны 1877—1878 годов. В декабре 1877 года Казанское губернское земство издало составленную без всякой задней мысли инструкцию о строительстве колоколен для оповещения населения о пожарах и бурях. В этом распоряжении упоминалось о возможности пристройки подобных сооружений к церквям, что породило среди мусульман ложный слух о том, что правительство собралось навязать их общинам строительство церквей⁸⁹. В результате в ряде татарских деревень вспыхнули бунты. Татары нападали на местных чиновников, полицейских и даже пригрозили физическим насилием одному мулле, который пытался призвать татар к соблюдению закона. В некоторых волостных управах были уничтожены все бумаги. В одной из деревень русские жаловались, что татары били их, оскорбляли и угрожали смертью, вынудив на время покинуть свои дома. Вместо того чтобы разобраться с путаницей относительно распоряжений земства путем разъяснений, губернатор Н.Я. Скарятин приказал татарским крестьянам собраться у здания волостного правления и, ссылаясь на чрезвычайные меры, встретил их с воинским контингентом в количестве 500 человек. Согласно показаниям девяти татарских крестьян, которые позднее выдвинули против Скарятиня уголовные обвинения, губернатор и его солдаты бросились на толпу, состоявшую примерно из тысячи татар,

размахивая нагайками и нанося удары шпицрутенами в лицо и грудь. Кроме того, солдаты отбирали у местных крестьян деньги, продукты и скот⁹⁰.

Правительствующий сенат оправдал Скарятину, заявив, что его вмешательство при содействии войск было необходимо в сложившихся обстоятельствах. Все русские свидетели в своих показаниях Сенату отметили, что инцидент был полностью спровоцирован татарами, и никто не подтвердил сообщений татарских истцов об оскорблениях и насилии против них⁹¹. Хотя подобный инцидент был скорее исключением в местных межэтнических отношениях, он показывает, насколько определенные обстоятельства помогали раздувать тлевшие многовековые подозрения татар относительно планов царского правительства, касающихся уничтожения их культуры, — особенно в отсутствие надежных источников соответствующей информации для татароязычного населения. Вывешивание флага русского Красного Креста во время войны также провоцировало мусульман на бунты: они считали этот флаг символом агрессивного христианства⁹². Кроме того, в их глазах сбор информации о религиозной принадлежности во время переписи населения 1897 года был прелюдией к массовому обращению в христианство — и уже в 1895 году приготовления к переписи привели к волнениям в регионе⁹³.

Как уже упоминалось выше, некоторое число так называемых «татар» было формально обращено в православие в XVII и XVIII веках. Их потомки в церковных документах именовались крещеными татарами, однако сами они называли себя просто «кряшенами»⁹⁴. Мусульмане часто относились к кряшенам с презрением, так как те говорили практически на том же языке, что и татары-мусульмане (возможно, с несколько меньшим количеством иранских и арабских слов — из-за исторических отличий), но при этом исповедовали «русскую» религию. Поскольку новообращенных обычно крестили не целыми деревнями, а отдельными семьями, к XIX веку многие из них по-прежнему жили в мусульманских общинах или вблизи них. Обычно их уровень жизни был ниже, чем у татар, и кряшены нередко находились в экономической зависимости от них (миссионеров особенно волновала работа крещеных татар, связанная с шитьем типично мусульманской одежды — к примеру, тюбетеек) и, соответственно, были особенно подвержены вероотступническим настроениям⁹⁵.

Хотя русские относились к кряшенам с определенной симпатией, многие считали их людьми жалкими и не имеющими прочного само-

сознания или самоуважения. По сообщениям миссионеров, поскольку крещены были преимущественно крестьянами и ремесленниками, они всегда считали, что русские ставят их ниже татар-мусульман. Престиж влиятельных мусульман (духовенства, купцов и т.д.), как полагали миссионеры, подчас заставлял крещеных стыдиться своей религии и подталкивал их к отказу от нее. Визит в крещенскую деревню в первые годы XIX века произвел «весьма необычное впечатление» на писателя Сергея Аксакова: «И мужчины и женщины одевались и говорили по-русски; но на всей их наружности лежал отпечаток чего-то печального и сурового, чего-то потерянного, бесприютного и беспорядочного; и платье на них сидело как-то не так, и какая-то робость была видна во всех движениях; они жили очень бедно, тогда как вокруг и татарские, и русские, и мордовские, и чувашские деревни жили зажиточно. Мой дядька Евсеич знал прежде эту деревню и знал таких же перекрещенцев в других деревнях. Он говорил мне, что они все на один лад и все бедны: от своего отстали, а к нашему не пристали...»

Поговорив с некоторыми крещенами, Аксаков выяснил, что многие из них думали, что их предки приняли православие и покинули свои мусульманские общины для того, чтобы избежать телесных наказаний и ссылки в Сибирь за какие-то преступления. Они верили, что за неверность Мухаммед обрек их на жизнь в бедности⁹⁶.

ЖИЗНЬ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ ГОРОДЕ

Основную информацию о взаимоотношениях между русскими и игородцами в период заката Российской империи мы получаем из сочинений миссионеров, этнографов и педагогов. Отдельные случайные наблюдения — обычно о взаимодействии между русскими и татарами в Казани — можно найти и в произведениях, созданных русскими интеллигентами, в источниках, напрямую (а подчас и вообще) не связанных с теми противоречиями идентичности, которые описываются в данном разделе. Эти источники помогают нам понять ту обстановку, в которой происходили многие события и в которой жили и работали ключевые действующие лица рассматриваемых процессов. Однако нельзя сказать, что в них содержатся некие четкие и простые истины о преобладающем характере взаимодействий между двумя народами.

В целом городские сообщества русских и татар имели много общего. В отличие от прочих нерусских народов, представители которых в

основном были крестьянами, у татар имелись аналоги большинства сословных и социальных групп русского общества, разве что за исключением дворянства. Впрочем, религиозные и культурные различия нередко превращали подобное сходство в источник недоумения или даже враждебности. Поскольку татары очень редко принимали православие, церковные и государственные служащие постоянно жаловались, что за более чем 300 лет русского подданства они практически не интегрировались в российское общество. Присутствие татар в составе городских элит бросало вызов широко распространенным в среде русских представлениям о том, что «цивилизация» невозможна вне христианства и что самыми развитыми народами империи были европейские народы. В силу этого многие русские демонизировали татар-мусульман или просто избегали их.

Попытки не обращать внимания на присутствие мусульман или преуменьшить его значение очень часто заметны в сочинениях русских авторов, занимавшихся изучением Казани с точки зрения этнического состава местного населения или работавших в направлении культурной интеграции национальных меньшинств. У подобных церковных, бюрократических или академических деятелей упомянутые стратегии преодоления время от времени проявлялись в профессиональной жизни, в результате чего мы имеем документальные и построенные на отдельных примерах свидетельства относительно интересующей нас ситуации. При этом нам стоит задаться и вопросом о том, можно ли отметить реакцию избегания в повседневной жизни более широкого круга русских в Казанской губернии — другими словами, о том, были ли представления миссионеров, педагогов и этнографов типичными для городского сообщества в целом или все-таки они являлись скорее исключением в интересующем нас отношении. Хотя недостаток документов относительно «повседневных» взаимоотношений между русскими и татарами делает этот вопрос весьма сложным, мы можем (с определенной осторожностью, поскольку здесь еще необходимо провести дополнительные исследования) попытаться рассмотреть этот недостаток как самостоятельное свидетельство. Хотя русские в Казани не могли полностью отказаться от контактов с мусульманами по причине того, что в руках татар в значительной степени находилась мелкая торговля и сфера услуг, определенные структурные условия помогали сохранить эти контакты весьма поверхностными и, соответственно, способствовали тому, что они практически не отразились в исторических источниках. К этим условиям относились: традиции раздельного про-



Татарская купеческая семья, XIX в. Публикуется с разрешения ЦМТ

живания и управления, недостаточное количество русских и татар, хорошо знающих язык друг друга, наложенные на мусульманских женщин ограничения относительно появления в общественных местах и — что очень важно для историка — изоляция татар от светской печатной культуры. В русских газетах и журналах довольно редко появлялись сообщения о татарских делах, а выпуск собственно татарских периодических изданий, как мы уже увидели, был разрешен лишь в 1905 году.

Социальное смешение русских и татар, вероятно, было более распространено в среде менее привилегированных и менее образованных слоев. Каждую весну в Казани, когда Волга выходила из берегов и заполняла озеро Кабан и канал Булак, русские и татарские простолюдины устраивали длившуюся целый месяц совместную ремесленную ярмарку, а также общественные гулянья по набережным канала. Хотя дворянин Сергей Аксаков описывал рассматриваемое место как «грязное и гадкое», о самом упомянутом событии он писал не без симпатии: «Вид такого чисто-народного торгового гулянья, куда аристократия Казани приезжает только полюбоваться на толпу, — смесь одежды татарских и русских, городских и деревенских, очень живописны»⁹⁷. В 1808—1809 годах казанский губернатор предписал русским дворянам и купцам нанять на время Масленицы татарских лошадей и экипажи, чтобы по-

мочь местным татарам выплатить налоги, и это стало еще одной ежегодной традицией⁹⁸.

В 1854 году, после ликвидации отдельной татарской ратуши, границы татарских кварталов начали размываться. Татары получили право жить везде — в том числе переезжать в Казань из сельской местности⁹⁹. При этом и русская беднота могла жить в татарских кварталах: в частности, в одном из них некоторое время жила семья будущего оперного певца Федора Шаляпина. Эти люди вполне могли перенимать некоторые элементы татарской культуры и языка (например, ругательства, которые, по воспоминаниям Шаляпина, использовал его отец). Русские и татарские мальчики нередко проводили вместе свободное время, хотя в их играх иногда проявлялась и агрессия в виде организованных драк с разделением по этническому признаку. Зимой подобные кулачные бои проходили на льду замерзшего озера Кабан, которое отделяло татарские кварталы от русской части Казани. Как Аксаков, так и Шаляпин описывали этот обычай в воспоминаниях о своей юности в Казани, хотя эти периоды разделяло без малого 80 лет. Бои подчинялись определенным правилам и ограничениям и обычно заканчивались тем, что победившая сторона гналась за противником до дома. Согласно Аксакову, когда татары гнались за русскими до их домов, в драку иногда вступали русские женщины, дети и старики. Периодически бои могли перерастать в серьезные акты насилия. Так, в 50-х годах XIX века английский путешественник Эдвард Турнерелли писал о том, что они «редко заканчивались без кровопролития», но при этом сообщал, что, к счастью, подобные столкновения происходили нечасто. При этом, однако, Шаляпин вспоминал, что с 1886 года драки стали настолько жестокими, что местные власти были вынуждены официально запретить их¹⁰⁰.

К концу 1870-х, когда война между Россией и Турцией уже представлялась неизбежной, соперничество между христианами и мусульманами стало еще более ощутимым. Так, в 1876 году этнограф-любитель Е.Т. Соловьев сообщал, что подобная напряженность была особенно заметна среди местных крестьян и мещан. Споры между симпатизирующими Османской империи татарами и патриотически настроенными русскими и клеветнические обвинения в адрес друг друга часто перерастали в физическое насилие. В банях «русские замечали, что они перережут всех турок; а татары отвечали, что они русских не только будут резать, но и жарить». Противоборствующие стороны атаковали друг друга кипящей водой, кулаками «и всем, что только может попасть

под руку»¹⁰¹. Когда Россия в 1877 году действительно объявила войну Турции, русское население Казани активно поддержало это событие как защиту христианства от ислама, а татары стали подозревать, что в случае победы Российское государство начнет обращать в христианство всех мусульман на своей территории. Периодические крещения татар в городе действительно вызывали вспышки насилия даже в мирное время, однако при этом в городе не происходило ничего подобного массовым волнениям, охватившим в 1877 году Казанскую губернию.

Среди промышленных рабочих было не очень много татар. Согласно одному источнику, в 1900 году на территории нынешнего Татарстана (границы которого несколько отличаются от границ Казанской губернии) проживало от 20 до 22 тыс. промышленных рабочих (причем около 16 тыс. трудилось на «предприятиях» с количеством работников менее 15 человек). Из них лишь 3,5—4 тыс. были татарами, что было существенно ниже доли татар в регионе в целом. Татарские рабочие в большей степени, чем русские, стремились остаться поближе к дому и покидали свои села только для сезонных заработков. «Оседлые» татары-пролетарии в губернии трудились только в бумажной, текстильной и кожевенной промышленности, на химическом заводе, в типографиях Казани и на строительстве речных судов¹⁰². Поэтому татарские рабочие не играли значительной роли в революционных выступлениях 1905 и 1917 годов, и (несмотря на дежурные утверждения об обратном в советской литературе) революционное движение в регионе, судя по всему, едва ли было этнически смешанным в сколько-либо существенной мере.

Среди представителей более образованной и привилегированной прослойки русско-татарские отношения, как нам представляется, были более поверхностными и менее конфликтными — возможно, благодаря самому характеру буржуазной и аристократической жизни. В 50-х годах XIX века уже упомянутый нами Турнерелли отмечал, что «многие татары сумели настолько преодолеть свои национальные и религиозные предрассудки, что стали нередко появляться в местах увеселения русских — в театрах, на маскарадах и т.д. и т.п. Хотя женщинам не разрешалось принимать участие в увеселительных мероприятиях, они тем не менее нередко присутствовали на народных гуляниях, проходивших в Казани весной... При этом, однако, они смотрели на все происходящее со стороны, из своих сапей, с головами, покрытыми платками, и т.п.»¹⁰³.

В 1870 году этнограф А.Ф. Риттих писал, что татарские женщины начали появляться в театрах, на светских мероприятиях и на официаль-

ных балах¹⁰⁴. Впрочем, когда географ Г.Н. Потанин в 1876 году посетил Казань, он ужаснулся тому, как был перестроен местный театр после пожара: «Прежде в театре были особые ложи для татар с занавесками, ныне они уничтожены. Думала ли театральная дирекция, что татары будут ездить и в открытые ложи, или она равнодушно смотрит на вопрос: будут или не будут они ездить. Театр, без сомнения, был всегда одним из средств привлечения татар к европейским идеям»¹⁰⁵.

Несколько отличающаяся от большинства своих соплеменников прослойка татар-мусульман все же смогла в значительной степени интегрироваться в русскую жизнь. Ритгиз в 1870 году отмечал, что некоторые татары, занимавшие бюрократические должности в Казани, надевали костюмы европейского образца, тогда как торговцы по-прежнему носили «национальную» одежду. Татары, работавшие прислугой в домах русских, нередко перенимали русские обычаи, одежду и еду, чтобы лишний раз заверить нанимателей в своей верности. Многие наборщики в русских типографиях были татарами, хорошо говорившими по-русски. По имеющимся у нас данным, в 1870 году православная епархиальная газета набиралась мусульманином¹⁰⁶.

Еще одним результатом проведенной в 1854 году административной унификации города стало постепенное размывание границ между русской и татарской коммерческой элитой, хотя, как уже упоминалось, это, в свою очередь, привело к усилению межэтнической конкуренции. Основанное в 1866 году купеческое собрание представляло собой учреждение, в состав которого входили представители обоих народов, а предложение об основании Казанской биржи, которое было реализовано в 1867 году, по имеющимся сведениям, было впервые внесено татарским предпринимателем¹⁰⁷. Татарские дельцы продолжали процветать, особенно в кожевенной, текстильной и меховой промышленности. На рубеже веков они владели третью всех фабрик Казани (хотя в основном это были небольшие предприятия) и входили в состав правлений ряда крупнейших казанских банков¹⁰⁸. К тому времени татары также могли назначаться и в общие органы городского самоуправления. В 1870—1892 годах количество депутатов-нехристиан в Казанской городской думе было ограничено одной третью (24 места из 72), причем в их составе существовало разделение на три курии в соответствии с имущественным цензом. В 1892 году рассматриваемая доля была снижена до 1/3 (16 из 80 депутатов). При этом татарские элиты, имевшие право голоса, обладали на выборах в городскую думу гораздо большей властью, чем можно было бы ожидать при подобных ограничениях.

Хотя они составляли всего лишь около 15% лиц с правом голоса, их участие в выборах и организация были существенно выше, чем у русских (возможно, по причинам культурной самозащиты)¹⁰⁹. В результате русские кандидаты, для того чтобы победить на выборах, нередко нуждались в татарских голосах. Впрочем, подобная опора на поддержку татар никоим образом не гарантировала, что российское общество в целом будет относиться к татарам с благосклонностью или уважением. Несмотря на то что казанские татары делили с русскими одно пространство и одни учреждения, они по-прежнему воспринимались, говоря словами разочарованного русского учителя в 1890 году, как «мир совсем особый, с своими интересами — религиозными, умственными, коммерческими»¹¹⁰.

Хотя многие русские держались от татар на расстоянии и считали ислам запретной темой, существовали, конечно же, и исключения из этого правила. Так, меньшевик Юрий Денике, сын судьи из Казанской губернии, рассказал в позднейшем интервью о следующей семейной легенде. Вскоре после того, как его родители поженились (что произошло около 1870 года), «они шли оба вместе по улице... и навстречу им шел мулла, татарский священник; он на них посмотрел и так тронут был, что остановился и благословил их по-мусульмански. И вот семейная легенда была, что вот добавочное мусульманское благословение способствовало семейному счастью». Впрочем, «позитивная валентность», приписанная этому событию, в добавление к его редкости и неожиданности, могла быть характерна лишь для семьи Денике. Его двоюродная сестра была замужем за представителем одной из наиболее влиятельных либеральных татарских семей Казани, и сам Денике приписывал свою собственную популярность среди молодых татарских активистов во время Октябрьской революции именно этому факту. Тем не менее Денике вспоминал, что во время революции его «спрятали в татарской части города, которую люди из русской части города совершенно не знали... Они вообще не знали, где там можно искать? Они и сунуться туда боялись!»¹¹¹

В конце XIX — начале XX века либерализация в сфере религии сделала возможным более широкое взаимодействие между татарами и русскими. Так, Заки Велиди, преподававший историю тюркских народов и арабскую литературу в Касимовском медресе с 1909 по 1911 год (преподавание этих предметов было разрешено после реформы), жил в русской семье. Оставленное им описание взаимоотношений с этой семьей демонстрирует неоднозначную смесь дружелюбия и отчуж-

денности. «Все члены семьи Шалыгиных относились ко мне доброжелательно. Но разность вероисповедания так или иначе ограничивала наши дружеские отношения. Я не пил вино, и они никогда мне его не предлагали»¹¹². При этом, однако, они ввели Велиди в круг своих знакомых, хорошо образованных русских людей.

Столь же неясной в этих отношениях представляется и граница между шутливостью и враждебностью. «Подшучивая надо мной, — вспоминает Велиди, — они старались подsunуть мне свинину, но из этого ничего не вышло. Мне тоже казалось, что обманываю их, угощая присланной из аула кониной, выдавая ее за гусятину. Но потом выяснилось, что, они прекрасно знали, что именно сли... Я жил в той семье два года, был со всеми в дружбе»¹¹³. Велиди жил в одной комнате с сыном Шалыгиных и часто вел с ним философские разговоры. Они оба довольно скептически относились к религии, и Велиди вспоминал: «Мы часто говорили, что, если бы не груз религиозных традиций, унаследованных нами от предков, между нами не было бы и тени некоторой духовной отчужденности»¹¹⁴.

Впрочем, отчужденность все же существовала, даже в их необычных взаимоотношениях. Хотя отношения между христианами и мусульманами в Казани в целом не были открыто враждебными, в их основе все же, судя по всему, лежала существенная напряженность. Другими словами, обратной стороной неофициальной религиозной и культурной терпимости нередко было стремление отдалиться и избегать друг друга¹¹⁵. Как мы еще увидим, русско-татарская антипатия не только задавала тон в политике, напрямую направленной на мусульман, но и проникла практически во все дискуссии об инородцах-христианах и анимистах в рассматриваемом регионе Российской империи.

ГЛАВА 2

Н.И. ИЛЬМИНСКИЙ И ВОЗРОЖДЕНИЕ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИЙ

В 1867 году архиепископ Казанский организовал ряд встреч духовенства своей епархии для обсуждения задач обращения в православие инородцев, практиковавших ислам или традиционные религии, — с целью постараться приблизить их к русскому народу. По завершении этих встреч он обобщил сделанные предложения. Так, один священник говорил о том, что «никакой пользы не будет от пастырских назиданий до тех пор, пока гражданское начальство не принудит силой инородцев изменить свой домашний быт и переделать его на русский строй». Другие предлагали ввести обязательные смешанные браки между русскими и представителями других народов. Третьи считали, что следует запретить продажу инородцам определенных типов посуды, «так как причиной отчуждения русских от инородцев служит их неряшество, потому что они варят пищу и моют белье в одних и тех же котлах». Четвертые рекомендовали прескратить торговлю живыми гусями и утками на базарах, поскольку, по крайней мере, один местный народ, чуваши, приносил этих птиц в жертву. Пятые призывали к насильственному переселению крещеных инородцев в русские общины, а язычников и мусульман — в отдаленные районы страны. Как можно заметить, совсем немногое в этих рекомендациях прямо касалось вопросов веры и духовности¹.

Миссионер и преподаватель «противо-мусульманских предметов» в Казанской духовной академии М.А. Машанов в 1892 году описал рассматриваемые встречи в своей истории казанского церковного миссионерского общества — Братства св. Гурия. Впрочем, помимо 25-летнего юбилея этой организации для возвращения к упомянутым событиям был и еще один важный повод — недавняя смерть Н.И. Ильминского. Хотя Ильминский был мирянином, он являлся основателем Братства св. Гурия, предшественником Машанова в его должности в академии

и одним из самых известных миссионеров в русской истории. «Так мало священники были подготовлены к просветительной деятельности среди инородцев при открытии Братства, — писал Машанов. — В настоящее время, после 25-летней деятельности Братства, когда методы его воздействия на инородцев укоренились и принесли уже благие плоды, едва ли можно услышать хоть от одного священника мнение, подобное указанным, выраженным во время оно целыми съездами»².

Кроме того, в 1892 году отмечалось пятидесятилетие со дня основания Казанской духовной академии, которой Братство св. Гурия было косвенно обязано своим существованием. За 25 лет до основания Братства академия стала инкубатором новых стратегий по обращению народов востока империи в христианство. Она была открыта в 1842 году именно для того, чтобы стимулировать возобновление русской миссионерской деятельности в период назревшего кризиса православия, который особенно остро ощущался в Поволжье. Вскоре после этого в академии возникло два подхода. Хотя оба во многом были основаны на исторических прецедентах, они одновременно претендовали на некоторую прогрессивность по сравнению с существовавшими ранее в России практиками обращения в христианство. Представители обоих подходов заявили претензии на техническое превосходство, поскольку превратили процесс обращения в особую науку, опирающуюся на четко разработанные методы исследования, а также на превосходство моральное, так как ставили духовность превыше всего, не признавая никаких компромиссов в этом вопросе.

Важным вкладом первого из рассматриваемых подходов в дело распространения христианства было внедрение практики богословских диспутов, основным защитником которой был профессор духовной академии Е.А. Малов. Будучи специалистом по коранической и исламской богословской литературе и одновременно священником, Малов устраивал встречи с мусульманами, в ходе которых пытался рациональными средствами убедить их в превосходстве христианства над их исконной религией и побудить к обращению в православие. Второй же из зародившихся в Казанской академии подходов, основоположником которого был Н.И. Ильминский, был основан на использовании местных языков и местных учителей для передачи основных принципов христианства детям, не понимавшим русского языка. Ильминский основал и стимулировал основание сотен школ, в которых применялся данный метод. Его работа оказала огромное влияние на жизнь духовенства и прихожан восточных губерний и областей России. Под руковод-

ством Ильминского был осуществлен перевод Священного Писания и православной богословской литературы на более чем десяток языков, многие из которых до этого даже не имели письменности³.

КАЗАНСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Основание (точнее — повторное основание) Казанской духовной академии в 1842 году было еще одной попыткой православной церкви противостоять отпадению татар и прочих народов Поволжья от христианства — и в конечном счете эта попытка оказалась наиболее многообещающей. До конца XVIII века в России существовало всего две духовных академии — в Киеве и в Москве. В 1798 году император Павел I создал третью, реформировав Казанскую семинарию, и основал четвертую — в Санкт-Петербурге. Каждая из этих четырех академий должна была выступать в качестве центра учебного округа, подчиненного Святейшему синоду. В сферу ответственности Казани при этом входила восточная часть Российской империи — семинарии в Нижнем Новгороде, Тамбове, Вятке, Астрахани, Тобольске и Иркутске.

В теории в каждую академию должны были принимать лучших студентов семинарий, входивших в ее компетенцию. Выпускники академий должны были становиться преподавателями семинарий, епископами и чиновниками Святейшего синода. Однако в первом десятилетии XIX века один из комитетов Синода обратил внимание на то, что функции академий, семинарий и церковно-приходских школ во многом дублируют друг друга, и принял соответствующее решение о переустройстве академий и подчинявшихся им округов. Казанская академия оказалась последней в очереди на реформирование и (вероятно, вследствие финансовых трудностей), вместо того чтобы быть преобразованной подобно остальным академиям, была превращена обратно в семинарию, поставленную под контроль Московской духовной академии. К тому моменту казанские богословы уже довольно далеко продвинулись в реализации своего проекта по переводу православной литературы на языки коренных народов Поволжья, но благодаря основанию казанского отделения Российского библейского общества (под опекой Британского зарубежного библейского общества) ликвидация академии не послужила препятствием их работе⁴.

Чрезмерно увеличенный московский учебно-церковный округ оказался весьма громоздким. В период с 1818 по 1842 год окружные

инспекторса смогли посетить целый ряд восточных семинарий лишь один раз, а до двух сибирских вообще не добрались. Вакантные преподавательские должности в отдаленных семинариях занимались с огромными задержками, причем выпускники Московской академии в подобных случаях чаще всего оказывались недовольны подобными назначениями в места, столь отдаленные от их дома. Кроме того, начальство Московской академии не могло или не желало вникать в этно-религиозное многообразие Восточной России. Например, если в Казанской академии преподавался татарский язык, то в Москве никогда не утруждали себя изучением языков других этнических групп⁵.

В силу всего перечисленного, церковное начальство вскоре посчитало необходимым вновь сосредоточить значительную часть своих ресурсов в Казани. В 1842 году обер-прокурор Синода Н.А. Протасов сообщил казанскому архиепископу о планах по «учреждению в Казани особой духовной академии, дабы сблизить и облегчить сношения отдаленных семинарий и при том иметь более средств к лучшему за ними надзору». При этом Протасов планировал не лишать Казань семинарии, а основать академию как отдельное учреждение. Место для нее было выбрано на восточной окраине города, на Сибирском тракте — дороге, по которой российские чиновники, ссыльные и арстанты отправлялись в глубины Азии⁶.

Учебная программа новой академии должна была соответствовать значимости ее расположения. «Как сверх предметов, назначенных уставом [1814 года] для духовных академий, — предписывал Синод в 1842 году, — в казанской академии представляется нужным учредить со временем особые кафедры для преподавания языков, употребляемых языческими народами в сибирских и других епархиях Казанского округа»⁷. Определить, какие именно это будут языки, должно было начальство новой академии.

Проведя ряд консультаций с семинариями нового округа, руководство Казанской духовной академии в 1844 году решило дать своим слушателям возможность изучать четыре языка коренных нерусских народов: татарский (на котором говорили в самой Казани и ее окрестностях, который был очень близок тюркским языкам Урала и Сибири и уже изучался в ряде российских семинарий и религиозных школ), арабский — священный язык ислама и источник многих слов в тюркских языках, монгольский — широко распространенный в Сибири и являвшийся языком многих буддийских текстов, и калмыцкий — родственный монгольскому и уже изучавшийся в Астраханской семинарии. Изуче-



Казанская еврейская академия. Публикуется с разрешения ЦМТ

ние этих языков должно было осуществляться на добровольных началах, однако студенты, выбравшие их, освобождались от необходимости изучать древнееврейский, французский и немецкий⁸. Поскольку академия не могла быстро найти преподавателей упомянутых выше языков, ее студенты на основании специальной договоренности начали посещать соответствующие занятия в Казанском университете. Когда же выяснилось, что студенты академии недостаточно подготовлены к этим занятиям, университетские профессора А.В. Попов (преподаватель калмыцкого языка) и А.К. Казем-Бек (преподаватель татарского и арабского) предложили вести специальные занятия непосредственно в академии⁹.

Попов и Казем-Бек преподавали в академии с начала 1845-го по средину 1846 года. Одиннадцать студентов изучали татарский и арабский, пять — монгольский и калмыцкий¹⁰. После выпуска этих студентов в 1846 году двое самых способных из них сразу же получили работу в академии. Это были монголовед А.А. Бобровников и тюрколог-арабист Н.И. Ильминский¹¹. Впрочем, на языки не было выделено отдельных ставок, поскольку это потребовало бы принятия нового академического устава. По этой причине новым профессорам было доверено препода-

вание и других предметов: Бобровников стал преподавателем математики, а Ильминский — библейской истории¹².

Ильминский был сыном священника из Пензы, где закончил местную семинарию. Хотя в Пензенской семинарии (и даже в духовном училище) изучался татарский, Ильминский никогда близко не сталкивался с этим языком до тех пор, пока не поступил в Казанскую академию. Изучая же татарский и арабский в Казани всего на протяжении полутора лет, наш герой достиг таких успехов, что снискал восхищение и Казем-Бека, и даже самого ректора академии. В первые годы преподавания в академии Ильминский продолжал изучать ислам и культуру татар у Казем-Бека в частном порядке. В 1847 году он пересел в татарский квартал Казани, расположенный на противоположном от академии конце города (хотя при академии он мог бы жить гораздо более комфортно и за государственный счет) и начал посещать расположенную неподалеку исламскую высшую школу (медресе), чтобы изучать арабский вместе с местными студентами (шакирдами). Кроме того, ему было позволено прожить два месяца еще в одном медресе, где он учился у известного исламского богослова. После этого он опять снял крошечную квартирку в татарском квартале и жил там около года, в течение которого его владение татарским языком существенно улучшилось¹³.

В 1847 году, в ответ на сообщения о возобновившемся отступничестве кряшенов (т.е. крещеных татар), император Николай I приказал Синоду «приготовить перевод на татарский язык необходимейших духовных книг православного исповедания, с тем чтобы можно было учредить православное на сем языке богослужение для татар, принявших христианскую веру»¹⁴. Применение инородческих наречий в миссионерской деятельности Русской православной церкви не было чем-то новым. Стефан Пермский использовал их еще в XIV веке, а епископ Гурий, по рассказам, давал наставления потенциальным христианам на татарском языке. После долгого перерыва подобная практика была возобновлена Британским библейским обществом, которое начало вести миссионерскую работу на Кавказе и в Сибири в начале XIX века. В 1830—1840-х годах основатель православной миссии на Алтае епископ Макарий (Глухарев) возродил интерес к переводам и у русского духовенства¹⁵. В Поволжье именно Казанская духовная академия начала распространение переводов среди христианизированных татар, чувашей, черемисов, вотяков и мордвин. Основание Российского библейского общества в 1813 году и его казанского отделения в 1818-м помогло продолжить переводческую работу и после ликвидации академии.

В состав синодального Комитета для перевода религиозных книг входили преимущественно профессора академии под руководством Казем-Бека и Ильминского. Они работали над переводами самостоятельно, а также прибегали к помощи преподавателей татарского языка из различных семинарий России. Поскольку все члены комитета по образованию были филологами, в своей работе они использовали книжную форму татарского языка, основанную на применении арабского письма. В 1848—1850 годах комитет осуществил и подготовил к печати целый ряд переводов на татарский (с приведенным параллельно оригинальным текстом на церковнославянском языке). Первый из этих переводов — текст православной Божественной литургии — был опубликован издательством Казанского университета в 1851 году. В следующем году из печати вышел перевод молитвенника¹⁶.

Впрочем, к моменту публикации первых переводов Ильминский уже испытывал определенные сомнения в их ценности. В 1848 году, после нескольких встреч с епископом Григорием, он убедил его в том, что церкви нужно больше информации о кряшснах, чтобы лучше понять их духовные потребности и соответственно этому предотвращать их дальнейшее отпадение от христианства. Видя тщетность своих попыток, направленных на реализацию предложенного Синодом плана по созданию «походных церквей» во главе со священниками, хорошо говорившими по-татарски, Григорий оставил этот проект и переключил свое внимание на преподавательский состав академии. В августе 1848 года епископ послал самого Ильминского в ознакомительную поездку по татарским селениям Казанской губернии.

На тот момент русские миссионеры все еще так мало знали о кряшснах, что до Ильминского доходили лишь разрозненные слухи о существовании на территории губернии неких «старокрещеных» общин. Как обнаружилось впоследствии, к приезжавшим в их деревни русским эти татары относились весьма настороженно — вероятно, по той причине, что они довольно существенно отделились от традиционного православия (если не оставили его совсем). Чтобы уберечься от лишних проблем, Ильминский путешествовал в татарском платье, в беседах с местными жителями использовал исключительно неофициальный стиль и делал заметки (на русском и татарском) значками немецкой стенографической системы — так, что понять их мог только он сам. Впрочем, несмотря на это, в ходе поездки с ученым все же произошло несколько неприятных инцидентов, когда ему даже пришлось убежать от разъяренной толпы местных жителей¹⁷.

Во время данной поездки Ильминский в первую очередь собирал информацию о религиозной жизни кряшенов — как «старокрещеных», так и «новокрещеных», — а также о влиянии на них ислама и православия. Как ему удалось выяснить, все случаи отступничества, произошедшие к тому моменту, относились к новокрещеным (тем, чьи предки обратились в православие в середине XVIII в.)¹⁸. Кроме того, Ильминский уделил существенное внимание изучению местных диалектов кряшенов и на основании полученных данных начал подозревать, что эти люди просто не поймут литературного татарского языка со множеством заимствований из арабского и персидского, который использовался в работах переводческого комитета. Ученый объяснил руководству академии, что местному населению будут понятны лишь переводы, сделанные с использованием более простого, разговорного языка. При этом, однако, наиболее распространенный местный диалект был явно не настолько богат, чтобы передать все тонкости православной религиозной лексики, в силу чего возникала необходимость в создании некоего промежуточного языка¹⁹.

С точки зрения подготовки будущих миссионеров преподавание восточных языков в Казанской духовной академии оставляло желать лучшего. Помимо того, что преподаватели этих языков были перегружены обязанностями, выходящими за рамки их специализации, сами курсы были чисто филологическими и практически не содержали никакого материала о религии или культуре инородцев. Начиная с 1847 года преподавательский состав начал выдвигать определенные предложения по совершенствованию своих курсов. Под влиянием этих предложений епископ Григорий вступил с Синодом в дискуссию о создании в академии специальных отделений со своим собственным преподавательским составом — для изучения предметов, связанных с миссионерской деятельностью.

Хотя Синод в принципе одобрил предложение епископа еще в 1848 году, реализация соответствующего плана началась лишь в 1854 году, после обсуждения целого ряда возможных вариантов²⁰. Последним импульсом для подготовки «борцов с исламом», скорее всего, стало начало новой войны России с Турцией. В 1854/55 учебном году в Казанской академии было учреждено четыре миссионерских отделения: противомусульманское, противобуддийское, противораскольниковское и против анимистических религий черемисов и чувашей²¹. Всего через два года последнее отделение было закрыто за ненадобностью²².

ПРОТИВОМУСУЛЬМАНСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АКАДЕМИИ

На каждом отделении помимо языков преподавался целый ряд новых предметов. Так, студенты противомусульманского отделения должны были изучать «историю Мухаммеда во всей подробности, мухаммедапскую веру по ее источникам, причем объяснять общий характер татар, их образ мышления, обычаи и привычки, и в то же время нужную в приложении к ним педагогику, а кроме того, обучать студентов татарскому и арабскому языкам в такой степени, чтобы студенты могли свободно объясняться с татарами не только о простых предметах, но и о христианских истинах»²³. Для подготовки новой учебной программы Синод отправил Ильминского на два года в исследовательскую поездку по Египту, Сирии и Турции²⁴.

Помимо Ильминского в 1856 году в составе отделения начал работать профессор Г.С. Саблуков. Будучи преподавателем татарского в Саратовской семинарии (где, как часто отмечается, он учил юного Николая Чернышевского), он являлся ведущим знатоком этого языка и сотрудничал с переводческим комитетом Казанской академии. В 1849 году, после первого же перевода, Саблукову предложили переехать в Казань, где он начал преподавать татарский в семинарии и греческий — в академии. Кроме того, в академии он нередко замещал Ильминского во время его длительных поездок в Петербург и на Ближний Восток²⁵.

Кроме того, для разговорной практики академия нанимала и представителей коренного татарского населения. К примеру, одним из подобных наставников был Биктемир Юсупов — выпускник Казанского медресе, сопровождавший Ильминского во время его путешествия по татарским деревням в 1848—1849 годах. Хотя равное количество учебных часов, отведенное на противораскольнические и противомусульманские курсы, не отражало необходимое для последних более глубокое изучение местных языков, назначение Юсупова сделало преподавательский состав противомусульманского отделения самым многочисленным. Кроме того, развитию языковых навыков у студентов, изучавших татарский, способствовал и тот факт, что во время каникул они должны были жить в татарском квартале Казани — точно так же, как когда-то по собственному почину сделал Ильминский²⁶.

Поскольку учащиеся всех миссионерских отделений были освобождены от обязательных курсов по математике и естественным наукам, у студентов появилось немного больше стимулов для занятий

предметами, необходимыми для миссионерской деятельности²⁷. Впрочем, основной проблемой по-прежнему оставалось будущее трудоустройство. Некоторые выпускники могли стать преподавателями на своем же отделении, другие могли приложить свои знания, в конечном итоге заняв епископские должности в епархиях с мусульманским населением или поехав в Среднюю Азию и став там учителями или мелкими чиновниками²⁸, третьи получали возможность преподавать инородческие языки или миссионерские предметы в церковных семинариях. При этом у руководства семинарий тюркские и монгольские языки не были в особой чести: отдельных кафедр для них предусмотрено не было, а их преподавание было довольно беспорядочным и чаще всего доверялось педагогам, уже обремененным другими учебными предметами.

В принципе в большинстве своем выпускники миссионерских отделений должны были возглавлять церковные миссии, направлявшиеся на территории проживания различных неправославных народов. Но фактически таких миссий существовало очень немного. Хотя обращение в христианство мусульман и анимистов требовало гораздо больше знаний и умений, чем подготовка обычных священников, церковь не обеспечивала для подобной работы ни дополнительной оплаты, ни особых условий: она осуществлялась на добровольных началах — священниками, оказавшимися достаточно квалифицированными для этого²⁹. Хотя в некоторых ранних проектах миссионерских отделений предлагалось создать более широкие возможности для трудоустройства миссионеров, подготовленных в Казани (с надлежащей оплатой за специальное образование), в окончательном плане Синода этот момент был полностью проигнорирован³⁰.

Сохранявшиеся проблемы с поиском работы, а также сложность татарского и арабского языков обусловили весьма скромный набор на противомусульманское отделение³¹. За первые два года существования новой учебной программы курс противомусульманских предметов выбрало всего 12 студентов из 63³². К 1867 году отделение выпустило 23 специалиста, но лишь около 10 из них смогли применить свои знания на практике — двое стали преподавателями Казанской духовной академии, шестеро — учителями татарского языка в семинариях, а еще двое поступили на службу в государственные учреждения, связанные с управлением восточными народами империи. Остальные же закончили свою карьеру в семинариях, преподавая общие предметы³³. Как отмечал Н.П. Остроумов, учившийся в академии в конце 60-х годов XIX века, возможно-

сти применения полученных знаний были настолько ограниченными, что «студенты миссионерского отделения большей частью забывали приобретенные ими в академии сведения по мусульманству и в крайнем случае хранили их при себе как приятное воспоминание»³⁴.

Еще одним испытанием для заинтересованности церкви в противомусульманском отделении было включение в его учебную программу исламского богословия. Упомянутая программа была основана на предположении, согласно которому для того, чтобы подорвать ислам, миссионеры сначала должны были понять эту религию, а затем с точки зрения христианства разработать доводы против нее. При этом полемисты не только оценивали ислам в соответствии с принципами только одной «истинной» религии, но и пытались показать его внутренние логические противоречия и непоследовательность. Ввиду того, что полемисты отказывались признать возможность наличия логических изъянов и в христианском учении, их подход к мусульманству в значительной степени отличался подчеркнуто снисходительным отношением, пренебрежительностью и уверенностью в собственной правоте. Тем не менее миссионеры должны были относиться к исламу достаточно серьезно, чтобы оправдать свои усилия, направленные на доказательство его бессмысленности.

Впрочем, другие православные деятели и сотрудники академии отказывали мусульманской религии даже в подобном признании. Так, епископ Иоанн (Оболенский), назначенный ректором академии в 1857 году, вообще не интересовался какой бы то ни было миссионерской работой и называл противомусульманское и противобуддийское отделения «курятниками, без надобности пристроенными к академии». Архиепископ Афанасий (Соколов), именовавший себя сторонником миссий, едва сдерживался, слушая, как студенты на экзаменах пересказывают догматы других религий. Он требовал, чтобы ученики опровергали каждый элемент исламской религиозной системы максимально кратко, «без подробного их анализа, который может оскорблять православный слух», «а не расписывали, как эти пункты доказывают сами татары». В 1857 году, когда Ильминский попытался защитить сочинения своих студентов от гневной критики епископа, и сам епископ, и ректор академии заподозрили его в том, что он использует свою должность для тайной пропаганды ислама. Четыре года спустя, пытаясь рассеять подобные подозрения, Ильминский устроил одному из студентов открытый экзамен по опровержению Корана. Когда студент подробно пересказывал мусульманское предание о жизни Мухаммеда

(еще не успев дойти до его опровержения), епископ Афанасий потерял терпение и распорядился немедленно прекратить заседание³⁵.

Вообще говоря, сам Ильминский тоже не особенно любил преподавать исламское богословие или разбирать со студентами аргументы против него. Будучи единственным преподавателем противомусульманского отделения с 1854 по 1856 год, он отдавал предпочтение изучению языков, а не религии. Хотя многочисленные наблюдения об исламе и мусульманских обществах (личные и исторические), которые Ильминский умело вплетал в свои занятия по языковым дисциплинам, сделали его легендарной фигурой в глазах студентов академии, и, хотя он занимался публикацией научных переводов и статей по исламской литературе, в течение упомянутого периода он не вел систематических курсов по подобным предметам. Защиту своей позиции он строил на том, что такие знания можно получить и из книг, тогда как в совершенстве выучить язык подобным образом не получится. Когда в 1856 году курсы татарского и арабского языков были переданы Саблукову, Ильминскому были доверены занятия, связанные с исламом и соответствующей полемикой, после чего он составил курсы по биографии Мухаммеда, исламскому праву и обрядности, а также по мусульманскому богословию, основанные на оригинальных арабских источниках. А вот преподаванием христианской противоисламской полемики он заниматься не стал, поскольку считал, что она «не особенно нужна для богословски образованных студентов»³⁶.

Ильминский действительно не возлагал на полемические методы особых надежд. От религиозной полемики у него осталось крайне отрицательное впечатление после поездки на Ближний Восток, где ему довелось видеть, что в подобном противостоянии с исламом неэффективны даже хорошо финансируемые западноевропейские миссии. Единственная работа Ильминского, содержащая нападки на ислам с точки зрения богословских принципов, — речь, которую он произнес в академии в 1856 году, заканчивалась неутешительным выводом: «Однако же должно быть далеким от той самонадеянной мысли, что наши выводы... произведут решительное впечатление на татар»³⁷. По мнению Ильминского, привязанность мусульман к фигуре Мухаммеда была настолько полной, что разубедить их было просто невозможно. Еще Ильминский как-то заметил: «Обращаясь с татарами несколько лет и нередко ведши с ними учено-религиозные споры, я имел многократные случаи заметить, что самые решительные, по нашему мнению, возражения теряют свою силу и убедительность для них, потому что

они слишком сильно преубеждены в пользу божественности Корана. На каждое возражение оборотливый рассудок татарина найдет в ответ либо готовую общую фразу, либо какой-либо софизм, или (по крайней мере не примет, не вникнет в существо и силу возражения. Нередко на возражение, которое миссионер мог бы считать неразрешимым, татарин ответит самодовольной улыбкой, как на бессильное проявление злобы и неверия. Эта недоступность татар зависит прежде всего от закостенелой привычки к своим исконным верованиям, но также зависит и от того, что исламизм как бы нарочито закрыл очи своих последователей односторонним воспитанием и безусловной верой в божественность Корана... С такими людьми очевидно бесполезна полемика»³⁸. Подобный скептицизм привел Ильминского к выводу о том, что подорвать веру мусульман можно только посредством всестороннего обучения и просвещения, и это заключение предопределило направление дальнейшей карьеры и жизни ученого.

Руководство Казанской епархии снова отправило Ильминского в сельскую местность в 1856 году, на этот раз — для того, чтобы продемонстрировать некоторые из недавно завершенных переводов татарским крестьянам. Тексты оказались непонятными для простого народа, что подтвердило догадки Ильминского о необходимости использования более простого, разговорного варианта языка. Кроме того, в деревнях Ильминский экспериментировал с записью татарских слов русскими буквами и обнаружил, что подобный способ вполне пригоден для чтения. На основании полученных сведений Ильминский убедил переводческий комитет академии в том, что профессора Казем-Бска следует освободить от своих обязанностей, а все переводы переделать в соответствии с новыми принципами³⁹.

Когда в 1858 году крышены вновь в массовом порядке начали возвращаться в ислам, Ильминский и Саблуков подали в Синод докладную записку, в общих чертах обрисовывающую меры, необходимые для предотвращения отступничества в будущем. Преподаватели рекомендовали прибегнуть к мероприятиям более систематическим, чем деятельность «походных церквей», заключающаяся в нерегулярных странствиях отдельных священников по татарским деревням. В частности, было предложено заняться просвещением всех татар, исповедовавших и ислам, и христианство. Для первых ученые предложили ввести в программу мусульманских школ русский язык и несколько научных дисциплин, а для вторых — создать школы, в которых дети должны были изучать не только русский язык, но и христианские богословские тексты в переводе на татарский.

Что касается кряшенов, то в записке 1858 года содержались все основные моменты, которые вскоре стали известны под названием «системы Ильминского»⁴⁰. Во-первых, это было использование родного для детей татарского языка и прежде всего — его разговорной формы. Если лексикон используемого диалекта был слишком беден, преподаватели предлагали использовать заимствование слов — но не из литературного татарского, а из русского языка. Во-вторых, Ильминский и Саблуков отметили, что для записи переведенных текстов следует применять не арабский алфавит, использовавшийся в литературном татарском, а кириллицу. Это должно было помочь татарским детям подготовиться к изучению русского языка и сделать их менее уязвимыми для письменно-печатной мусульманской пропаганды. В-третьих, ученые рекомендовали набирать миссионеров из самих кряшенов — поскольку выучить татарские диалекты было чрезвычайно сложно⁴¹.

Кроме того, Саблуков и Ильминский не преминули упомянуть и о плохой ситуации с возможностями для трудоустройства выпускников противомусульманского отделения. Они предположили, что для внедрения и развития их нового подхода к миссионерской деятельности потребуется более широкий круг выпускников, владеющих татарским языком. На момент же составления записки, сетовали профессора, уровня подготовки, необходимого для ведения миссионерской работы, достигли всего два студента отделения. Поскольку многие из недавних выпускников были назначены на должности, не связанные с их специализацией, некоторые из студентов, еще не закончивших академию, перевелись на противораскольническое отделение⁴².

Преподаватель Казанской академии и один из составителей ее истории П.В. Знаменский назвал период с 1856 по 1858 год временем расцвета противомусульманских исследований⁴³. В дальнейшем же целый ряд грубых просчетов Синода и руководства академии значительно ослабил программу Саблукова и Ильминского. В 1858 году ректор академии архимандрит Иоанн (Соколов) сделал миссионерские предметы обязательными для всех студентов. Это решение явилось результатом неправильного понимания Иоанном жалоб Ильминского и Саблукова о неподходящем назначении на работу выпускников противомусульманского отделения. Вместо того чтобы найти талантам каждого из выпускников индивидуальное применение, ректор решил выпускать специалистов, пригодных для занятия любых должностей в семинариях⁴⁴. В течение первых двух лет студенты должны были слушать противомусульманские и противобуддийские курсы, включая

изучение соответствующих языков: арабского, татарского, монгольского и калмыцкого, а в последние два года обучения — заниматься предметами, необходимыми для миссионерской деятельности, направленной против старообрядцев. При этом в рамках противомусульманских курсов ректор специально преуменьшил значение мусульманского богословия, чтобы не представлять ислам в виде определенной «системы»⁴⁵.

Кроме того, ректор перевел Ильминского на физико-математическое отделение, а на миссионерском отделении оставил за ним только занятия по татарскому языку.

Оскорбленный подобным отношением, Ильминский покинул академию, устроился в Оренбургскую пограничную комиссию и вместе с востоковедами В.В. Григорьевым (председателем комиссии) и А.А. Бобровниковым, ушедшим из Казанской академии в 1855 году, уехал работать в казахские степи. Святейший синод вмешался слишком поздно и не сумел удержать Ильминского в академии. Вскоре после этого свою должность наставника по языкам покинул и Юсупов, в результате чего единственным преподавателем противомусульманского отделения остался Саблуков, на которого была возложена вся учебная программа⁴⁶.

К 1862 году, когда Ильминский вернулся в Казань, чтобы возглавить недавно восстановленную кафедру тюркских языков в Казанском университете, годы, проведенные им в степи, укрепили его уверенность в том, что основным проводником для распространения христианства среди инородцев должны являться местные языки и диалекты. «Я был изумлен, — вспоминал Ильминский позднее, — что этот народ, кочевой, чуждый, на наш взгляд, цивилизации и по-татарски почти вовсе не грамотный, обладает, однако же, замечательным искусством говорить... Киргизская (т.е. Казахская. — *Р.Дж.*) степь окончательно воспитала во мне уважение вообще к народному языку, на который я уже стал смотреть как на подлинный документ для лингвистических исследований, тогда как книжный язык представляет больше или меньше искусственную, случайную и произвольную смесь разных языков и наречий»⁴⁷.

Ильминский боялся, что казахский язык будет навсегда искажен татарским влиянием. Татары, приезжавшие с севера, играли преобладающую роль в местной экономике и управлении, и их письменный язык постепенно становился нормой. Наилучшим средством защиты казахского языка (и, соответственно, казахского народа) от татаризации Ильминский считал русский алфавит. Везде, где это было возмож-

но, они с Григорьевым поддерживали замену татарского влияния на казахов влиянием русской или исконной казахской культуры⁴⁸.

В Казани Ильминский возобновил свою переводческую работу. Используя кириллицу, он подготовил перевод на язык кряшенов изданного в 1861 году Святейшим синодом православного букваря. Существенную роль в выявлении ошибок и слабостей этого перевода сыграла помощь, оказанная Ильминскому кряшеном В.Т. Тимофеевым. Тимофеев происходил из Мамадышского уезда Казанской губернии. Его семья номинально считалась «старокрещеной», но при этом ее члены не были знакомы с христианским богослужением и практиковали некую смесь анимистических и исламских обрядов. Сам Василий открыл для себя христианство лишь в зрелом возрасте. В двадцать лет, познакомившись с православными книгами, он переехал в Казань, где стал послушником в монастыре. Там в конце 1850-х годов он и встретил Ильминского и Саблукова. В 1862 году Тимофеев снова жил в деревне, но Ильминский вскоре организовал его возвращение в Казань — для оказания помощи в переводе. «Я лингвист и переводчик, — писал он, — имеющий, однако же, постоянную нужду в Тимофееве, как живописец в натурщике»⁴⁹. Когда в 1863 году Саблуков ушел в отставку, руководство Казанской академии пригласило Ильминского заменить его на преподавательской должности. По-прежнему настаивая на том, чтобы преподавать только языки, Ильминский убедил академическое начальство платить ему только половину жалованья, а на вторую половину нанять более молодого бакалавра, чтобы тот вел богословские курсы. На эту должность он рекомендовал лучшего из своих бывших студентов — Евфимия Малова. Кроме того, Ильминский уговорил руководство академии нанять на работу и Тимофеева — для преподавания разговорного татарского, так как сам он собирался сосредоточить внимание студентов именно на разговорной, а не на книжной, исламской форме языка. Только после освоения студентами разговорного татарского ученый планировал учить их арабскому алфавиту и языку, а также литературному татарскому, чтобы они могли начать чтение исламских теологических трудов с Маловым⁵⁰.

Назначение Тимофеева было отступлением от традиции. До этого на рассматриваемую должность брали только представителей мусульманской башкирской знати, получивших образование в медресе. Тимофеев же был не только первым христианином, но и первым крестьянином на этой должности. Как рассказывали, когда епископ Афанасий встретил его во время церемонии введения в должность новых преподавателей академии, он упрямо проворчал: «Куда же ты, мужик, лезешь»⁵¹.

Кроме того, в 1863 году началась реализация широкомасштабного проекта по применению результатов научной работы противомусульманского отделения в миссионерском просвещении. Наряду с преподаванием в академии Тимофеев также начал учить группу татарских мальчиков чтению и Закону Божьему. Эти уроки стали очень удобной испытательной площадкой для новых переводов. В конечном итоге уроки Тимофеева и переводческий проект слились воедино, дав начало Казанской крещено-татарской школе — учреждению, которое прославило имена Ильминского и Тимофеева. Тогда как задачей академии было, по словам Малова, «показать всю слепость и ложность разных языческих религий... [и] взять на себя труд обличения религии магометанской, которую исповедует громадная масса магометан Казанской и других соседних губерний». Крещено-татарская школа должна была стать «практическим приложением для... академических исследований»⁵².

Как только школы для кряшенов начали работать, Ильминский принялся применять свою методику и к другим народам Поволжья — чувашам, черемисам, вотякам и мордвинам, а также к народам российского Востока в целом. Поскольку многие из этих народов не имели письменности, перевод Священного Писания и учебных материалов в первую очередь требовал изобретения письменного языка, соответствующего разговорному. При этом для отражения звуков, существовавших во многих из рассматриваемых языков, кириллический алфавит следовало модифицировать или дополнить диакритическими знаками. Соответственно, создание доступных текстов превратилось в грандиозное предприятие, требующее проведения обширнейших этнографических и лингвистических исследований еще до того, как в дело должна была вступить педагогика. Ответственность за подготовку и публикацию религиозных переводов взяло на себя основанное в 1867 году в Казанской епархии Братство св. Гурия, другой основной функцией которого был поиск средств для школ Ильминского.

МИССИОНЕРЫ ИЗ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ

Вдохновленный успехами Тимофеева в качестве педагога, Ильминский вскоре счел убедительно доказанной свою гипотезу о том, что учителя, происходящие из коренного населения, больше пригодны для обучения инородцев. Формулируя этот принцип заново в 1865 году,

ученый писал, что он основан как на этических, так и на лингвистических факторах: «1) на силе единоплеменности, которая привлекает большое доверие и сочувствие народа; 2) на применительности: учитель, вышедший из среды инородцев, по себе знает меру и образ понимания своего племени; 3) туземец в самой дикой родной дебри, в самом необеспеченном и скудном быту, будет чувствовать себя уютно, тогда как для иного человека будет ощутительно и тяжело отсутствие удобств цивилизованной жизни»⁵³.

Далее Ильминский заключает: «Успех христианского просвещения инородцев вполне будет обеспечен тогда только, когда сами они будут не пассивными только восприимчивыми наставлений, но передовые и более одаренные люди из среды их будут деятелями в распространении сего просвещения в целом племени»⁵⁴. Впрочем, доказывая свою уверенность в местных кадрах чиновникам, Ильминский мудро прибегал к более практическим аргументам. В конечном итоге различия в обосновании рассматриваемой проблемы проявились в полную силу, и вопрос о персонале стал одним из самых противоречивых элементов в проекте Ильминского.

При этом ученый делал особый акцент на том, что русские преподаватели и руководители все еще оставались незаменимыми для миссионерских школ. «В настоящее время нельзя ожидать, — писал он, — чтобы сами крестьяне, а тем более инородцы заводили у себя школы по собственному побуждению»⁵⁵. В качестве несомненного преимущества рассматриваемых школ ученый называл тот факт, что они должны обеспечить работой большое количество русских выпускников миссионерских отделений духовной академии, являющихся специалистами в преподавании местных языков школьникам⁵⁶. Для Ильминского, который рассматривал школы как единственно возможное будущее антиисламской миссионерской работы, подготовка администраторов и переводчиков для них была основной задачей противомусульманского отделения. Он регулярно приводил своих студентов в Крещено-татарскую школу для отработки языковых навыков, а на занятиях по чтению на татарском в академии постоянно использовал сочинения детей из этой школы⁵⁷.

После перевода епископа Иоанна в Петербург в 1864 году преподаватели миссионерских дисциплин настояли на возвращении своих отделений к старому порядку. Как доказывали Ильминский, Малов и В.В. Миротворцев, система, введенная в 1858 году, предполагала настолько сильную нагрузку на студентов, что они не могли в совершен-

стве изучить ни одного из миссионерских предметов⁵⁸. Новый ректор академии епископ Иннокентий (Новгородов) согласился вновь разделить отделения и обязать студентов выбирать только один из четырехлетних курсов, но при этом нанес противомусульманскому отделению скрытый удар, лишив его одного из преподавателей. Малов, проработавший на отделении всего один год, был персвсден на должность преподавателя библейской истории и нравственного богословия. Ильминский должен был преподавать ислам, противомусульманскую полемику, арабский и татарский языки, а Тимофеев оставался наставником по разговорному татарскому.

Ильминский был недоволен подобными персменами. Преподавательская должность ограничивала его энергию, не говоря уже о том, что руководство академии изменило своему обещанию не заставлять его преподавать исламское богословие и полемику. Ученый попытался убедить Иннокентия оставить Малова на должности в отделении, заявив, что он скорее уйдет из академии, чем будет читать курсы Малова. Ректор не стал колебаться и принял отставку Ильминского⁵⁹. Впрочем, вскоре он был вынужден вернуть на противомусульманское отделение Малова, поскольку преподавателей, равных по квалификации ему или Ильминскому, в Казани просто не было.

Тем временем Ильминский подал жалобу в Синод. «Теперь, — писал он, — когда после многолетнего блуждания ощупью мы начинаем чувствовать под своими ногами твердую почву и когда надеемся показать давно ожидающему правительству реальные плоды наших знаний, — все наше дело рассыпается»⁶⁰. По его мнению, противомусульманское отделение Казанской академии заслуживало более многочисленного преподавательского состава, чем на прочих миссионерских отделениях, поскольку проводившиеся на нем научные занятия, в отличие от противораскольнического отделения, требовали овладения иностранными языками, а его работа, в отличие от противобуддийского отделения, была жизненно важной именно для Поволжского региона. Кроме того, Ильминский выражал сомнения в том, что три преподавательских места являются неподъемными для церкви в финансовом плане. По этому поводу он писал: «Мы заменяем в некотором отношении миссию, которая сама должна бы требовать значительных расходов». Более того, Ильминский даже оплачивал публикацию татарских переводов из своего кармана, надеясь, что в конечном итоге деньги вернуться к нему, когда грамотность среди крышенов получит более широкое распространение и они начнут покупать книги⁶¹.

Спустя несколько месяцев, после длительных размышлений, в 1865 году Синод согласился уделить особое внимание миссионерским отделениям и оказать им финансовую поддержку. Епископу Иннокентию было предписано восстановить противомусульманское отделение в его прежних размерах, пригласив обратно Ильминского. Кроме того, Синод распорядился, чтобы руководство академии назначало своих выпускников на определенные должности в соответствии с их специализацией. В том же самом указе Синод удовлетворил просьбу Ильминского о том, чтобы для публикации его переводов в последующем требовалось только разрешение местного цензора, должность которого занимал не кто иной, как Саблуков. Подобная уступка, сделанная местной инициативной группой, была решающим моментом, предопределившим успехи Братства св. Гурия в управлении школами и осуществлении переводческой деятельности.

На протяжении следующих нескольких лет противомусульманское отделение было защищено от прямых нападков, однако оценка его работы при этом была достаточно сдержанной. Каждые два года отделение набирало от 10 до 20 студентов, однако в ходе двухгодичного курса очень многие из них отсеивались. По данным Знаменского, из каждого набора академии заканчивало лишь два или три «очень хороших знатока и языков, и вероучный инородцев», причем, несмотря на синодский указ 1865 года, очень немногим из них после выпуска была предоставлена возможность применить на практике свои знания и умения⁶².

Несмотря на это, у Ильминского, преподавательская харизма которого была широко известна, все же получалось привлекать студентов к изучению противомусульманских предметов. По словам Остроумова, он очаровывал своих учеников с первого же занятия. «Он умел входить в самую психологию языка, объяснял не просто форму слова, а раскрывал пред нами ту скрытую работу народного гения, насколько можно было путем глубокого филологического и психологического анализа воспроизвести ее в нашем сознании»⁶³. Кроме того, энтузиазм Ильминского вдохновлял студентов на развитие групповой солидарности и осознание своей самобытности в пределах академии. В студенческом кругу они именовались «татарами», а тех, кто начал учиться на противомусульманском отделении, но не завершил обучения, называли «отпадшими» — точно так же, как тех татар, кого выпускники отделения должны были возвращать в лоно христианской церкви⁶⁴.

Мощная волна отступничества татар-христиан, захлестнувшая Поволжье в 1865—1866 годах, вынудила епархиальных чиновников

прибегнуть к помощи миссионеров из академии⁶⁵. Архиепископ Афанасий, ранее считавший поглощенность противомусульманского отделения делами крышенов напрасной тратой времени, предложил его преподавательскому составу и студентам создать в епархии полноценную христианскую миссию. Несколько студентов выразили интерес к возвращению отступников в лоно церкви, однако, когда они упомянули о том, что хотели бы получать за свою работу определенную плату (и Ильминский, и Малов поддержали это требование), Афанасий отказался от своего плана⁶⁶.

Летом 1866 года казанский вице-губернатор обратился к Ильминскому с просьбой принять участие в расследовании случаев отступничества и попытаться остановить этот пагубный процесс, и они вместе отправились в поездку по деревням губернии. Немного позже тем же летом по заданию епархиального управления в центр волнений — деревню Елышево — на месяц был послан и Малов. Позднее, когда Малов был направлен еще в одну деревню (Апазово), он взял с собой двух учеников из Крещено-татарской школы, которые помогали ему в чтении переводов духовной литературы. Их работа пробудила интерес к школе и привлекла в нее новых учеников⁶⁷. Кроме того, в родных краях провел летние месяцы и Тимофеев, который организовал там ряд встреч с людьми, отпавшими от христианства. Работа всех трех преподавателей противомусульманского отделения, направленная на ликвидацию и предотвращение отступничества, сыграла значительную роль в привлечении внимания и финансовой поддержки правительства к просветительским усилиям миссионеров в решающий период. Для Малова рассматриваемая работа также представляла собой возможность проверить свои полемические методы на практике. Впрочем, как отмечал историк академии, действия миссионеров по-прежнему «носили более или менее случайный характер; ни в самом [отделении], ни около него не было ничего, что бы отзывалось характером постоянного учреждения, определенного твердого закона или назначения»⁶⁸.

И обер-прокурор Святейшего синода Д.А. Толстой, назначенный в 1866 году, и новый архиепископ Казанский Антоний (Амфитратов) относились к работе миссионеров более благосклонно, чем их предшественники, и именно их поддержка сыграла существенную роль в том, что возобновление Ильминским миссионерской деятельности оказалось более продолжительным, чем все прочие попытки подобного рода, предпринимавшиеся ранее. Во время своего визита в Казань в 1866 году Толстой предложил Ильминскому подумать над возможностью руко-

положения татарских священников. В следующем году Синод принял положительное решение по этому вопросу, при этом даже смягчив требования для нерусских кандидатов на сан священника. Теперь им обязательно было заканчивать семинарию; достаточно было достичь тридцатилетнего возраста, иметь приемлемый морально-этический облик, свободно владеть русским языком и разбираться в православии⁶⁹. Кроме того, Синод дал разрешение на перевод православной литургии на языки народов Поволжья. Первым человеком, который начал вести православное богослужение на местных языках, стал епископ Макарий (Невский) из Алтайской миссии, который, следуя традиции, заложенной его предшественником, Макарием Глухаревым, использовал в своей работе тексты на языках коренного населения еще до того, как это начал делать Ильминский. В 1868 году Ильминский пригласил Макария на полтора года в Казань для помощи в переводе татарских и алтайских текстов⁷⁰. В 1869 году епископ начал служить заутреню и вечерню в Крещено-татарской школе, а также учить детей православным молитвам и песнопениям, переведенным на их родной язык. В конечном итоге Макарий перевел на кряшенский диалект всю православную литургию.

Предвидя возвращение епископа Макария в Сибирь, архиепископ Антоний предложил рукоположить Василия Тимофеева, чтобы тот продолжил вести службы на татарском языке. 31 августа 1869 года Тимофеев был посвящен в сан дьякона, а всего лишь неделю спустя стал священником⁷¹. С этого момента Ильминский начал постоянно настаивать на рукоположении максимально возможного числа кряшенов. К 1878 году в Казанской епархии было рукоположено 9 священнослужителей-инородцев: 7 приходских священнослужителей (4 священника и 3 дьякона) и 2 монаха. По происхождению четверо из этих девяти были кряшенами, трое — черемисами и двое — чувашами. К 1905 году количество нерусских священников в епархии возросло до 68, хотя отношение числа таких священников к количеству инородцев-христиан все еще было меньше, чем соответствующее соотношение числа русских священников к количеству русского населения. Количество священников-чувашей в том же году составляло уже 140 человек. В основном они были сконцентрированы в Симбирской епархии⁷².

Хотя некоторые свидетельства говорят в пользу того, что рукоположение священнослужителей-инородцев практиковалось в русской истории и ранее, масштабы, которые это явление приобрело в рассматриваемый период, были беспрецедентными. Выдвигая инородческое

духовенство, руководство Казанской епархии в первую очередь преследовало вполне практические цели. В плане оплаты труда священнослужители-инородцы были гораздо менее обременительны для государственных финансов, чем специально подготовленные русские священники, владеющие местными языками. В любом случае последних было крайне мало. В глазах церковных иерархов миссионерская работа среди инородцев не очень подходила для хорошо образованного русского духовенства. Некоторые из иерархов не желали полного исчезновения русского духовенства из районов, населенных этническими меньшинствами, но в то же время не хотели вкладывать средства в специальную подготовку или оплату труда русских священнослужителей в тех же местностях. Многие считали, что издание православной литургии на местных языках в кириллической транскрипции вообще устранило необходимость в изучении этих языков русскими приходскими священниками, ведущими службу в районах с коренным или смешанным населением. Действительно, согласно источникам, некоторые русские священнослужители зачитывали переводы православных текстов своим прихожанам, совершенно не понимая их языка (и иногда даже не зная правильного произношения)⁷³.

Еще одной мерой, предпринятой епископом Антонием в поддержку работы Ильминского, было основание Братства св. Гурия в 1867 году, вскоре после его назначения на должность. Братство было одним из первых полунезависимых религиозных объединений, созданных в России по синодальному указу 1864 года. Антоний считал себя продолжателем миссионерской деятельности Ивана Грозного и назвал новое Братство в честь первого казанского епископа⁷⁴.

Кроме того, в 1867 году Антоний предложил Синоду, чтобы церковь обеспечивала выпускников миссионерских отделений соответствующей работой вне зависимости от того, были ли они посвящены в духовный сан. Епископ доказывал, что, хотя основным мотивом для деятельности миссионеров должны быть не деньги, а идеалы, в специальном обучении миссионеров просто не будет смысла, если затем не предлагать им достойную плату за труд⁷⁵. Не получив ответа, он повторил свои предложения напрямую руководству академии, поскольку хотел, чтобы новые выпускники миссионерских отделений имели возможность найти должности, соответствующие их образованию. При поддержке преподавателей миссионерских дисциплин Антоний убедил академическое начальство выступить за создание специальных должностей, связанных с противомусульманскими исследованиями, в Казанской и

Уфимской семинариях и с противобуддийскими — в Иркутской, Астраханской и Кавказской, а также рекомендовал назначать на эти должности выпускников Казанской духовной академии. Впрочем, это предложение было проигнорировано — Синод лишь вновь потребовал от преподавателей миссионерских отделений предоставлять рекомендации относительно службы будущих выпускников⁷⁶. По существу, церковное руководство снова интересовалось аргументами, оправдывающими дальнейшее существование рассматриваемых отделений: Синод довольно прозрачно намекал на то, что рассматривает их как ошибку и намеревается закрыть их при первой же возможности.

Полные решимости защитить свою работу, преподаватели миссионерских дисциплин заявили, что их студенты могут быть полезны не только церкви, но и государственным учреждениям, контактирующим с неправославными народами. Ильминский и Малов напомнили Синоду о том, что, хотя усилия академии, направленные на обращение мусульман, пока не принесли существенных результатов, деятельность всех прочих миссий, посылавшихся христианскими странами, включая британские миссии в Индии, была не более успешной. Соответственно, Казанской академии не было никакого примера для подражания, и ей пришлось изобретать собственные методы. Так, в Казани уже прочно утвердилось изучение татарского и арабского языков и одновременно был совершен существенный прорыв в отношении разговорного татарского, который стал рассматриваться как важный инструмент миссионерской деятельности. Саблуков осуществлял всестороннее изучение ислама и формулировал критику этой религии с точки зрения православия. Новые миссионерские школы доказали свою результативность в деле усиления приверженности православию среди «старокрещеных» крышенов, даже несмотря на то, что, по словам миссионеров, «положительного в такой же степени результата по части прямого действия на магометан отделение еще не выработало»⁷⁷.

Впрочем, все эти аргументы показались Синоду неубедительными. В новом уставе духовных академий, обнародованном в 1869 году, миссионерские отделения в Казани не упоминались, хотя при этом каждой из четырех академий было предписано иметь преподавательскую должность для миссионерских предметов, направленных против старообрядчества. Новая, единообразная программа была разделена на ряд обязательных курсов и три специализированных отделения по выбору. При этом ни один из курсов не содержал противомусульманских или противобуддийских предметов и практически не оставлял места для

введения дополнительных факультативов. Большинство казанских преподавателей сочло подобные изменения несправедливыми: по их мнению, в свете важности церковных миссий для Поволжья в академии следовало сохранить миссионерские отделения, причем — с прежним количеством преподавателей. Формально уставом допускалось введение новых предметов помимо упомянутых в нем, однако мнения по поводу того, как можно внедрить миссионерские дисциплины в структуру новой учебной программы, разделились: одни считали, что их следует ввести в состав одного или нескольких новых отделений, другие же предлагали создать специальное, четвертое отделение и освободить его студентов от ряда прочих учебных обязанностей. Впрочем, большинство участников дискуссии склонялось к тому, что как минимум изучение мусульманской и буддийской религии или даже соответствующих языков должно быть обязательным для всех студентов, выбирающих отделение, в программу которого могут быть включены рассматриваемые предметы. Епископ Антоний представил рекомендации преподавателей в Синод⁷⁸.

Синод же решил судьбу миссионеров лишь в июне 1870 года, всего через несколько месяцев после того, как Министерство народного просвещения (МНП) — его на тот момент также возглавлял Толстой — приняло миссионерские школы Ильминского в качестве модели, которую следовало распространить среди инородцев по всей империи. Церковное руководство разрешило продолжить преподавание миссионерских дисциплин в академии, но лишь в минимальных объемах. Ранше все студенты академии должны были обязательно учиться на одном из миссионерских отделений, а теперь миссионерские предметы стали изучаться на добровольных началах и были лишены статуса специального отделения. При этом Синод не предложил никаких особых мер для привлечения студентов к изучению рассматриваемых дисциплин. Преподавательский состав для миссионерских предметов (противомусульманских и противобуддийских) был ограничен двумя парами ставок — преподавателя и наставника по языкам. В качестве оправдания подобной маргинализации миссионерских исследований на восточных окраинах империи Синод объявил, что «Казанская академия, как показал 20-летний опыт, не достигла предположенной цели — образования миссионеров для распространения православной веры между мусульманами и буддистами» и что «местные церковные нужды целесообразнее и вернее могут быть удовлетворяемы местными и особыми средствами»⁷⁹.

Хотя миссионерское отделение, по сути дела, едва спаслось от уничтожения, его сотрудники были очень недовольны новым уставом, который, как жаловался Ильминский, лишь «бросил нам кость»⁸⁰. Сам он в знак протеста вновь покинул академию — на этот раз навсегда — и взялся за институционализацию своих идей с помощью своих сторонников в церковных и образовательных учреждениях. Малов, чтобы не дать противомусульманским исследованиям в академии развалиться окончательно, предоставил Ильминскому выбрать себе преемника, которым стал недавний выпускник академии Н.П. Остроумов. Сам же Малов ушел работать на кафедру древнееврейского языка (который он уже преподавал с 1865 года) и библейской археологии. При этом, однако, он по-прежнему уделял очень много времени противомусульманским исследованиям, так что, по сути дела, в этой сфере по-прежнему продолжали работать два преподавателя, не считая Тимофеева (его должность вообще не упоминалась в новом уставе, однако затем Синод все же согласился оставить его в академии). Узнав о том, что их общее дело спасено, Малов испытал немалое облегчение. «Признаюсь, я едва, едва удержался от слез, — писал он впоследствии. — То же самое я заметил и у Николая Ивановича»⁸¹.

«ОСОБОЕ ВЕДОМСТВО» ИЛЬМИНСКОГО

Уход Ильминского из Казанской духовной академии в 1870 году и одновременное принятие его школьного проекта в МНП поставили работу ученого на новое основание. С 1872 года вплоть до самой своей смерти в 1891-м он официально являлся работником Министерства народного просвещения и занимал должность директора Казанской учительской семинарии — учебного заведения, развивавшего традиции Крещено-татарской школы. Хотя Ильминский подозревал, что кое-кто из членов Синода намеренно удалил его из академии, он остался в хороших отношениях с Толстым, обеспечивавшим постоянную поддержку миссионерских проектов Ильминского в Синоде и МНП. Одной из вероятных причин проведенной в 1870 году расправы над миссионерскими отделениями Казанской академии было то, что Толстой (горячий сторонник программы Ильминского) считал подготовку русских миссионеров устаревшим методом⁸². Учебный комитет Синода также выступал против преподавания татарского в Казанской семинарии — на том основании, что достаточное количество священников можно

было набрать и из кряшенов, а это избавило бы русских семинаристов от необходимости учить их язык⁸³. Впрочем, сам Ильминский не симпатизировал подобным мерам, так как не считал подготовку русских и нерусских миссионеров двумя взаимоисключающими явлениями.

Государственная поддержка Ильминского и его методов сохранилась и после начала проведения политики контрреформ, после убийства Александра II в 1881 году. Более того — самым последовательным сторонником ученого в Петербурге был сам К.П. Победоносцев — новый обер-прокурор Святейшего синода. Победоносцев познакомился с Ильминским в Казани, еще будучи наставником будущего императора Александра III. В 80-х же годах они стали близкими друзьями, а также политическими союзниками. В 1882 году, когда богослужебные тексты, переведенные на языки местного населения, уже начали использоваться в Поволжье с благословения руководства Казанской и Симбирской епархии, Ильминский доложил Победоносцеву о том, что некоторые священнослужители и школьные учителя весьма неохотно позволяли ведение подобного богослужения, поскольку не имели особого разрешения от своего епархиального начальства. Для того чтобы исправить ситуацию, Победоносцев представил на рассмотрение Синода стратегию внедрения литургии на языках коренного населения. В результате 15 января 1883 года был издан указ, согласно которому было рекомендовано вести службу на местных языках во всех приходах, существенную долю населения которых составляли крещеные инородцы⁸⁴.

В тех же приходах, где доля русских и инородцев была приблизительно равной, богослужения предполагалось вести пропорционально на церковнославянском и на языках местного населения. При этом дозволялось использовать только переводы, подготовленные Православным миссионерским обществом и Братством св. Гурия. Кроме того, в указе обращалось особое внимание на то, что конечной целью ведения службы на других языках было вовсе не разделение этнических групп в рамках православной церкви, а «уразумление [инородцами] церковнославянского текста, который должен служить для них основным и нормальным церковным и богослужебным текстом»⁸⁵. Авторы документа настаивали на том, чтобы наряду с переводной во всех приходах — даже в тех, что состояли из одних инородцев, — использовалась и обычная литургия. Что важнее, в указе не упоминалось об этнической принадлежности священников, ведущих богослужение.

Кроме того, при Победоносцеве Святейший синод принял меры для содействия подготовке священнослужителей-миссионеров из сре-



Н.И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии.
Публикуется с разрешения БЛКУ

лы инородцев. Так, в 1885 году им был одобрен перевод чувашей, учившихся в Чувашской учительской школе, сразу на четвертый курс церковной семинарии⁸⁶. В 1889 году была принята альтернативная двухгодичная миссионерская программа Казанской духовной академии для студентов, поступивших в нее со стороны. Вероятнее всего, таким способом Синод пытался дать возможность получить серьезную миссионерскую подготовку большому количеству инородцев (которым обычно не хватало солидного церковного образования)⁸⁷. Пока Ильминский был жив, он осуществлял постоянный личный контроль за рукоположением и назначением на места нерусских священнослужителей, опираясь на свои широкие связи в церковной среде. После его смерти Синод предпринял ряд более формальных мер, направленных на обеспечение такими священнослужителями нуждавшихся в них епархий. К примеру, в 1897 году он разрешил Уфимской семинарии резервировать четыре места на старших курсах для студентов-инородцев,

которым для получения приходов требовалось дополнительное образование. В 1900 году Синод выделил Казанской семинарии 30 стипендий в год специально для татарских, чувашских, черемисских и вотякских студентов, не уменьшая при этом количества стипендий для русских. Позднее возможность обращаться с просьбами о подобном финансировании была предоставлена и другим епархиям с большим количеством крещеных инородцев⁸⁸. При этом Синод никогда не выказывал намерения официально отдавать инородцам предпочтение по сравнению с хорошо подготовленным русским духовенством.

Меры поддержки со стороны Синода, а также Министерства народного просвещения формально оставались в силе до конца императорского периода, превратив «систему Ильминского» (изучение разговорного языка местного населения, переводы на основе кириллицы, организация работы учителей и православного духовенства, набранных из числа той же этнической группы) в ключевой компонент политики России, направленной на управление национальными меньшинствами, на многих окраинах империи. Впрочем, это не означает, что правительство обязывалось жестко обеспечивать доминирующее положение упомянутой системы за пределами столицы.

Многое было оставлено на усмотрение региональных и местных властей. Сам Ильминский (с мощной личной харизмой, репутацией в научных кругах и знакомствами в высшем свете) пользовался огромным доверием как у церковных иерархов, так и у руководителей сферы образования. Вплоть до самой своей смерти в 1891 году он, по сути дела, обладал полной свободой действий в вопросах назначения учителей и священников в Поволжско-Уральском регионе, а также в отдельных районах Сибири и казахских степей. Его фактическая власть намного превосходила полномочия, связанные с его официальной должностью, и, возможно, даже была важнее, чем многие из распоряжений государственных органов относительно восточных окраин империи. Ильминский достиг таких успехов в получении многочисленных привилегий для широкого круга учреждений и сотрудников в различных официальных сферах, что его биограф назвал данное полвека деятельности своего героя «каким-то особым ведомством с Н.И. Ильминским во главе»⁸⁹.

СИСТЕМА ИЛЬМИНСКОГО И «СВОИ ИНОРОДЦЫ» РОССИИ

Итак, мы рассмотрели те учреждения и педагогические принципы, которые составляли основу подхода Ильминского к русским православным миссиям. Теперь нам остается обратить внимание на то, в каком духе его идеи проводились в жизнь им самим и его сторонниками. Ряд едва уловимых личных и психологических факторов может создать более полную картину тех мотивов, которые лежали в основе миссий. Хотя основное внимание мы уделим личности самого Ильминского, а также основным действующим лицам его проектов, некоторый свет будет пролит нами и на притягательность рассматриваемой системы для более широкого круга сторонников.

Ядром мировоззрения Ильминского было стойкое стремление к простоте и непорочности. Он ненавидел претенциозность российской буржуазии и аристократии, возмущался их религиозным безразличием и беспокоился о том, что русская церковная культура может быть травмирована их нечестивостью. Он безоговорочно отвергал ценности, идеи и поведение этих классов и всячески превозносил такие качества, как умеренность, духовность и безыскусность. Людей часто поражала крайне скромная внешность Ильминского и такая же манера держаться. Понечитель Казанского учебного округа П.Д. Шестаков так описывал его слегка неопрятный вид: «Взглянувши на него и увидав этого черноватого крельшша с непомерно большой головой и корпусом без талии, всегда полупричесанными волосами, в стуртучишке, разорванном под пахом, скромного и даже застенчивого, вы не могли бы представить себе, что перед вами Ильминский, приобретший себе известность своими переводами Священного Писания и изданиями на народном татарском языке для крещеных татар»⁹⁰. Еще один коллега Ильминского вспоминал, что, путешествуя по Волге на пароходе, тот всегда «ездил в третьем классе, терпя всякого рода неудобства, и спал там среди серого, бедного народа, радуясь общению с ним»⁹¹.

На то предпочтение, которое Ильминский отдавал ценностям простого народа по сравнению с ценностями элит и религиозным ценностям по сравнению со светскими, накладывалась и третья дихотомия — его русский патриотизм и враждебность Западу. Это тесное сплетение ассоциаций наиболее ярко проявилось в, казалось бы, обыденной переписке, которую Ильминский вел в 70-х годах XIX века с казанским епископом. В частности, ученый жаловался иерарху на то, что в распространявшихся по епархии рекламных объявлениях серии

«Воскресных чтений» было использовано слово «сзон», заимствованное из французского языка. «Вы уже давно знаете мою нелюбовь к иностранным словам в русской речи, — напоминал он епископу, — но не иностранные слова сами по себе отвратительны здесь, а та почва, на которую ставится представление читающего. Чтение — предстоящий Зимний Сезон. Что называется Зимним сезоном? Это в Петербурге время балов, которые даются в высшем обществе, в продолжение зимы, где роскошь, забавы, танцы, волокитство, всякие мирские забавы и утехи исполняются во всю силу. Что же сходного с этими мирскими утехами в Ваших скромных и святых чтениях?»

Ильминский отметил, что упомянутое выражение также напомнило ему публичные литературные или философские вечера в Дворянском собрании, и назвал его унижительным для архимандрита Никанора, ректора Казанской семинарии, который должен был проводить упомянутые чтения. В своем письме ученый саркастически рисует такую картину: «В зале публика ждет лектора, который из боковой комнаты выходит в черном фраке, в лакированных сапогах, в белых перчатках, причесанный и надушенный и ловко расшаркивается перед аудиторией, встречающей его с рукоплесканиями. Судите сами, подходит такой портрет к о. Архимандриту Никанору?»⁹².

Согласно представлениям Ильминского, Россия была более молодой и невинной, чем Запад, а российские восточные инородцы были еще моложе и невиннее, чем сами русские. Более того — по его мнению, эти новые члены большой российской семьи даже могли восстановить эти качества и в самих русских людях. Этот подход к этнической идентичности обусловил глубокие разногласия Ильминского с другим миссионером, епископом Вениамином (Благонравовым) — главой Забайкальской миссии, располагавшейся в Иркутске. В 1860-х годах Вениамин, закончивший Казанскую духовную академию вскоре после Ильминского, услышал об успехе созданных последним школ и начал писать ему восторженные письма. Впрочем, в этих письмах содержалась и серьезная критика применявшихся его коллегой методов. Больше всего Вениамина беспокоило то, что опора Ильминского на местные языки и на переводы заставляла его думать о своих учениках как о российских, но не русских людях и побуждала их думать о себе в том же ключе.

В одном из писем Ильминскому Вениамин описывал свой собственный метод, применявшийся для христианизации бурят (восточносибирского народа, исповедовавшего буддизм):

Начинаем с того, — даем русское имя с русским прозванием (крестного отца), отрезаем косу и, если есть средства, одеваем в русскую одежду. Наш крещеный становится не новокрещенным бурятом, а русским! Он стыдится названия бурят, сторонится от бурят с длинными косами и примыкает к русским. Он умеет говорить, хотя и плохо, по-русски, учим его по-русски молитвам. Перевод делается для пояснения, не более⁹³.

В последующие годы Вениамин продолжал критиковать Ильминского с подобной точки зрения. В 1874 году, сообщая ему о предстоящем визите одного священнослужителя из Иркутска в Казань, епископ писал: «Он берет с собой одного только русского (прошу не обижать его именем бурята). Этот русский уроженец Ачинской степи, из Байкалом, но знает и иркутское бурятское наречие». Далее, даже не вдаваясь в вопросы лингвистического разделения, Вениамин поясняет: «Только чем больше крестящихся, тем труднее преобразование: крещеные начинают составлять свое общество, отдельное от бурятского, но и не одно пока с русским, — хотя по имени русское». По его мнению, использование священных текстов и литургии на монгольском и бурятском языках только ухудшило бы положение, «насиленно сталкивая новокрещеных с того пути, на который они поставлены историей и на котором они могут пользоваться всеми плодами русского христианского просвещения». Вениамин советовал Ильминскому использовать ту же логику применительно к поволжским миссиям, предупреждая: «Я не думаю, чтобы и Вы хотели создать татарскую церковь в Казанской епархии»⁹⁴.

Ильминский разделял точку зрения Вениамина на то, что русская одежда и прическа (в случае с крещеными — более длинные волосы) были очень важны для того, чтобы помочь новообращенным отождествить себя с русскими и противопоставить их бывшим единоверцам. Но в вопросах языка Ильминский и его коллега Малов — с их особым упором на местные языки и терминологию новообращенных — настолько не соглашались с Вениамином, что вообще сомневались в понимании сибирским миссионером даже самых основных принципов миссионерской работы⁹⁵. Они были уверены в том, что разговорный и письменный язык народа теснейшим образом связан с этнической идентичностью, но при этом в гораздо большей степени интересовались отделением идентичности крещенных в православие от идентичности татар-мусульман и в меньшей — увязыванием этой идентичности с русскими. По мнению Ильминского, последний процесс должен был стать неизбежным след-

ствисм христианизации. Как говорил один из его соратников, выступая в Братстве св. Гурия, «усвоение инородцами православно-христианской веры всего прочнее объединяет их с русским народом»⁹⁶.

Однако это объединение не было делом первостепенной важности. В отличие от многих миссионеров, работавших в XIX веке на восточных окраинах империи — прежде всего, в Сибири и казахских степях, — Ильминский и его коллеги очень редко говорили о смешанных браках коренного населения с русскими как о необходимом или даже желательном следствии обращения в христианство и скорее даже предпочитали, чтобы новообращенные вступали в брак с представителями своей же этнической группы. К примеру, авторы статьи об инородческом духовенстве в «Известиях Казанской епархии» с большим одобрением писали о том, что большинство (5 из 7) инородцев, посвященных в белое (приходское) духовенство, «избрало в спутницы своей жизни и деятельности девиц из природных своих единоплеменниц, которые бы могли всегда искренно сочувствовать и по возможности содействовать деятельности мужей, направленной к христианскому просвещению единоплеменников»⁹⁷. Таким образом, сохранение новыми служителями церкви своей этнической идентичности поощрялось вовсе не для того, чтобы удовлетворить их личные потребности, а для того, чтобы использовать это качество на благо церкви: для повышения эффективности обращения в христианство будущих поколений. В определенном смысле Ильминский действительно хотел создать «татарскую церковь», а не просто новых членов русской церкви⁹⁸.

В дневнике Малова между записями о споре между Ильминским и Вениамином мы находим упоминание о том, что 9 мая, на именины Николая Ивановича, один из студентов миссионерского отделения академии и его жена подарили Ильминскому «кондитерский хлеб с вензелем Н. И. И. А потом на гладкой середине этого хлеба сделана точно лужайка зеленая (из фисташковых орехов), на этой лужайке стоят два ряда инородцев (сахарных): один из них держит в руках хлеб, а другой сольницу с солью, четверо еще стоят просто и держат свои шапки в руках. Типы инородческие — черемисские больше. Этот сюрприз очень эффективен»⁹⁹. Вероятно, именно подобная идеализация черемисов, чувашей и прочих «благородных дикарей» России, преклонение перед ними и фетицизация в качестве особой «изюминки» империи и представляла собой внутренний механизм тех представлений Ильминского о христианизации и русификации, которые так возмущали епископа Вениамина.

По воспоминаниям Шестакова, карманы Ильминского всегда раздувались от писем, получаемых им от молодых татар-христиан, закончивших свое обучение в Казани и теперь преподававших в школах, разбросанных по всему Поволжью. Его энтузиазм по отношению к этим юношам был очевиден. «Вы не узнаете этого смиренного и робкого человека, когда он говорит о своих крещеных татарах: глаза его блистают, сам он приходит весь в движение, и речь его льется рекой, он позабывает время, он готов вас заговорить». Так оно и было на самом деле: как-то вечером, в шесть часов, он зашел к Шестакову «на секунлочку», чтобы поделиться новостями, но отвлекся на письма от татарских учителей, которые были у него с собой, и проговорил до двух часов ночи¹⁰⁰.

Согласно Ильминскому, инородцы стояли одновременно и ниже, и выше русских. Наличие «своих инородцев», которых следовало преобразовать и цивилизовывать, представлялось ему атрибутом любого народа, вовлеченного в строительство империи. В своей образцовой чистоте и непорочности инородцы виделись ученому своеобразным окном в идеальный, но по своему существу русский мир. Именно ощущением подобных перспектив и объясняется частое употребление в риторике сторонников Ильминского таких, казалось бы, внутренне противоречивых выражений, как «наши инородцы» или «русские инородцы», а также подразумеваемое исключение из этой категории мусульманских народов, в меньшей степени поддающихся ассимиляции (что вызвало к жизни такие выражения, как «татары и инородцы» или «мусульмане и инородцы»). Кроме того, все это помогает понять, почему при постоянных разговорах о полном слиянии инородцев с русскими Ильминский, Машанов, Победоносцев и прочие не желали, чтобы представители коренных народов отказывались от своей этнической идентичности. В этом перечисленные деятели были похожи на родителей, которые не хотят, чтобы их дети становились взрослыми¹⁰¹. Подобное сравнение вовсе не случайно, поскольку оно относится к риторике миссионеров и педагогов. У Ильминского (как и у Победоносцева) не было своих детей, и многие его коллеги предполагали, что именно этот фактор в значительной степени обусловил возникновение его концепции миссионерских школ¹⁰². Ученый считал, что точно так же, как поступил он сам, усыновив оставшихся сиротами троих детей своего коллеги-востоковеда А.А. Бобровникова, должна поступить и Россия, взяв под свое крыло «пасынков истории», как он называл инородцев¹⁰³. Таким образом Ильминский соединил ощущение своей лич-

ной миссии с представлением об исторической роли России, что не могло не иметь широкого общественного резонанса.

ИНОРОДЧЕСКИЕ ЯЗЫКИ И ПОЛИТИКА ЦАРСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА

Многие историки и теоретики делают особый упор на существовавшую в XIX веке тесную связь языка и национальности. Бенедикт Андерсон, который в своей книге «Воображаемые сообщества» специально исследует роль печатных языков в распространении национальных идентичностей, говоря о Европе, называет XIX столетие «золотым веком вернакуляризирующих лексикографов, грамматиков, филологов и литераторов». Связывая вернакуляризацию с деятельностью национальной и протонациональной буржуазии, Андерсон отмечает, что в многонациональных империях (и особенно в России) стратегия «официального национализма» препятствовала распространению печати на национальных языках, придавая более высокое значение языкам государственным, что было одним из способов «натягивания маленькой, тесной кожи [преобладающей] нации на гигантское тело империи»¹⁰⁴.

Следуя этой тенденции, царское Министерство народного просвещения (МНП) в 1864 году распорядилось вести преподавание во всех учебных заведениях империи на русском языке. Наиболее последовательно это распоряжение проводилось в жизнь для подавления таких языков, как польский (вероятной причиной для принятия упомянутого распоряжения послужило именно Польское восстание 1863 года) и украинский, который даже профессора российских университетов были обязаны рассматривать лишь как «малороссийский» диалект, не заслуживающий статуса письменного языка. В 1881—1905 годах, когда, по мнению большинства исследователей, политика русификации в области культуры проводилась наиболее широко и агрессивно, официальные лингвистические репрессии в образовании и других сферах испытало на себе множество других народов Российской империи. Однако как тогда можно объяснить тот факт, что в 1870 году МНП нарушило собственное распоряжение, приняв методы Ильминского для Поволжско-Уральского региона и Сибири, или что Святейший синод в 1882 году дал свое благословение на ведение богослужения на местных языках и что подобная политика продолжала проводиться вплоть до конца старого режима? Конечно, странно представить себе, как государственные деятели империи сами ободряют или даже *возглав-*

ляют ряды распространителей местных наречий. Но что же могло подтолкнуть такое могущественное централизованное государство, как царская Россия, к таким, казалось бы, аномальным действиям?

Действительно, использование местных языков в инородческих школах по своему существу являлось либеральной, если не радикальной, практикой, и убедительным доводом в пользу этого обычно приводится тот факт, что именно подобная практика служила основным источником вдохновения для В.И. Ленина при формулировании своей политики относительно управления национальными автономиями в составе СССР. Только в отличие от Ильминского и его сторонников, полагававшихся на лингвистические особенности для того, чтобы в конечном итоге достичь единства всех народов России на основе православия, Ленин (чей отец, И.Н. Ульянов, работал в управлении сферой образования в Симбирской губернии и был тесно связан с Ильминским) применил светскую версию той же самой логики, прибегнув к использованию «национальной формы» местных языков для максимального распространения «социалистического содержания», которое должно было стать объединяющим фактором для всего СССР. Аналогичным образом, ленинская политика «коренизации», предполагавшая наделение «титულных» или «коренных» народов определенных административных единиц некоторыми привилегиями в выполнении ключевых политических и культурных функций, могла основываться на применявшейся Ильминским политике использования инородческих кадров¹⁰⁵.

В определенном смысле государственная политика, основанная на идеях Ильминского, заставляет нас переоценить наиболее распространенное (как на тот момент, так и ныне в трудах историков) представление о русском самодержавии и до, и после 1881 года как о монолитно и непреклонно консервативном, шовинистическом и настроенном на полную русификацию¹⁰⁶. Впрочем, подобная переоценка в большей степени относится именно к методам, применявшимся самодержавием, а не к конечным целям, которые таким образом преследовались. Другими словами, для объективного описания российской внутренней политики необходимо учитывать широкий круг подчас противоречащих друг другу подходов к этническим различиям, но при этом все это многообразие может быть (и действительно было) приспособлено к общей логике имперской политики России. Разумеется, цели и стратегии царского правительства были консервативными, шовинистическими и направленными на русификацию, но далеко не во всех ас-

пектах. Как любое другое правительство, самодержавный государственный аппарат Романовых был вынужден покоряться превратностям контекстуальных и общен исторических обстоятельств. Что же касается вдохновляющего воздействия на Ленина, то здесь мы имеем дело скорее с низовыми и неофициальными интерпретациями системы Ильминского (которые рассматриваются в главе 7 настоящего исследования), а не с идеологией самодержавия в ее версии, принятой среди имперской элиты.

Успеху подхода Ильминского благоприятствовал целый ряд различных политических факторов. Одним из них была довольно существенная устойчивость традиционного религиозного определения русскости на протяжении большей части XIX века. В связи с проблемой личной идентичности в пограничных регионах чаще всего в первую очередь упоминалось именно православие — первый элемент в триаде теории официальной народности (во внутренней же части страны прежде всего обращали внимание на принадлежность к определенному сословию). Чтобы сделать человека русским, нужно было в первую очередь сделать его православным. С точки зрения русского духовенства и церковных иерархов, любые препятствия на пути к принятию православия следовало беспощадно отбрасывать в сторону. Одним из подобных препятствий мог являться и русский язык, который — и об этом непременно следует упомянуть — даже в середине XIX столетия еще не стал основным языком всех элит, именовавших себя русскими.

Для Ильминского языки коренных народов не просто стояли наравне с русским в деле миссионерского просвещения. Они были несравненно более важными. Для объяснения подобного взгляда ученый использовал следующую аналогию: «Я по опыту знаю, что русский язык у них в голове тоже, как е[сли бы налить] в бутылку воды масла, масло будет плавать поверху, а под ним вода оста[нется], не изменяя своего качества: так и русский язык не проникнет до глубины сознания инородцев, до их сердца, и в этой глубине остаются нетронутыми прежние, дохристианские их верования, несмотря на то что они твердо будут знать наизусть начатки и молитвы»¹⁰⁷.

Большинство своих потенциальных оппонентов Ильминский смог убедить в необходимости своего подхода, подчеркивая, что его перво-степенной заботой является сила и целостность православной религии. Хотя православие совершенно явно лежало в основе личной системы ценностей самого Ильминского, отдельным скептикам необходимо было услышать дополнительные аргументы в защиту того, что право-



Православный лубок на чувашском языке, 1877 г. Публикуется с разрешения ЦМТ

славная вера, в свою очередь, была необходима для сохранения силы и целостности самого русского народа. В первые десятилетия своей работы Ильминский обычно добивался своего, прибегая именно к подобным аргументам.

Дополнительным оправданием той поддержки, которую государство оказывало методам Ильминского, основанным на использовании инородческих языков и соответствующего персонала, было намерение произвести массовое и исторически долговечное преобразование целых этнических групп, а не просто христианизировать или русифицировать отдельных индивидов. Как мы уже видели, учителя и священники из числа инородцев представляли ценность для Ильминского не только благодаря своим языковым навыкам, но и на основании социологиче-

ских и психологических аспектов педагогики в рамках определенной этнической группы. Поскольку для завершения исторического преобразования в русских таких народностей, как чуваша или черемисы, должно было потребоваться несколько поколений миссионеров, Ильминский считал необходимым удержать основную часть новообращенных от полной ассимиляции, позволив им сохранить отождествление со своей этнической группой и привести следующее поколение к церкви и к России. Именно на подобном основании (а вовсе не по причине какого-то расистского отвращения к смешению крови) Ильминский, в отличие от многих миссионеров, довольно редко советовал новообращенным вступать в смешанные браки с русскими и чаще всего предпочитал, чтобы учителя-инородцы женились на представительницах своих собственных этнических групп¹⁰⁸.

Кроме того, основанием для принятия идей Ильминского послужили и господствовавшие на тот момент в науке представления о связи между географией и культурой. Вряд ли тогда государственные деятели решились бы отрицать необходимость применения разных принципов к различным регионам и народам такой огромной и разнообразной империи, как Российская. Одна из основных осей для группировки жителей Российской империи, конечно же, проходила с востока на запад¹⁰⁹. Наиболее агрессивная русификаторская риторика и политика в России XIX века своим существованием была обязана в первую очередь борьбе Романовых со стремлением к созданию независимого государства на территории Польши и стала особенно интенсивной после восстаний 1830 и 1863 годов. Впрочем, как правило, те меры, которые на Западе могли рассматриваться как стимулирующие этническую или национальную специфику в ущерб русской аристократии и государственности, на Востоке могли расцениваться как менее опасные. Большинство русских считало «Восток» просто нецивилизованным и более отсталым по сравнению с Западом — как в социально-экономическом, так и в духовном и интеллектуальном плане — и, соответственно, не представляющим никакой культурной или политической угрозы. При этом предполагалось, что исторические процессы, которые на тот момент уже шли в Европе, в Азии еще не начались, а может быть, и не начнутся никогда. Соответственно, Победоносцев и многие другие могли быть смертельными врагами возникающих «национальных» идентичностей на западных границах, но при этом считали этнические отличия безвредными на Востоке, народы которого якобы еще не достигли уровня наций.

Политика, относившаяся к признакам этнической идентичности, таким как язык, также зависела от определенных ключевых особенностей этнических меньшинств, в частности — от численности и религиозной принадлежности. Более многочисленные группы, особенно те, что практиковали мировые религии, считались более опасными. Не последней среди предполагаемых угроз, которые могли исходить от них, была способность ассимилировать более мелкие соседние и зависимые группы. Хотя идеалом для государства всегда являлось полное обрусение таких мелких групп, в крайнем случае оно могло прибегнуть к укреплению этнической идентичности инородцев, чтобы сдержать экспансию более крупных и более развитых национальных меньшинств. Так, свои «невинные жертвы» были и на исторически более развитом Западе — латыши, литовцы, эстонцы, чью культуру и язык государство периодически стимулировало для того, чтобы оградить их от влияния со стороны поляков и немцев. И наоборот, на отсталом Востоке были свои «злодеи» — татары-мусульмане. Согласно Ильминскому, создание новых этнических идентичностей для инородцев-христиан и даже анимистов оправдывалось соперничеством татар и русских в борьбе за души людей, принадлежавших к этим группам. Поскольку мусульмане также рассматривались как общность, выходящая за рамки географических и этнических различий, татары представляли намного более серьезную угрозу (правда, менее организованную, чем поляки), особое значение которой в первой половине XIX века придавала Кавказская война, а во второй — присоединение Туркестана с миллионами новых подданных-мусульман. Ильминский мог совершенно убедительно говорить о том, что распространение небольших национальных культур представляло собой несравнимо меньшее зло, чем татаризация, и в любом случае должно было привести к обрусению. «Ставится дилемма: если из опасения отдельных народностей не допустить инородческого языка в инородческие школы и церкви в достаточном количестве для твердого и полного, убежденного усвоения христианской веры, в таком случае все инородцы сольются в одно племя по языку и вере — в татарское и магометанское. Если же допустить инородческие языки, в таком случае, если бы даже и поддержались народности, но разные, мелкие, к татарству не расположенные и с русским народом соединенные единством веры. Выбирайте! Но я полагаю, что такие мелкие разрозненные народности не могут прочно существовать и в конце концов они сольются с русским народом самым историческим ходом жизни»¹¹⁰.

Подобная уверенность Ильминского основывалась на широко распространенной среди русских вере в большой ассимиляционный потенциал русской культуры. По мнению многих историков рассматриваемого периода, история русского народа представляла собой постоянный и неизбежный процесс культурного поглощения соседних народностей. Немногочисленные шаги назад в этом процессе позднее могли быть легко исправлены силой истории. На основании подобного взгляда на историю российские государственные деятели и интеллектуалы обычно выделяли Россию среди других империй, именуя ее более «органичной» или «естественной» или меньше склонной к принуждению. Нередко они хвалились тем, что использование инородческих языков и соответствующего персонала делало внутреннюю политику России более гуманной и более приемлемой в моральном плане, чем политика, проводившаяся такими странами, как Великобритания, Франция и Испания, в их заморских владениях. Поскольку из определенных источников было известно, что русские миссионеры более раннего периода тоже использовали в своей деятельности местные языки и помощников из числа коренного населения, последователи Ильминского имели полное право патриотически провозглашать себя продолжателями традиционного, предположительно — чисто русского, стиля строительства империи¹¹.

ПЕРЕИЗОБРЕТЕНИЕ МИССИЙ

Именно таким было то пространство, которого Ильминский и его сторонники добились для применения своих в чем-то неортодоксальных методов в рамках господствовавшего на тот момент в России политического дискурса, а также те факторы, которые позволили им это сделать¹². Аналогичные манипуляции необходимо было произвести и в рамках Русской православной церкви, поскольку система Ильминского в этой сфере имперской политики также бросала вызов традиционным практикам и интересам.

Во-первых, Русская православная церковь традиционно стремилась к доминированию в миссионерской деятельности, хотя еще до Ильминского была вынуждена делить влияние в этой сфере с Министерствами внутренних дел и государственных имуществ¹³, бросая завистливые взгляды на относительно автономную миссионерскую работу церкви в других европейских империях. Перестав работать на церковь

и войдя в штат МНП, Ильминский сделал миссии еще более независимыми от духовных академий, епархий и Синода. Собственно обряд обращения, конечно, по-прежнему совершался и контролировался церковью, но при этом основная часть процесса подготовки людей к этому обряду оказалась теперь в руках бюрократии, работавшей в сфере просвещения. В любом случае само крещение перестало быть центром той деятельности, которая именовалась «миссионерской»: система Ильминского в первую очередь была направлена на работу с теми инородцами, которые формально уже находились в лоне церкви. Учитывая, что новый подход к церковным миссиям создавал очевидный потенциал конфликта между различными юрисдикциями, следует обратить особое внимание на тот факт, что рассматриваемая переоценка была проведена в то время, когда во главе и Министерства народного просвещения, и Святейшего синода стоял один и тот же человек (Д.А. Толстой).

Перевод православных текстов и литургии на разговорный язык татар, чувашей, вотяков и других народностей бросал вызов церковной традиции использования в богослужении только церковнославянского языка. Но то, что делало рассматриваемое нововведение радикальным в этническом плане, одновременно обеспечивало его политический консерватизм: новый подход не применялся по отношению к самим русским. Даже сам Ильминский был однозначным противником перевода Библии и литургии на современный русский язык, и это было одним из самых показательных противоречий в его мировоззрении¹¹⁴. Будучи последовательным сторонником церковнославянской традиции, он даже редактировал классические произведения церковной литературы и составлял пособия для изучения церковнославянского языка в русских школах¹¹⁵. Таким образом, перевод православных текстов на местные языки не открывал шлязов для более широкой реформы, касающейся религиозного опыта большинства русского православного населения. Более того, богослужение на современном русском языке не имеет широкой поддержки в России до сих пор.

Ильминский также придал новый статус самой фигуре миссионера и по-новому определил его квалификацию, образование и обязанности. В общем и целом к подготовке миссионеров гораздо меньшее отношение стала иметь церковь. Многие из миссионеров нового типа, такие как Василий Тимофеев, одновременно были и школьными учителями, и священнослужителями. Однако многие вовсе не имели духовного сана, и миссионеры-миряне стали если не нормой, то, по край-

ней мере, совершенно обычным явлением. Более того, даже большинство церковных миссионеров не укладывалось в традиционные рамки. Если раньше миссионеры чаще всего набирались из хорошо образованных представителей черного духовенства (монашества), то теперь церковными миссионерами по большей части становились приходские священнослужители (белое духовенство), образование которых было не столь основательным. Кроме того, в миссионерской работе теперь могли участвовать и женщины, чему немало способствовал тот факт, что Братство св. Гурия поддерживало школы не только для мальчиков, но и для девочек.

Конечно, многие из новых миссионеров были инородцами и, соответственно, не происходили из духовного звания. Систематическая подготовка и рукоположение подобных священнослужителей просто обязаны были вызвать определенное сопротивление в некоторых кругах русского общества. Традиционно духовенство представляло собой замкнутую социальную касту, и в конце XIX века ее молодые представители столкнулись с недостатком возможностей для служения. По адресу священнослужителей-инородцев начали звучать постоянные упреки относительно того, что они вредят национальным интересам, лишая работы своих русских коллег. Один чувашский священник в своих воспоминаниях рассказал о типичном случае подобного противодействия. Когда его посвящали в духовный сан в 1882 году, один из русских членов консистории сказал: «Куда вы, чуваша, лезете? Вы отнимаете у наших детей кусок хлеба»¹¹⁶. Ильминскому были хорошо известны подобные проблемы¹¹⁷.

Впрочем, относительно кадровой политики сравнивать систему Ильминского с более поздними методами, направленными на поддержку национальных меньшинств, типа «коренизации» в Советском Союзе или политики «позитивного действия» в США конца XX века, следует весьма осторожно. В царской России единственным официально признанным доводом в пользу предоставления инородцам особого доступа к отдельным должностям была эффективность данного метода. Ильминский убедил церковных иерархов и руководство МНП в том, что интеграция инородцев необыкновенно улучшала процесс донесения до коренных народов принципов православного христианства. Поскольку большинству русских не хватало способностей к передаче знаний подобного типа, набор в миссии инородцев был основан на простой логике.

Конечно, на публике даже сам Ильминский не говорил о том, что то однозначное предпочтение, которое он отдавал нерусским кадрам,

основывается на моральных или политических принципах. Вместо этого ученый обычно ссылаясь на язык, который подавался им как нечто большее, чем просто набор определенных навыков. По мнению Ильминского, для эффективного применения языка (особенно в духовных делах) было необходимо совершенное владение всем культурным аппаратом, в состав которого входили не только слова и грамматические правила. Вполне естественно, что столь совершенное владение прощше всего было обнаружить у тех людей, которые росли в соответствующей языковой среде с самого рождения. Разумеется, многие из русских чиновников и деятелей, осуществлявших реализацию идей Ильминского на практике, рассматривали лингвистические преимущества использования инородческого персонала в более практическом смысле, чем он сам.

Насколько нам известно, никто из первых сторонников Ильминского не говорил о «представительстве» инородцев в церковных и образовательных учреждениях Поволжья как о морально-этической необходимости. При этом лишь немногие рассматривали это представительство как способ обеспечения равных «прав» для всех людей — в виде открытых путей для карьерного роста и самовыражения, а уж о смягчении национального гнета и неравенства вообще практически не упоминалось. Чаще же всего конечной целью рассматриваемой системы считалось достижение более полного соответствия народов России ожиданиям государства и обеспечении ускоренной и более эффективной религиозной гомогенизации целых этнических групп, что предположительно должно было привести к полной однородности и в культурном плане. Культурное многообразие предполагалось сохранить лишь на короткое время.

В конечном итоге российское общество на тот момент оставалось в значительной мере основанным на четком сословном делении¹¹⁸. С подобной точки зрения даже введение инородцев в состав духовного сословия чаще всего рассматривалось не как нарушение исключительных прав духовного сословия, а скорее как кратковременное отклонение. Так, Синод, предоставляя Уфимской семинарии квоту на прием нерусских учащихся в 1897 году, вовсе не планировал постоянного набора семинаристов-инородцев. Подобное мероприятие скорее было направлено на то, чтобы нерусские священнослужители составили органическую часть российского духовенства и впоследствии подготовили к церковной службе своих собственных сыновей¹¹⁹. В 1901 году Синод постановил принимать в церковно-приходские школы инородцев свя-

ше 10-процентного максимума, установленного для учеников из других сословий в 1900 году¹²⁰.

Из сочинений самого Ильминского ясно, что он не стремился к тому, чтобы предоставлять учителям и священнослужителям, набранным из числа инородцев, такие же полномочия, как у их русских коллег. Он просто считал само собой разумеющимся, что поскольку инородцы были лучше всего подготовлены к работе в среде своего собственного народа, то в идеале именно они должны были выполнять данную функцию¹²¹. Предоставлять им больше социальной мобильности тоже не предполагалось. Рассматриваемая система была нацелена вовсе не на предоставление всем людям равных социальных возможностей (цель политики «позитивного действия») и даже не на пропорционализацию статуса различных этнонациональных групп (как в случае с политикой кorenизации). При этом уступки, сделанные нерусским семинаристам якобы для облегчения их учебной программы (такие, как отмена требований по латинскому и греческому языку), шли рука об руку с соответствующим ограничением их привилегий. Согласно имеющимся у нас свидетельствам, семинаристы-инородцы вовсе не нуждались в упомянутых уступках, которые, скорее всего, были нацелены на то, чтобы не дать им той социальной мобильности, какой обычно пользовались русские, имеющие аналогичное образование¹²².

Во многом методы Ильминского представляли собой решение проблем русских православных миссий, которым он был свидетелем в Казанской епархии после основания там Духовной академии в 1842 году. Что особенно важно — те косвенные способы, при помощи которых Ильминский взял на себя противостояние мусульманам, были прекрасным решением проблемы, связанной с отвращением, которое некоторые церковные иерархи испытывали к преподаванию исламского богословия потенциальным миссионерам. По сути дела, система Ильминского давала церкви возможность чаще всего вообще игнорировать мусульман — в полном соответствии с обычным отношением русских жителей Казани к татарам и их религиозной и культурной инаковости. Как мы постараемся показать ниже, показное невнимание Ильминского и его соратников к мусульманам было вовсе не таким случайным, как могло показаться многим русским или самим мусульманам, а, напротив, было связано с весьма значительными усилиями, направленными на то, чтобы сделать мусульман максимально незаметным элементом российского общества, особенно — в местных делах.

Кроме того, предложенный Ильминским метод христианизации был привлекательным и с институциональной точки зрения. Он позволял обойти нежелание (или, возможно, неспособность) православной церкви выделить значительные ресурсы на миссионерскую деятельность, поскольку предполагал выведение ответственности миссии за рамки церкви и перевод ее в сферу учебных заведений. По причине того, что Ильминский отдавал предпочтение инородческому духовенству (чей социальный статус и уровень образования, как правило, были ниже, чем у их русских коллег), его система накладывала на епархии и на Святейший синод гораздо меньшее финансовое бремя, чем назначение сопоставимого количества русских священнослужителей, особенно если бы последние еще и проходили подготовку в сфере противомусульманской полемики на академическом уровне. Сделав своих агентов-инородцев в значительной степени ответственными за приспособление собственных народов к образу жизни, характерному для русских, Ильминский также сумел обойти проблему широко распространенной апатии или даже антипатии русских (очевидно, включая и духовенство) по отношению к религиозной и культурной ассимиляции инородцев. Миссионеры, занимавшиеся полемикой (такие как Е.А. Малов), привлекая внимание российского общества к мусульманам и их религии, чаще всего рассматривались как гонимые, приносящие плохие вести, и как сторонники методов, к которым большинство русских относилось крайне нетерпимо.

ГЛАВА 3

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ИСЛАМУ

Пока Ильминский формулировал свои идеи насчет миссионерского просвещения инородцев-христиан на восточных окраинах империи, его коллеги из Казанской духовной академии разрабатывали стратегии обращения в христианство мусульман. И если первый предпочитал знакомить детей с христианским учением, с малых лет воздействуя на их эмоциональный мир (ему не нужно было добиваться от них решения о вхождении в лоно церкви, поскольку они уже были крещены), то вторые — миссионеры-полемисты — применяли совершенно иной подход, ориентированный на взрослых людей и апеллирующий к сознательным, «рациональным» аспектам их религиозных верований в надежде убедить их в превосходстве христианства.

ПРОТИВОМУСУЛЬМАНСКАЯ ПОЛЕМИКА В УЧЕБНОЙ ПРОГРАММЕ АКАДЕМИИ

Критика ислама и защита православия от него обычно не входили в состав учебных программ российских семинарий и духовных академий. Хотя курсы «обличительного богословия» и соответствующие тексты приобрели в XIX веке довольно широкое распространение, они, как правило, предполагали защиту православия только от других направлений христианства — католицизма, протестантизма и старообрядчества. Сравнение же православия с нехристианскими религиями проводилось лишь в Казанской духовной академии и в нескольких семинариях, расположенных в соответствующих регионах. Poleмика против ислама, в частности, была впервые введена в учебную программу противомусульманского отделения упомянутой академии в 1842 году, однако настоящего расцвета она достигла лишь в тот период, когда ее преподавание было доверено Г.С. Саблукову (1856—1863), разработавшему систематическую программу для данного предмета.

Саблуков начинал свой курс с общей информации о роли ислама в татарском обществе, после чего переходил к краткому изложению всего мусульманского учения. Затем он разбирал аргументы мусульман против христианства и аргументы христиан против ислама (использовавшиеся в Греции, Западной Европе и собственно в России). Раздел курса, посвященный Корану, предполагал рассмотрение формальных характеристик этой книги, ее языка, использования, толкования, редакций и перевода на другие языки. Наконец, Саблуков излагал критику Корана с точки зрения его происхождения, языка, содержания и тех «чудес» и «пророчеств», которые использовались мусульманами для доказательства божественного происхождения их священной книги¹.

Исходя из той центральной роли, которую Коран играл в исламе, Саблуков посвятил тридцать лет своей жизни его переводу на русский язык. Перевод Саблукова, опубликованный в 1878 году и ставший его бессмертным наследием, был первым переводом на русский язык, осуществленным непосредственно с арабского. (Три перевода, сделанные в XVIII—XIX вв., основывались на французских и английских версиях.) Коран Саблукова отличался большей точностью и легкостью для чтения, чем предшествующие переводы. Ученик Саблукова Е.А. Малов, ставший самым выдающимся теоретиком и практиком противомусульманской миссионерской полемики, отмечал, что, читая версию Саблукова, «невольно переносишься в Араию и как бы живешь жизнью арабов в эпоху появления мухаммеданства, какого впечатления совершенно не выносятся при чтении доселе бывших русских переводов Корана»².

Кроме того, перевод Саблукова имел более научный характер и, соответственно, лучше подходил для решения миссионерских задач. Говоря словами Малова, он являлся «первым источником не только для ознакомления с мухаммеданством, но и для борьбы с ним»³. Саблуков следовал принятому в Европе правилу нумерации строк для помощи в поиске определенных отрывков и наряду с русскими приводил и арабские названия глав — для облегчения диспутов с мусульманами, знакомыми только с непронумерованным арабским текстом. Что важно — согласно широко распространенному мнению, выбор Саблуковым времен глагола, лексики и прочих грамматических аспектов во многих случаях восстанавливал акцент на ошибочности определенных аспектов самого мусульманского богословия, что существенно помогало миссионерам в противопоставлении этих моментов основным принципам христианства⁴. В 1894 году казанские миссионеры во главе с Ма-

ловым переиздали перевод Саблукова, а в 1907 и 1912 годах опубликовали его вместе с оригинальным арабским текстом⁵.

В Казани Саблуков часто принимал участие в личных диспутах и полемических спорах с мусульманскими богословами и их учениками. Его приемная была всегда открыта для татар, да и сам он нередко посещал их дома. Когда Саблуков только начинал свою карьеру, многие представители татарской общины — как и члены русского миссионерского сообщества — с любовью именовали его «дедушкой» (по-татарски — «бабай»). Его глубочайшие познания в исламе настолько впечатляли образованных татар, что многие считали, что он сам был тайным мусульманином. Однако позднее, когда из печати вышел ряд полемических работ Саблукова против ислама, многие из его татарских коллег охладели к нему, думая, что он поменял свои взгляды или даже начал терять рассудок⁶.

О критике ислама Саблуковым или о его встречах с мусульманами нам известно немного. Многие из его ранних рукописей были уничтожены пожаром. В последующие же годы писать ему не давали педагогические обязанности: он в одиночку преподавал на противомусульманском отделении как раз в тот период, когда курсы, направленные против ислама, были обязательными для всех студентов. Саблуков уволился из академии в 1863 году — по причине враждебного отношения ректора к миссионерским исследованиям и из-за проблем со здоровьем. Вплоть до самой своей смерти в 1880 году он продолжал свои исследования, направленные на создание всесторонней и авторитетной работы об исламе, а также проводил неформальные консультации со студентами академии и помогал Ильминскому с его переводами православных текстов на татарский язык. Впрочем, скромность и излишний перфекционизм позволили ему реализовать лишь небольшую часть своего проекта⁷.

На место Саблукова в академию пришел его лучший ученик — Евфимий Александрович Малов. Будучи сыном дьякона из близлежащей Симбирской губернии, Малов начал изучать противомусульманские предметы еще в местной семинарии. Затем, в 1862 году, получил степень магистра на противомусульманском отделении Казанской академии у Саблукова. Вернувшись в академию год спустя — уже в качестве преподавателя — он продолжил миссионерские исследования в соответствии с теми методами, которые разработал его наставник⁸. За свою долгую и продуктивную карьеру в академии (1863—1912) Малов по своим достижениям намного превзошел Саблукова.

В 1860-х годах Малов сотрудничал с Ильминским и Тимофеевым, помогая им создавать Крещено-гатарскую школу и Братство св. Гурия. Примерно в то же время, в 1864 году, он начал ездить по мусульманским татарским деревням и вести диспуты, построенные на сравнении ислама и православия. Когда в 1865—1866 годах отпадение кряшенов от христианства приобрело массовый характер (возможно, в связи с освобождением государственных крестьян), представители государственной власти попросили его посетить ряд конкретных деревень, чтобы расследовать причины отпадения и попытаться вернуть отступников в лоно церкви силой убеждения. Отчеты Малова об этих поездках стали публиковаться в «Православном собеседнике», издававшемся Казанской академией, а также в других церковных изданиях. Кроме того, ряд своих работ ученый посвятил истории ислама и направленным против него миссиям в Поволжье: таким образом он пытался отыскать коренные причины отступничества. Первый из его исторических очерков был посвящен политике Российского государства в отношении поволжских мечетей. В этой работе Малов доказывал, что в XIX веке количество мечетей и мулл в регионе постепенно увеличивалось в обход закона и несоразмерно количеству верующих татар, в результате чего инородцы-христиане оказались подвержены гораздо большему влиянию со стороны мусульман, чем со стороны православных. При этом ученый предложил принять ряд дополнительных законов, четко определяющих количество прихожан, необходимых для строительства мечетей, а также более последовательно проводить эти законы в жизнь. В своем более позднем очерке о Конторе новокрещенских дел Малов выражал глубокое сожаление по поводу закрытия этого учреждения в 1764 году, доказывая, что церковь не теряла бы так много кряшенов веком позже, если бы оно продолжило свою работу⁹.

Как мы уже видели, согласно уставу 1870 года, академия могла сохранить свое противомусульманское отделение только в качестве дополнительной программы. При этом церковное руководство решило сделать ставку на предназначенные для христианского населения школы Ильминского, что предполагало опосредованное противоборство с исламским влиянием.

Малов был переведен на кафедру древнееврейского языка. Хотя с 1870 по 1884 год педагогические обязанности ученого не были связаны с миссионерской деятельностью, он по-прежнему занимался опровержением ислама. Малов продолжал публиковать свои работы по истории русских миссий, направленных против мусульманства, а также



Протоиерей Евфимий Малов, профессор противомусульманских миссионерских предметов Казанской духовной академии. Публикуется с разрешения БЛКУ

статьи о своих собственных поездках по татарским деревням, которые приобрели несколько иной характер после того, как в 1869 году он был посвящен в духовный сан. В 1875 году, прибегнув к помощи Православного миссионерского общества, Малов открыл в Казани приют для мусульман, желающих принять христианство и ищущих убежища от преследований в своих родных общинах.

В 1873 году Малов учредил «Миссионерский противомусульманский сборник» — академический журнал для полемической работы против ислама. В нем публиковались полемические статьи, которые были призваны помочь духовенству в деле обращения мусульман в христианство или убеждения отступников в том, что они должны вернуться в лоно церкви. Изначально большинство статей в упомянутом сборнике было представлено отчетными работами бывших студентов противомусульманского отделения, но в 1875 году в журнал начали принимать и работы исследователей со стороны. В период с 1873 по 1901 год академия опубликовала двадцать четыре выпуска «Миссионерского сборника»¹⁰.

В 1870 году для занятия преподавательской должности на кафедре противомусульманских предметов Малов выбрал своего студента Н.П. Остроумова. В академии Остроумов ради интереса начал изучать восточные языки и постепенно пришел к исследованию ислама: его дипломная работа была посвящена полемической критике мусульманского учения о пророках (которая была опубликована в «Сборнике» Малова в 1874 году). Подпав под влияние идей Ильминского, в 1877 году Остроумов стал инспектором народных училищ в Туркестане. Большую часть своей карьеры он проработал в Ташкенте, где также возглавлял Туркестанскую учительскую семинарию и Туркестанскую мужскую гимназию, редактировал газету *«Туркестанские ведомости»* (публиковавшуюся одновременно на узбекском и русском языках) и организовал группу археологов-любителей. С 1890-х по 1917 год Остроумов весьма широко применял свое образование, полученное в Казани, публикуя многочисленные работы об исламе, написанные в полемическом ключе, а также читая курсы востоковедения в Ташкенте¹¹.

Когда Остроумов уехал в Ташкент, на его место в академии был принят его ученик М.А. Машанов. Этот молодой священник, приехавший в Казань из сибирского города Тобольска, оказался очень одаренным как в теоретическом исследовании ислама, так и в практической миссионерской работе. Еще учась в академии, он привлек широкое внимание общественности своим отчетом о двухмесячном пребывании в деревнях, в котором жаловался на то, что татары-мусульмане оказывают на крестьян-кряшенов намного более сильное влияние, чем русские-православные, но при этом предполагал, что развивающийся успех школьного образования и церковной службы на татарском языке должен привести к полному исчезновению отступничества среди татар в течение тридцати лет¹². Впоследствии Машанов стал главной опорой Братства св. Гурия в деле обучения инородцев Поволжско-Уральского региона в соответствии с идеями Ильминского.

В своей работе на соискание степени кандидата, опубликованной в 1876 году, Машанов сравнил мусульманские и христианские обычаи относительно брака и пришел к выводу, согласно которому исламский брак не наделялся никаким духовным значением. Еще одной крупной работой Машанова по полемической исламологии была его магистерская диссертация (1885), посвященная быту арабов во времена Мухаммеда. В ней ученый проводил идею о том, что ислам вырос из системы арабских языческих верований и во многом сохранил их внутреннюю сущность¹³. Подобная цепочка рассуждений (которая никоим образом

не являлась оригинальным изобретением Машанова) не отрицала фундаментального единобожия ислама, но предполагала, что на момент возникновения мусульманской религии монотеизм уже имел прочные основания в арабской религиозной традиции и предположительно даже предшествовал политеизму в рассматриваемом регионе. Подобным образом Машанов пытался искоренить представление о том, что заслугой ислама является распространение монотеизма среди многих народов мира, и в противовес этому доказать, что мусульманство всего лишь представляло собой институционализацию анимизма за счет предшествующего единобожия¹⁴.

Когда устав 1870 года сделал миссионерские исследования чисто добровольными, количество студентов, выбирающих противомусульманские предметы, сократилось, хотя и не очень сильно¹⁵. (Противобуддийские исследования пострадали гораздо серьезнее и вообще исчезли из академии на двадцать лет¹⁶.) Впрочем, после того как во главе Святейшего синода в 1880 году встал Победоносцев, миссионерские отделения начали возрождаться. По уставу духовных академий, принятому в 1884 году, в Казани они получили более стабильное положение в учебной программе. В трех остальных академиях студенты помимо прослушивания серии обязательных курсов должны были выбрать одну из двух групп факультативов — филологические или исторические. И только в Казани предлагалась третья группа факультативных курсов — миссионерские предметы, которые подразделялись на татарское и монгольское отделение. Малов при этом получил новую должность, связанную с преподаванием «татарского языка и этнографии татар, киргизов, башкир, вотяков, чуваш, черемис и мордвы и истории распространения христианства между означенными племенами»; Машанов занял кафедру «арабского языка и обличения мухамедданства», а Тимофеев остался наставником по татарскому языку. (Монгольское отделение также получило две преподавательские должности и место наставника по языку¹⁷.)

В том же году миссионерские исследования получили дополнительный стимул к дальнейшему развитию, когда казанский архиепископ учредил должность епархиальных миссионеров, которые, в отличие от обычного духовенства, должны были иметь особую подготовку в сфере противоисламской и противоязыческой работы, а также были свободны от обязанностей приходской службы и могли свободно перемещаться от общины к общине. Епископ, признавая ценность открытых Братством св. Гурия школ для инородческих детей, полагал, что

епархия должна работать и напрямую с взрослыми, «чтобы с успехом вести борьбу среди массы грубых, фанатически настроенных людей». С одобрения Синода в епархии было создано пять должностей: два миссионера для татар-мусульман, по одному — для черемисов и чувашей и один — для старообрядцев¹⁸.

Хотя многие священники и учителя могли получить выгоду от изучения языков и этнографических дисциплин в академии, раньше они не могли записаться на постоянный курс в силу недостаточной научной подготовки, проблем с расписанием или недостатка финансов. Пытаясь найти таких людей вне постоянного студенческого контингента Казанской академии, Синод в 1889 году разработал альтернативную учебную программу, рассчитанную на два года¹⁹. Теперь будущие миссионеры могли быть предложены академии Православным миссионерским обществом или епископами епархий с большим количеством инородцев. Подобные слушатели, которые обычно были старше постоянных студентов, могли выбрать татарское или монгольское отделение. Учебная программа каждого из них предполагала теоретическое и практическое изучение двух языков (татарского и арабского или монгольско-бурятского и калмыцкого), а также истории и критики определенной религии (ислама или буддизма)²⁰. Кроме того, в академию приглашались все священнослужители, в чьих приходах жили инородцы, — невзирая на образование или семейное положение — для ускоренного прохождения курсов во время визитов в Казань. Из приблизительно десяти студентов, которые записывались на курсы каждый год, большинство выбирало татарское отделение. Чаще всего это были уроженцы Поволжья, но некоторые приезжали с Украины, из Восточной Сибири и Средней Азии²¹. В течение нескольких лет руководство академии сумело распределить выпускников курсов по инородческим приходам или миссионерским должностям в различных епархиях, причем запросы некоторых епископов относительно миссионерских работников так и остались невыполненными²².

Несмотря на подобные успехи в сфере и предложения и спроса на полемическое миссионерское образование, дальнейшее обращение мусульман в христианство по большей части рассматривалось как безнадежное дело. Основание Казанской духовной академии в 1842 году представляло собой последний вздох надежды, и полемисты не позволили упомянутому делу исчезнуть полностью. Однако в глазах многих людей их деятельность выглядела анахронизмом. Полемические миссии пользовались гораздо меньшим авторитетом, чем миссии Ильмин-

ского, и меньшим доверием в среде церковных иерархов. Персонал для проектов Ильминского поставляли различные учреждения, количество которых постоянно росло, а противомусульманские миссионеры существовали практически в вакууме в рамках Казанской академии. Их работа приносила пользу лишь нескольким семинариям, в которых изучали восточные языки и сравнительное религиоведение, а также небольшому количеству миссионеров, работавших с мусульманским населением. Одной из наиболее привлекательных черт системы Ильминского было именно то, что она позволяла обойти проблему обращения мусульман. Мы увидим далее, что, находясь в существенной мере под влиянием Ильминского, российское чиновничество в конце XIX века если и вступало на путь какой-либо конфронтации с исламом, то рассматривало его не столько как религию, сколько как политическую и социальную силу²³.

Исламология духовная и светская

История европейской полемической литературы, направленной против ислама, своими корнями восходит еще ко временам Крестовых походов. В XII—XIV веках европейские христианские клирики создали настоящий канон идей и аргументов касательно ислама, который сумел пережить почти пять столетий. Некоторые из этих идей основывались на реальных и при этом весьма существенных различиях между исламским и христианским богословием. Так, для христиан их наивысшее откровение — вочеловечивание Христа — стоит выше всех предшествующих, тогда как наивысшее откровение мусульман — Коран — рассматривается просто как повторение более ранних откровений, включая откровение Иисуса. Согласно исламу, Иисус не был ни божеством, ни спасителем, а просто еще одним из Пророков, получивших божественное откровение. Таким образом, мусульмане отрицают христианский догмат Святой Троицы, а также христианские таинства. Среди менее значительных богословских различий, на которые обращали внимание средневековые христиане, следует в первую очередь назвать присущее исламу более снисходительное отношение к чувственности (многоженство в земной жизни и сексуальная распущенность в загробном мире), явно противоречащее христианским идеалам аскетизма и трансцендентности²⁴. Впрочем, рассматриваемая литература содержала и немало искажений. Так, Норман Дэниел, крупный

исследователь истории христианской полемики против ислама, весьма красноречиво писал о «деформированном образе ислама», распространявшемся средневековыми богословами, и при этом отмечал, что причиной подобной «деформации» был вовсе не недостаток информации, а преднамеренно неверное понимание, основанное на идеологических предубеждениях самих богословов. Poleмисты нередко использовали нелепые и абсурдные источники — просто потому, что они были им доступны и работали на пользу христиан. Кроме того, эти люди были не способны даже по достоинству оценить те черты, которые роднили ислам с христианством. Так, не обращая внимания на явный монотеизм ислама, христианские богословы упорно считали его идолопоклоннической религией. И наоборот — там, где действительно существовали важные различия, полемисты неожиданно находили предполагаемое сходство. Прежде всего они отстаивали и распространяли точку зрения, согласно которой Мухаммед, по сути дела, пытался подражать Христу, провозглашая себя божественным и чудотворным спасителем²⁵. По этой причине христианские богословы уделяли все свое внимание тому, чтобы показать Мухаммеда не только ложным пророком, но и человеком, нарушающим нравственные устои (похотливым, жестоким и лживым), воплощением Антихриста или дьявола.

Средневековые полемисты практически полностью игнорировали традиционные мусульманские толкования Корана. Они последовательно осуждали ислам на основании наихудших из возможных интерпретаций его текстов, опираясь исключительно на христианских комментаторов, и в то же время с подозрением смотрели на любые высказывания мусульман относительно своей собственной религии. По существу, согласно Дэниелу, полемисты боролись с воображаемым противником — с такой версией ислама, которую сами мусульмане никогда бы не приняли. Так, например, обращая внимание на действительно существовавшее у мусульман многоженство, христианские богословы практически полностью игнорировали исламские религиозные практики или «живую духовность». В общем и целом, как предполагает Дэниел, в средневековой традиции, по сути дела, не содержалось стремления понять ислам. К общению с мусульманами средневековые богословы тоже не стремились. Их сочинения были в первую очередь рассчитаны на христиан. Поскольку оппонент практически всегда отсутствовал, христианские полемисты никогда не сталкивались с реальными возражениями. В тех же случаях, когда они действительно вступали в диспуты с мусульманами, чаще всего получалось так, что обе стороны

просто не понимали друг друга. В действительности целью европейцев было не обращение мусульман в свою веру силой убеждения, а уничтожение их религии посредством завоевания²⁶.

К концу XVII — началу XVIII века богословы начали разрабатывать более умеренный и научный подход к исламу, отбросив в сторону множество явно ненадежных источников и чаще возвращаясь к оригинальным текстам²⁷. Теперь гораздо чаще критиковались собственно мусульманские версии ислама, а не те химеры, которые были порождены самими европейцами. Некоторые позиции при этом поменялись весьма существенно. Мухаммеда, например, чаще стали рассматривать как человека невежественного, запутавшегося и ввеленного в заблуждение, а не намеренно лгущего или действующего по наущению Сатаны. Используя исторические методы, богословы искренне пыгались найти корни ислама в анимизме, христианских ересьях и иудаизме. В конечном итоге явно теологическая полемика в Западной Европе вышла из моды, поскольку большинство христианских церквей оставило надежду обратить мусульман в свою веру. Одним из немногих исключений были английские церкви в колониальной Индии, чьи дебаты с мусульманами на протяжении всего XIX века очень напоминали средневековую полемику²⁸.

Западноевропейские светские востоковеды XIX века — университетские профессора, государственные служащие и путешественники — часто говорили о создании научной, академически обоснованной исламологии, базирующейся на либеральных, прогрессивных ценностях. Впрочем, и Норман Дэниел, и — несколько позднее — Эдвард Саид в своих работах попытались показать, что подобные «эксперты» по Востоку не полностью освободились от средневековых стереотипов. Традиционное дихотомическое мировоззрение и уничижительное отношение к исламу и его приверженцам сохранилось — в менее заметных, но все же по-прежнему важных формах, которые служили практическим интересам европейских держав в колониях, населенных мусульманами²⁹.

В России также оказывалось содействие развитию нарочито светского исследования ислама. Его базой был факультет восточных языков, который на протяжении первой половины XIX века был частью Казанского университета, а затем был переселен в Петербург. Но кроме того, подобными исследованиями занимались также сотрудники Министерства иностранных дел и Императорской Академии наук. Хотя в чем-то русская исламология была менее развитой, чем аналогичные исследования в Западной Европе, она, вероятно, играла более важную

речь для государственных интересов, поскольку районы, населенные мусульманами, в Российской империи были расположены в непосредственной географической близости от метрополии — между собственно Россией и российской колониальной империей не существовало никаких границ. Кроме того, в отличие от большинства прочих европейских церквей, Русская православная церковь все еще стремилась обратить мусульман в христианство, и подобная ее деятельность — опять же в отличие от всех прочих европейских церквей — четко укладывалась в русло официальной государственной политики. Соответственно, российская миссионерская полемика имела отнюдь не едва уловимое сходство с полемикой Средневековья и раннего Нового времени, поскольку сохраняла свою религиозную нацеленность и опору на христианское Священное Писание как на основной источник авторитета.

Казанские миссионеры очень хорошо ориентировались в исламологических традициях Западной Европы — как в современных научных, так и в более ранних, клерикальных. Впрочем, обычно они относились к этим традициям с определенной долей критицизма — прежде всего потому, что большинство источников, специально сориентированных на использование в полемике, явно устарело. Кроме того, многие миссионеры сами по себе были весьма серьезными учеными и стремились разработать свои собственные методики, приспособленные к конкретным российским условиям. Так, казанский епископ в 1885 году отмечал, что от преподавателей миссионерского отделения требовалось не только разработать методы полемики с исламом, но и создать саму науку такой полемики — ведь, за вычетом двух или трех работ, написанных чуть ли не в Средние века, в иностранной литературе не имеется никаких изданий такого рода, тогда как литература на русском языке ограничивается лишь «Миссионерским противомусульманским сборником»³⁰.

Одним из немногих более ранних источников, которые казанские миссионеры использовали сознательно, была работа Людовико Мараччи «*Refutatio Alcorani*» — «Опровержение аль-Корана» (1698), один из первых продуктов поворота к современным научным методам в религиозной полемике. Большинство же европейских специалистов по исламу, которых они цитировали в своих работах, относилось к XIX веку: Альфред фон Кремер, Теодор Нольдеке, Джон Уильям Дрейпер, Томас Карлайл, сэр Уильям Мюир, Густав Вайль (чье «Введение в аль-Коран» Малов перевел на русский), Томас Арнольд, Альфред Шпрентер, Игнац Гольдциер и прочие³¹.

Если эти европейские ученые и богословы непреднамеренно сохраняли в своих работах предубеждения и стереотипы своих средневековых предшественников, то русские церковные исламологи погрязли в старине еще сильнее. Для сохранения своей респектабельности они старались идти в ногу с современной им европейской наукой, но при этом чаще всего перенимали ее наиболее регрессивные аспекты, оставляя в стороне все основные новшества. Поскольку российские миссионеры открыто пытались обратить других в православие и признавали, что их стремления в области науки тоже подчиняются этой цели, частое использование ими секуляристской в своей основе исламофобской лексики — типа вездесущего утверждения о мусульманском «фанатизме» — придавало их риторике неискренний, лицемерный тон людей, выискивающих в чужом глазу соринку, а в своем не замечающих и бревна³². Например, Н.П. Остроумов и Я.Д. Коблов (первый — выпускник и преподаватель противомусульманского отделения Казанской духовной академии, второй — выпускник и активный миссионер) в своих обличительных публикациях против ислама уверенно использовали основной аргумент из знаменитой речи Эрнеста Ренана «Ислам и наука», произнесенной в 1883 году³³. При этом едва ли они не чувствовали той бездны, которая пролегла между их собственным мировоззрением и мировоззрением Ренана, который критиковал ислам на том основании, что религия предположительно сделала мусульманские общества неспособными к участию в современной науке и прогрессе. И лишь у одного ученого возникла мысль отграничить Ренана от компании русских православных традиционалистов. Это был А.К. Волков, философ из Казанской академии, не являвшийся специалистом по исламу. По его мнению, из текста Ренана было вполне очевидно, что он являлся поборником светского рационализма в стиле эпохи Просвещения (достаточно вспомнить такую фразу, как «Наука — это душа общества») и врагом религиозного откровения³⁴. Аналогичным уже упомянутому способом Коблов использовал и идеи Льва Толстого. В частности, в одной из работ он цитирует отрывок, в котором писатель критикует ислам за требование «слепой веры», хотя, конечно, Толстой выдвигал аналогичные обвинения и против православной церкви³⁵.

Малов создал большинство своих полемических работ после 1884 года, когда он возобновил преподавание противомусульманских предметов в академии. В своей книге «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана» (1885), основанной на ряде встреч со студентом-мусульманином, он критиковал представление мусульман о

безгрешности Адама и прочих пророков, а также исламский взгляд на спасение. В отличие от многих противомусульманских работ, в которых несостоятельность ислама доказывалась исключительно с христианской точки зрения, в книге Малова был сделан упор на то, чтобы показать внутреннюю противоречивость мусульманской религии на основании свидетельств, содержащихся в самом Коране³⁶. В 1890 году Малов опубликовал работу под названием «Моисеево законодательство по учению Библии и по учению Корана», за которую получил особую премию от Казанской духовной академии. Основной тезис этой книги заключался в том, что «Коран содержит в себе не божественное откровение, как старался внушать это невежественным арабам неграмотный Мухаммед, а то, что сообщали ему часто евреи-талмудисты». В «Мухаммеданском букваре» (1894), опубликованном вместе с выполненным Маловым переводом мусульманского молитвенника на русский язык, содержалась критика педагогических методов мусульман, а также их богословия в целом и доказывалось, что исламское учение испытало на себе сильное влияние Талмуда. В «Мухаммеданском учении о кончине мира» (1897) полемист критиковал веру мусульман в заступничество Мухаммеда за мертвых, а также исламские представления о рае³⁷.

Поскольку Казанская академия находилась под контролем государства, которое рассматривало православие как официальную религию, не стоит удивляться тому, что на протяжении большей части XIX века разница в мировоззрении светских и церковных исламологов в России была не особенно велика. Хорошим доказательством подобного единства взглядов являются благоприятные отзывы о ряде книг Малова со стороны В.Р. Розена, одного из крупных специалистов по исламу из Академии наук³⁸. В своей рецензии на опубликованные Маловым дебаты об Адаме Розен весьма высоко оценил казанскую полемическую школу. «В Казани, как известно, — писал он, — уже давно ведется весьма энергическая духовная борьба с мусульманством. Борьба эта заслуживает гораздо больше внимания и сочувствия со стороны всей нашей образованной публики, чем ей обыкновенно уделяется, ибо тут идет дело о весьма важных государственных интересах»³⁹.

Принципиальные отличия между церковным и светским востоковедением в России возникли лишь в начале XX века, да и то лишь в представлении ряда ученых. К примеру, В.В. Бартольд из Санкт-Петербургского университета критиковал Остроумова за его религиозную позицию, за поддержку военного продвижения России в Среднюю

Азию и нежелание обращать внимание на негативные последствия российского влияния на народы этого региона⁴⁰. Помня о том, что Остроумов получил образование в Казанской академии, Бартольд жаловался на то, что «беспристрастное отношение к исламу для него... почти столь же невозможно, как для верующего мусульманина»⁴¹.

В 1917 году в своей рукописи, посвященной истории востоковедческих исследований в России, Бартольд упомянул о вкладе Казанской духовной академии и издававшегося ею журнала «Православный собеседник», добавив, однако, что «полемическая цель этих работ не может не причинить некоторого ущерба их научному значению»⁴².

Е.А. Малов и полемические диспуты

В отличие от средневековой полемики, которая обычно была настолько далека от реального противостояния мусульманам, что вообще едва ли была рассчитана на кого-то, кроме жителей Европы, полемика казанских миссионеров была напрямую направлена на личное противостояние представителям ислама. При этом — в противоположность Индии, где полемические дебаты часто велись публично, — в России религиозные диспуты всегда проходили в закрытом порядке — один на один или в небольших группах. Публичные дебаты с мусульманами были запрещены, поскольку власти опасались, что это может привести к беспорядкам и вспышкам насилия⁴³.

Для Малова основным принципом, лежавшим в основе миссионерской деятельности, была сила рационального убеждения (вразумления) на основании неспреложных религиозных принципов. С интеллектуальной или богословской точки зрения наиболее результативными были систематические, регулярные дискуссии полемиста со студентами и преподавателями мусульманских учебных заведений (шакирдами и муллами). Малов начал вести подобные дебаты еще в те времена, когда был студентом академии и учился у Саблукова. Иногда диспуты проходили в мусульманских школах, где ученый мог вступать в горячие споры сразу со множеством студентов. Кроме того, Малов посещал мусульманские школы и для того, чтобы найти там подходящих оппонентов и пригласить их к себе домой на дискуссию, проводившуюся один на один или в небольшой группе. Подобные дискуссии он организовывал несколько раз в неделю. Если на встречу приходили хорошо подготовленные люди, она могла продолжаться довольно долго: в частно-

сти, в своем дневнике Малов упоминает, что 6 февраля 1885 года он сговорился со своим частым гостем Алкаевым двенадцать часов, на протяжении семи из которых в диспуте принимал участие еще и один из друзей Алкаева⁴⁴.

В принципе теологические дебаты между русским и мусульманским духовенством или образованными мирянами могли продолжаться и в письменном виде. Впрочем, в плане доступности для широкой общественности подобные дискуссии чаще всего оставались односторонними. До 1906 года в России было разрешено лишь два периодических издания на тюркских языках. (Причем публиковались они весьма далеко от Казани — в Бахчисарае и Ташкенте — и одно из этих изданий было правительственной газетой.) В любом случае критические отзывы о христианстве, как правило, не допускались до печати. Таким образом, татары никак не могли ответить православным полемистам на публичном уровне⁴⁵. Соответственно? мусульманские контраргументы чаще всего имели «подпольное» хождение и не были напрямую адресованы миссионерам. Кое-что публиковалось за границей⁴⁶. До Малова могли доходить слухи о существовании подобных публикаций, и время от времени у него даже появлялась возможность получить отдельные экземпляры. Впрочем, с обеих сторон письменные аргументы, судя по всему, существовали лишь для внутреннего пользования в среде единоверцев (возможно, для подготовки устных дискуссий) и не были предназначены для того, чтобы их читали оппоненты. Насколько нам известно из доступных источников, русскую полемическую литературу типа «Миссионерского противомусульманского сборника» читало очень небольшое число мусульман⁴⁷.

Кроме того, Малов периодически проводил импровизированные дебаты с казанскими мусульманами (вне зависимости от их образования), основанные на сравнении достоинств христианства и ислама. Иногда он завязывал разговор с татарами прямо на улице, оценивал их открытость христианским идеям и контакту с русскими и приглашал к себе домой для обсуждения религиозных вопросов. Полемист находил потенциальных собеседников на пароходах и в поездках, на заседаниях страхового общества и даже среди уличных торговцев коврами, которых зазывал для споров о религии домой⁴⁸. Наконец, Малов был очень хорошо известен среди казанских татар, и многие люди, интересующиеся религиозными диспутами, сами находили его.

Встречая нового посетителя или человека, которого давно не видел, Малов прежде всего обращал внимание на его внешний вид —

особенно на прическу и одежду — в поисках указаний на духовный настрой и степень обрусения. В частности, в дневнике ученого мы находим следующее описание одного студента медресе, который однажды пришел к нему домой: «На вид представляется желающим обрусеть, так, например: он был у меня без тюбетейки; волосы на его голове не сбриты, а только подстрижены; даже костюм его походит немного на русский. После еще оказалось, что он немного говорит по-русски и пишет». О склонности одной женщины к русской культуре Малов узнал, отметив, что она была «в европейском костюме, т. е. в платье, накидке и шляпочке, с зонтиком в руках». Проезжая по одной из деревень, полемист заметил: «Тюбетейки на головах были для меня ясным признаком отступничества этих людей от христианской веры». Еще в одном случае ученый писал о молодом человеке, который зашел к нему, чтобы забрать кое-какие документы относительно своего крещения: «Когда Абдул-Маннафов явился ко мне, я видел, что он уже из обруселого юноши превратился в юношу магометанского; на нем была длинная татарская рубашка, татарский бишмет, или верхняя одежда на вате, и татарская шапка, на ногах были русские большие сапоги, какие носят ломовые извозчики-татары». Малов сказал ему: «У вас желания принять христианскую веру достало только на одну неделю?» — но затем выяснилось, что юноша просто маскировался, потому что за ним постоянно следили татары, знавшие о его визитах к полемисту⁴⁹.

Особое внимание Малов уделял тому, чтобы люди, имеющие потенциал к обращению в христианство, возвращались к нему для продолжения дискуссии. Один из мусульман, пришедших к ученому в первый раз, спросил его, что он думает о Коране. В своем дневнике Малов записал: «На первый раз, чтобы не раздражать Измаила Гаджи, я отвечал: ничего, хорошая книга...»⁵⁰ И свое истинное мнение полемист скрывал вплоть до следующего визита. Ученик Малова Яков Коблов рекомендовал в качестве непреложного правила начинать обсуждение христианских догматов Воскресения или Святой Троицы с образованными татарами только после нескольких встреч, поскольку многим для осознания столь сложных моментов требовалось определенное время. Гораздо более перспективными для первых встреч были темы, взгляды на которые у христиан и мусульман совпадали, — например, первородный грех (беседа о котором должна была «привести магометанина к сознанию необходимости воплощения, для спасения людей, Сына Божия») или пророки («из которых все были греховны и ни один не мог людям дать сил и средств спастись от греха, что приводит к тому же

результату»). Говоря же об одноразовых или импровизированных встречах, Коблов допускал, что в подобном случае миссионер не может четко запланировать обсуждаемые темы и должен быть готов к ответу на любые вопросы, в том числе о Святой Троице и о Христе. Отец Саркин из Оренбургской епархии предлагал начинать дискуссию с объяснения одного из элементов исламского учения, «яко бы желая узнать от него истину...»⁵¹

Малов держал свой арсенал формальных аргументов в записной книжке, описание содержимого которой дает нам общее представление об основных риторических стратегиях, использовавшихся им в дискуссиях. Так, ученый перечисляет «такие места [в Коране], которые взаимно противоречат себе, или же такие правила, которые по их маловажности не следовало бы заносить в закон, или же, наконец, такие места, которые решительно невозможно читать, не краснея от стыда»⁵². Если бы нам было нужно выявить какой-либо принцип, объединяющий эти три внешне противоречащие друг другу стратегии, нам, вероятно, пришлось бы заключить (как это сделал Дэниел применительно к средневековой полемике), что основной их целью было выставить ислам в максимально негативном, а христианство, наоборот, в максимально позитивном свете. Источники и аргументы подбирались полемистом именно для достижения этой цели.

Аргументы первого типа базировались на использовании логики и, по сути дела, зависели от чисто релятивистского взгляда на религию. Малов стремился доказать, что ислам противоречит даже своим собственным положениям. Нередко подобные аргументы предполагали придирки к мелочам и обращение к софистике, что Норман Дэниел рассматривал как слабость средневековой полемики. К примеру, в ходе одной из дискуссий Малов осуждал Коран на основании ошибочных арифметических вычислений в объяснении права наследования. «Словом, Кораном указан раздел наследства ни в каком случае не возможный, — говорил он, — потому что ни из какого целого числа нельзя выделить половины и двух третей. Следовательно, Коран не есть божественное, непогрешное учение, а ошибочное произведение человеческое». В своем дневнике полемист небрежно добавил: «Этим закончена была наша беседа»⁵³.

Аналогичные вопросы к христианству Малов отказывался принимать в расчет. На все кажущиеся противоречия в христианском учении он находил отговорки, используя более свободную логику. Самым распространенным примером в этом плане была доктрина трисдинства,

которую мусульмане критиковали с рациональных позиций и рассматривали как противоречащую претензии христианства на единобожие. Будучи неспособным ответить на это в общепринятых терминах, Малов использовал аналогию, сравнивая христианского Бога с яблочным семечком: как в семечке неразделимо содержатся материалы, из которых впоследствии появляется древесина, листья и плоды яблоневого дерева, говорил он, так и Бог вмещает три неразделимые личности⁵⁴. Некоторые средневековые богословы в качестве якобы неоспоримых доказательств триединства также приводили подобные аналогии, согласно Дэниелу, «игнорируя мнение своих более великих современников о том, что таинство Троицы не нуждается в рациональных доказательствах и иллюстрациях, будучи явлением совершенно иного порядка»⁵⁵. Впрочем, выбрав подобное направление критики ислама, эти люди были вынуждены защищать христианство на тех же основаниях.

Основным орудием второй полемической стратегии Малова, заключавшейся в том, чтобы выявить «такие правила, которые по их маловажности не следовало бы заносить в закон», был сам ислам. Вместо того чтобы высмеивать Коран, ученый использовал его как подлинный документ в риторических целях — для критики его предполагаемых последователей, то есть доказывал, что определенные представления и практики его собеседников были неверными именно потому, что они не находили надлежащей поддержки в Коране. Как писал Н. Дэниел о более ранней полемической традиции: «В Коране содержалась истина — тогда, когда это было полезно»⁵⁶. Малов доказывал, что различные исламские обычаи — обрезание, отказ от употребления алкоголя и свинины и так далее — были основаны на неправильном истолковании Корана и соответственно от них следовало отказаться⁵⁷. При этом полемист надеялся на то, что в результате этого его собеседник убедится в том, что учение Корана является ненужным и не предлагает никаких положительных поведенческих или этических норм, которые бы уже не содержались в христианстве. Кроме того, миссионер использовал подобные аргументы для того, чтобы изобразить мусульман как людей, полностью поглощенных внешним соответствием случайным нормам и забывающих при этом о какой-либо духовности.

Если же оппонент пытался применить подобные доказательства против христианства, Малов не находил подходящего ответа и просто менял тему. Например, однажды, когда он доказывал, что мусульмане не должны практиковать обрезание, поскольку Коран не требует этого, его собеседник отметил, что русские почитают иконы, хотя в Еван-

тели о них ничего не говорится. Услышав это, Малов ушел от вопроса, заявив, что речь идет не о том⁵⁸. При этом в своем дневнике полемист обычно писал, что по его собственным ощущениям ему удалось убедить татар в истине, даже если контраргументы мусульман казались говорящими в их пользу.

Наконец, третья полемическая стратегия Малова — «проверка на стыд» — в качестве критерия истинности предполагала использование общепринятых представлений о нравственности. Миссионер пытался представить Коран источником ложных и вредоносных учений, находя в нем отрывки, казавшиеся противоречащими тем убеждениям, которые, насколько ему было известно, разделяли его татарские оппоненты. Так, одному татарину Малов сказал, что Коран — это плохая книга, так как в нем говорится, что грешники останутся в аду навечно, с чем не соглашался сам упомянутый татарин. Другому полемист предъявил отрывок из Корана, запрещающий мусульманам иметь друзей-иудеев или христиан, в ответ на что татарин признал, что не соблюдает этого запрета и дружит с людьми другой веры. Впрочем, ни в одном из этих случаев мнение Малова об исламе или Коране не менялось, когда его собеседники не соглашались с подобными интерпретациями, поскольку он твердо верил в то, что тексты представляют собой определяющий элемент религии и при этом имеют лишь одно верное толкование. Полемисту даже не приходило в голову, что, пытаясь выявить моменты, которые могут заставить мусульманина покраснеть (несмотря на то что они предписаны Кораном), он непреднамеренно указывал на то, что христианство является не единственным возможным источником морали⁵⁹.

Миссионеры хорошо знали канонические тексты ислама и считали, что их «объективный» смысл представляет собой полную характеристику этой религии. При расхождении мнений относительно этого объективного смысла они провозглашали себя последней инстанцией — даже сравнительно с лучшими мусульманскими богословами, — ссылаясь на свою подготовку, которую считали более основательной. Именно так произошло, когда ученик Малова Яков Коблов осуждал ислам и Коран за утверждение о том, что Мухаммед якобы чудесным образом сумел вознестись на небеса. Эта история была краеугольным камнем в аргументации, которую полемисты использовали для того, чтобы доказать, что Мухаммед выдавал себя за Христа и привлекал последователей, заявляя, что владеет божественной силой. Некоторые татары толковали упомянутую выше историю как сон Мухаммеда, а не

как описание реального события. При этом они отмечали, что сам ислам вовсе не следует осуждать за то, как он искажается некоторыми из его последователей. Но Коблов не захотел и слышать об этом. Он назвал подобную интерпретацию Корана произвольной и необидительной, после чего заявил, что мусульмане должны либо считать рассказ о вознесении претендующим на истинность (что делало Мухаммеда лжецом), либо совершенно отвергать его (что означало отречение от Корана)⁶⁰. Позиция Коблова в этом случае очень напоминает позицию одного средневекового полемиста, который, согласно описанию Дэнисла, хотел «отделить то, во что мусульмане верили на самом деле, от того, во что они верили по их собственному мнению»⁶¹.

Малов нередко обвинял своих оппонентов в том, что они недостаточно хорошо знакомы с Евангелием, чтобы компетентно критиковать христианскую религию (некоторые из них действительно вообще не читали Библию), тогда как сам он изучал Коран на протяжении многих лет. При этом полемист считал, что богословие представляет собой науку, достигающую прогресса с течением времени. По его мнению, новые книги и переводы могли обеспечить более непредвзятый подход к относительным достоинствам различных религий. Ученый рассчитывал на то, что мусульмане будут впечатлены и даже уstraшены публикациями казанских полемистов. В 1908 году он с гордостью продемонстрировал некоторым из своих знакомых татар новое издание Корана на русском и арабском языке, которое, согласно его ожиданиям, должно было стать новым мощным оружием в миссионерской работе. Не встретив ожидаемой реакции, Малов был весьма разочарован⁶².

В ходе большинства дебатов Малов не желал признавать, что социологическая или историческая информация о вере и религиозной практике мусульман может иметь существенное значение для оценки ислама — ведь расширение поля дискуссии могло значительно усложнить ее проведение и заставить собеседников усомниться в его собственных знаниях. В своей характеристике ислама полемист учитывал реальную религиозную практику мусульман только тогда, когда это помогало ему усилить их негативные взгляды на собственную религию — как в случае с многоженством или механическим заучиванием молитв. Аналогичным образом, защищая христианство, он настаивал на разделении формальной доктрины и реального поведения. В одной из деревень местный татарин рассказал Малову, что потерял интерес к православной церкви и перестал посещать службу, потому что священник нередко оскорблял прихожан и ничему их не учил. «Если и были

на самом деле какие неисправности священника, — отметил Малов, — это не касается самой веры». В ответ на жалобы мусульманина на то, что христиане обидели его, говоря плохо о Мухаммеде, миссионер ответил: «Осуждаем его не мы, а книги»⁶³.

За всю свою карьеру Малов сумел обратить в христианство лишь одного мусульманина, имевшего богословское образование. Сахиб Гирей Ахмеров (в крещении — Павел Николаевич Ахмеров) восхищался русскими и их религией с детства и посещал медресс в Казани. Ему было недостаточно тех обзорных сведений о христианстве, которые давались в мусульманских школах. Чтобы получить больше информации и задать конкретные вопросы о христианской религии, Ахмеров в 1882 году нашел Малова, и тот согласился регулярно беседовать с ним, рекомендовав заняться тщательным, систематическим сравнением христианства и ислама. Они встречались каждую неделю дома у Малова на протяжении восьми лет — и всегда по вечерам, потому что Ахмеров опасался, что днем его могут увидеть татарские купцы, живущие поблизости⁶⁴.

В ходе бесед с Маловым Ахмеров постепенно лишался иллюзий относительно произвольного толкования Корана мусульманскими богословами. Когда он начал спорить с муллами в своей школе, то натолкнулся на враждебность и обвинения в том, что он стал русским. (Как вспоминал Ахмеров, в то же самое время у Малова бывали и другие шакирды, которые тоже выслушивали его критические речи об исламе, но при этом не сталкивались с какими-либо преследованиями, так как не озвучивали свои истинные взгляды в школе⁶⁵.) В середине 80-х Ахмеров попытался стать муллой в своей родной деревне, но его прошение было отклонено — из-за связи с русскими и проблем в медресе. Все это привело к тому, что в 1885 году Ахмеров вообще хотел прекратить свои встречи с Маловым. Кроме того, он знал, что скоро ему придется покинуть школу, и сетовал на то, что для продолжения встреч с русским полемистом ему будет необходимо найти какое-нибудь новое занятие. Вероятно, Ахмеров рассчитывал на то, что обращение в христианство поможет ему сделать новую карьеру. Более того, некоторые татары заявляли, что он перешел в православие прежде всего по причинам финансового характера⁶⁶.

Когда в 1891 году Ахмеров наконец принял крещение, все казанское миссионерское сообщество ликовало. Руководство Казанской духовной академии приняло новообращенного на работу наставником по арабскому языку и ожидало, что он будет обращать в христианство своих

единоверцев посредством собственных полемических бесед с ними. Реакция же мусульман на обращение Ахмерова была крайне отрицательной — как рассказывали, казанские муллы грозили смертью любому шакирду за визит к Малову или за планы перехода в христианство⁶⁷.

Хотя обращение в христианство образованного мусульманина — шакирда или муллы — считалось для миссионеров-полемистов делом исключительным, Яков Коблов считал, что он может, по крайней мере, заставить этих людей задуматься. Он писал:

После ряда... бесед, если они и останутся магометанами, то во всяком случае уже с другими взглядами на христианство... [они] делаются менее фанатичными, не так злобно нападают на христианство, стараются по возможности сблизиться с русскими. Вероятно, у них закрадывается сомнение и относительно своей религии, чего, конечно, они никогда не выскажут и изменить которой тоже не могут уже по чисто бытовым условиям⁶⁸.

На Казанском миссионерском съезде 1910 года Машанов докладывал, что христианские миссии в мусульманских районах Индии ведут весьма успешную деятельность подобного плана, и на этом основании предлагал продолжать развитие полемической работы и в России⁶⁹.

При этом, однако, даже уже упоминавшийся нами Розен довольно скептически относился к эффективности попыток Малова. В одной из своих рецензий он отмечал, что, несмотря на то что Малов «совершенно убежден, что после прочтения его книги мусульмане *должны* признать за ним полную победу и отказаться от излюбленных ими догматов... из возражений муллы совсем не видно, чтобы доказательства протоиерея произвели на него особенный эффект». Сам Розен считал, что для дела культурной интеграции гораздо полезнее были не споры с муллами о Коране, а обучение мусульман в русских школах⁷⁰. Еще в одной рецензии ученый полностью соглашался с основными положениями стратегии Малова, но при этом отмечал, что в каждом конкретном случае «гораздо большую роль играет душевное настроение... мусульманина, чем убедительность доводов». При этом Розен отмечал, что если человек, исповедующий ислам, еще не начал сомневаться в истинности этой религии и не почувствовал, что его преданность ей зависит от толкования определенных отрывков текста, «тогда едва ли подействуют на спорящего с миссионером ученый мусульманин даже и самые ясные, на наш взгляд, доказательства существования проти-

ворений в Коране или неумелого обращения Мухаммеда с теми сведениями, которые он заимствовал из еврейских источников»⁷¹.

Обращение в православие среди принадлежащих к среднему классу татар из городов и деревень Казанской губернии не было ни очень частым, ни исключительно редким. В дневниках Малова обычно упоминается горстка таких людей, к обращению которых он имел отношение в каждый отдельно взятый год. Иногда полемист подозревал, а иногда и знал, что кое-кто из татар, навещающих к нему, собирается перейти в христианство по экономическим причинам, поскольку многим было хорошо известно, что новообращенные получали определенные дотации от русских прихожан и от епархии⁷². В своем дневнике миссионер часто упоминал о нечестности, жадности и хитрости большинства татар. Если они приходили к нему в надежде занять денег, он всегда оттягивал удовлетворение их просьб на максимально возможный срок. Но если какой-либо мусульманин действительно принимал православие, Малов делал все возможное, чтобы церковь как-то одарила этого человека. Полемист не раз выражал свое недовольство позицией Братства св. Гурия, руководство которого часто было непреклонным в своей решимости не обеспечивать подобной помощи из страха, что это может дискредитировать духовные мотивы новообращенных.

К последним десятилетиям XIX века вокруг Малова сложилась уже небольшая школа коллег и единомышленников, разбросанных по разным епархиям Поволжско-Уральского региона. Со временем некоторые из этих людей добрались и до казахских степей и Средней Азии⁷³. Поскольку церковь по-прежнему назначала очень мало «миссионеров» как таковых, основными представителями упомянутой школы обычно были приходские священники, осуществлявшие миссионерскую работу среди мусульман и потенциальных отступников исключительно на основании собственного интереса и увлечения. Некоторые из этих энтузиастов являлись бывшими студентами Малова, которые начинали публиковать свои полемические работы в «Противомусульманском миссионерском сборнике», еще учась в академии, а затем под руководством Малова продолжали писать о своих взглядах на ислам и о своих дискуссиях с мусульманами⁷⁴. Другие были намного менее искушенными инородцами, которые работали школьными учителями или обучались в учительских семинариях Ильминского и заинтересовались спорами с мусульманскими пропагандистами. Время от времени местная церковная пресса публиковала рассказы об их героических риторических подвигах в борьбе против ислама⁷⁵.

Конечно, «полемические» встречи миссионеров с простым сельским народом весьма существенно отличались от дебатов с шакирдами или муллами. Во время визита в одну из отступнических деревень в 70-х годах Малов обратился к татарам: «Вы отрекались от христианской веры; вы думаете, что вера Христова хуже мухаммеданской?» На это отступники смиренно ответили: «Мы не знаем, которая вера хуже. Бог знает». Тогда Малов сказал: «Конечно, Бог знает, но и людям Бог дал книги, из коих можно ясно узнать, которая вера истинная и которая ложная»⁷⁶. Несомненно, подобный метод лучше подходил для бесед с хорошо образованными оппонентами. Крестьяне же, с которыми говорил Малов, судя по всему, вообще не были знакомы с религиозными текстами. Более того — чаще всего мусульмане в деревнях вообще не слушали полемиста⁷⁷.

Во время своих визитов в деревни с большим количеством отступников Малов обычно собирал кряшенов (как правило, даже не тех, кто отпал от христианства) на рынке, в трактире или в доме, где останавливался сам, и просто читал им библейские истории, надеясь, что какой-нибудь момент возбудит их любопытство и вызовет дискуссию. Многие кряшены и прочие инородцы, номинально считавшиеся христианами, имели настолько неверное представление о христианстве, что у миссионеров существовал огромный простор даже для самых простых поучений. В одном из своих рассказов Малов упоминает, что читал крестьянам отрывки из книги под названием «Превосходство христианства над исламом», но при этом не приводит никаких свидетельств того, что они поняли хоть что-нибудь или хоть как-нибудь отреагировали на услышанное. Время от времени основной темой беседы вообще была не религия. Принимая как должное тесную связь между православием и «русскостью», Малов иногда показывал местным жителям картинки патриотического содержания — типа плакатов, посвященных Русско-турецкой войне, или фотографий с похорон Александра II. При случае он также рассеивал слухи о том, что сам царь является мусульманином, или о том, что он выпустил указ, согласно которому кряшены и другие должны быть обращены в ислам⁷⁸.

Когда миссионеры пытались сравнивать религии на уровне, понятном простому народу, «полемика» нередко вырождалась в простые и грубые декламации. Так, в 1894 году Павел Ахмеров и Александр Миропольский (приходской священник из деревни Апазово, центра отступнического движения, и с 1891 года — епархиальный миссионер) выступили на съезде учителей-инородцев с речью о том, как лучше

всего отвечать на вопросы о православии, которые могут задавать мусульмане, живущие в их деревнях. Они составили простые ответы на многочисленные вопросы, представленные учителями. Некоторые из этих ответов могли оказаться весьма полезными для объяснения различных моментов, связанных с верой и богословием: почему христиане носят крестик на шею? Почему овдовевшему священнику запрещено жениться еще раз? Почему иконы не являются идолами? Многие же другие ответы были чисто аргументационными и ничего не объясняли, а лишь утверждали превосходство христианства над исламом. Некоторые из «вопросов», задаваемых мусульманами, представляли собой широко распространенные оскорбления типа: «Ваши русские люди скверны: они не умывши рук и ног пьют-едят и в церковь на молитву ходят». Что плохо — многие из предписываемых ответов находились примерно на том же уровне:

Мохаммеданин! Ты клеветешь и говоришь то, чего не понимаешь. Когда руки грязны, русские их моют и не для обеда только, а ногами ведь не едят? Тебе известно, что и вообще пред праздниками русские всегда омываются в банях, следовательно, и в церковь ходят омытыми. И вообще русский человек несравненно чище татарина, и от него не бывает такого дурного запаха, какой всегда ощущается от татарина, хотя он для вида только и моется часто⁷⁹.

В общем и целом на самом деле подобный обмен «любезностями» мог быть более эффективным, чем научные работы исламологов из академии — ведь, в конце концов, татары, обращенные в христианство, были в большинстве своем бедными и необразованными. При этом вполне вероятно, что большинство из них переходило в православие для получения финансовой выгоды, поскольку приходы обычно выплачивали новообращенным определенную сумму денег, а также обеспечивали едой, одеждой и возможностями для трудоустройства.

КАК ПОСТУПАТЬ С КУЛЬТУРНЫМ СВОЕОБРАЗИЕМ?

Малов и Ильминский

В своем узком кругу полемисты говорили об исламе и «мусульманском характере» весьма жестко и нередко выражали беспокойство политическим, экономическим и культурным влиянием татар в Казани.

Саблуков иногда использовал применительно к исламу такие выражения, как «самый сильный антихрист», и обвинял бывшего профессора Казанского университета Иосифа Готвальда, немца по происхождению, в промусульманских настроениях на том основании, что он якобы слишком много помогал татарам в редактировании и публикации их религиозных книг. Малов также старался держать в секрете свою миссионерскую деятельность. Исправляя контрольный оттиск нового русского издания Корана, он заметил: «Я иногда думал, что хитрые мухаммедане непременно что-либо придумают сделать против нашей работы». При этом он нередко жаждал столкновения. Составляя примечания к критическому изданию Корана и предвидя жалобы своих противников на то, что подобная публикация может вызвать фанатическую реакцию со стороны мусульман, Малов записал в своем дневнике: «Мы будем бояться сказать правду, а мухаммедане не боятся в *русском* государстве, с дозволения *русской* цензуры издавать Кораны и толкования на Коран с целыми страницами против христианства? Ужели мы — христиане — должны оставаться без ответа? Ужели мы будем бояться сказать истину?» Будучи недовольным приоритетами Братства св. Гурия, полемист в весьма сердитом тоне требовал от его руководства выделять деньги для миссионеров, а не для учителей и спонсировать публикацию брошюр, направленных против ислама⁸⁰.

При этом, однако, в своем отношении к татарам миссионеры были вынуждены поддерживать неустойчивое равновесие, поскольку их работа требовала такой доброй воли и симпатии, какую могли проявить лишь немногие из жителей Казани. Полемисты принимали татар достаточно серьезно, чтобы входить с ними в тесный контакт, а интеллектуальный подход помогал им сдерживать свои эмоции. Мусульманское сообщество ценило работу полемистов достаточно высоко, поскольку публикация ими арабских текстов (неважно, по какой причине) вносила довольно существенный вклад в местную культуру и просвещение. Периодически Малов выступал в качестве посредника в конфликтах между татарами и русскими и призывал обе стороны к сдержанности. Так, в 1884 году татарин-домовладелец запретил русскому жильцу поставить в доме икону. Даже после того, как домовладелец пошел на попятную и принес свои извинения, русские угрожали ему судом. Малов убедил русских в том, что они должны простить татар и решить дело полюбовно, без суда⁸¹. В другой раз Малов встретил на улице своего знакомого татарина, и они оба поклонились друг другу. Русский чиновник, шедший следом за Маловым, остановил татарина и спросил:

«Зачем ты кланяешься русскому священнику? У нас вера с вами разная!» Как заметил сам Малов, чиновник при этом говорил «довольно громко, вероятно для того, чтобы и я мог слышать, так как он, по его понятию, оградил мою честь». После этого Малов с упреком обратился к чиновнику: «Я... не вижу причины, почему же татарин не должен мне поклониться; мы с ним знакомы. Ужели нам с ним нельзя жить подружнее?»⁸² Вся ирония ситуации заключается в том, что полемисты стремились ослабить татарскую культуру, давая на слабые места ислама, но при этом гораздо лучше других русских в Казани знали о жизни мусульман и с гораздо большим уважением относились к ним (хотя и не к их религии), а также нередко пытались внушить такую же терпимость и понимание и своим соотечественникам.

Отношение Ильминского к татарам было более однозначным. Как ученый, он уважал мусульман и пыгался узнать о них больше, но как миссионер — постепенно озлоблялся против них. Именуя отступников «по-настоящему злыми», он уподоблял отношения между татарами, исповедующими ислам и христианство, отношениям между волками и овцами⁸³. Даже миссионер-полемист Саблуков, который тоже иногда использовал подобные выражения, находил враждебность Ильминского чрезмерной. В 1871 году он отмечал: «[Ильминский] в настоящее время слишком антипатично относится к мусульманскому вообще, так что с какой-то неохотой выслушивает все, что касается мусульманства». «Я стесняюсь обращаться к нему за объяснением терминологии богословской (мусульманской), — писал Саблуков дальше, — думая, что это причинит ему неприятность»⁸⁴. Полемист сожалел о том, что Ильминский совершенно прекратил работу, связанную с исламом, и уже не сохранял даже внешней любезности.

Полемическая деятельность Степана Данилова, крышенского учителя из семинарии Ильминского, показывает, что в подобном умонастроении едва ли можно было надеяться на убедительное ведение религиозных дебатов. Во время путешествия на пароходе из Казани в Нижний Новгород в 1873 году Данилов подошел к группе татар и очень быстро рассердил их обвинениями в адрес ислама и рассуждениями о божественности Христа. «Мухаммед — это враг Христа, — убеждал он их. — Единственной ценной частью Корана являются отрывки, в которых рассказывается об Иисусе; Коран учит людей убивать, красть, ненавидеть и прелюбодействовать» и т.д. Рассказ Данилова об этом случае, опубликованный в казанской епархиальной газете, выглядит почти как пародия на полемические беседы Малова. Данилов назвал

мусульман «заблудящими дикарями» за то, что они неуважительно говорили о женщинах. При этом гнев татар не остановил его, а лишь привел в недоумение. На протяжении большей части путешествия полемист и его противники то преследовали, то избегали друг друга, но в последний день Данилов попытался выступить в качестве миротворца и предложил мусульманам книгу Саблукова. После того как мусульмане прочитали ее, их враждебность вновь возросла, и миссионер пытался увещевать их вплоть до того момента, когда корабль прибыл в Нижний Новгород. «У меня привычка такая, если я начал говорить о вере, то хочу досказать, сколько я знаю и могу, потому, хотя слушающий меня и будет сердиться, но я все думаю, может быть, он после одумается сколько-нибудь с Божией помощью. Господи! От чего эти люди (мухаммедане) до такой степени слепы, что не хотят познать истину и веровать в тебя — Спасителя?»⁸⁵ Вполне очевидно, что миссионеры школы Ильминского не обладали хладнокровием, необходимым для эффективной полемики.

После того как Ильминский потерял интерес к миссионерской работе среди мусульман, которых считал слишком «фанатичными», чтобы обратиться в христианство, он начал говорить о просвещении крышенов (которые составляли лишь около 10% от примерно полумиллиона татар, живших в Казанской епархии) как о весьма значительном шаге по направлению к христианизации татарского населения. В начале своей карьеры Ильминский писал о том, что крещеных татар «надо считать... составной частью татарского народа, в среде которого... [они], рано или поздно... составят тот *мал квас*, который переработает и возродит *все смешение*. Поэтому меры, прилагаемые к магометанскому ли большинству или к христианскому меньшинству, должны в конце концов произвести действие, прямое или посредственное, на тех и других»⁸⁶. Впрочем, практическая работа Ильминского не отражала подобного оптимизма. Опасаясь, что в ближайшей перспективе мусульмане могут склонить крышенов к обращению в ислам, он постоянно принимал меры, направленные на то, чтобы не допустить контакта между двумя упомянутыми группами. В частности, использование кириллической транскрипции не только способствовало усвоению татарами русского языка, но и было направлено на то, чтобы отделить христиан от арабского письма, использовавшегося мусульманами. Кроме того, миссионеры нередко переселяли инородцев-христиан из преимущественно мусульманских деревень или их окрестностей, чтобы тем самым защитить их веру. Ильминский даже сформулировал этно-

логическую теорию об исторической разделенности культуры татар, исповедовавших христианство и ислам, чтобы воспрепятствовать взаимному отождествлению этих двух групп⁸⁷.

Несмотря на разницу в подходах к исламу и в личном стиле, Малов и Ильминский, будучи ключевыми фигурами среди казанских миссионеров, образовали единый фронт против тех государственных и общественных сил, которые усложняли их работу. Они оба соглашались с тем, что для предотвращения распространения ислама государство должно держать влияние татар в Казани и в России вообще под строгим надзором. Кроме того, они вместе пытались подвигнуть губернское руководство на создание препятствий для строительства мечетей вблизи от православных деревень, ссылаясь при этом на закон, запрещающий возведение мечетей, которые могут представлять собой соблазн и оскорбление для христиан и при которых состояло менее 200 верующих⁸⁸. Малов и Ильминский пытались ослабить муфтият, уподобив его патриархату православной церкви, который был отменен Петром Великим, и жаловались на то, что он позволял мусульманским общинам самостоятельно выбирать свос духовенство, т.е. наделял их привилегией, которая не распространялась даже на православное русское население⁸⁹. Оба миссионера критиковали российские учебные заведения за распространение исламской литературы, а вину за проблемы в русско-татарских отношениях возлагали на чиновников, которые поощряли религиозные права мусульман, тем самым оказывая поддержку врагу⁹⁰. Ильминский однажды писал своему союзнику Победоносцеву: «Всякое поощрение мусульманству обратится в ущерб православью»⁹¹.

Напряженность между церковными и светскими взглядами на ислам своими корнями уходила в историю государственных учреждений императорской России⁹². Начиная со времен правления Николая I, Русская православная церковь поощряла возобновление миссионерской деятельности для противостояния мусульманской пропаганде. При этом, однако, екатерининский административный порядок, который был установлен одновременно с запретом религиозных миссий среди нехристианских народов, никогда так и не был полностью ликвидирован. В начале XIX века роль Российского государства в сохранении ислама даже усилилась с введением такой практики, как публикация Казанским университетом исламской религиозной литературы и разработка русскими архитекторами стандартных обязательных проектов мечетей. Даже если государство при этом стремилось ограничить

стихийное распространение ислама, подобный надзор подразумевал косвенное признание этой религии и гарантировал ее дальнейшую жизнеспособность. По мере же того, как в XIX веке религия постепенно выдвигалась на первый план в определениях русской национальности, подобные практики и лежавшие в их основе позиции стали частой мишенью для обвинений в непатриотичности со стороны консервативных националистов.

Поскольку российские законы весьма существенно ограничивали возможности противодействия исламу, на каждый успех казанских миссионеров приходилось по неудаче. Чиновники из Министерства внутренних дел (которые контролировали большинство исламских институтов) довольно редко разделяли религиозный пыл православного духовенства и чаще всего не желали идти в обход действующих законов и установившихся процедур⁹³. Кроме того, должностные лица опасались, что ограничение свободы мусульман или отмена предшествующих решений может спровоцировать противодействие со стороны татар⁹⁴. Подобно своим «просвещенным» предшественникам XVIII века, чиновники часто не видели в исламе как таковом никакой проблемы. Отступничество они рассматривали как проблему, которую должна решать сама церковь без всякой помощи со стороны, поскольку в их глазах самих миссионеров можно было обвинить в излишней активности. После проведения судебной реформы 1864 года, которая привела к существенной либерализации соответствующих учреждений, преследование отступников стало более сложным, в результате чего миссионеры начали жаловаться на то, что новые законы, по сути дела, поощряют отпадение от церкви⁹⁵. Малов в своем дневнике саркастически замечает:

Обрусение татар-мухаммедан мало подвигается вперед. Но нас — миссионеров и не выдумают спросить петербургские распорядители. Таким образом, нам препятствовать усилению татарщины приходится только самыми безупречными средствами — убеждениями⁹⁶.

Ильминский превосходил всех прочих православных деятелей в своих попытках ограничить не только религиозную свободу мусульман, но и их интеграцию в социальную и политическую жизнь России. По сути дела, он считал, что необходимой предпосылкой подобной интеграции должно быть крепление. По этим вопросам он часто консультировался со своим другом Победоносцевым. В частности, принятый в

1888 году закон, запрещающий мусульманам входить в состав местных училищных советов, во многом явился результатом работы Ильминского⁹⁷. В другой раз Ильминский обратился к Казанскому окружному суду с просьбой нанять отдельных переводчиков для кряшенов и для татар-мусульман и не принимать мусульман на постоянную работу, поскольку это, по его мнению, могло «нарушить равновесие между принципами, христианским и магометанским»⁹⁸. Кроме того, он выразил свое возмущение успехом мусульман на выборах в Казанскую городскую думу в 1886 году⁹⁹. Хотя Ильминский чаще всего широко не афишировал свою деятельность, направленную на борьбу с мусульманами (так как опасался, что открытая критика или конфликт могут привести к отрицательным последствиям), она была довольно активной. Так, крымско-татарский публицист Исмаил-Бей Гаспринский однажды заметил: «На нашем мусульманском Востоке не происходило ничего, что прямо или косвенно не одобрялось или не осуждалось покойным [Ильминским]»¹⁰⁰.

В неофициальных кругах миссионеры тоже имели весьма ограниченную поддержку. Они нередко обвиняли русскую интеллигенцию в иромусульманских взглядах и, соответственно, — в затруднении своей работы. Критиковались и русские крестьяне — за то, что они почти ничего не знали о своих «правах» в отношении мусульман, безразлично относились к мусульманскому влиянию и были пассивны в культурном плане: в лучшем случае — проявляли равнодушие по отношению к задаче распространения русской культуры среди инородцев, живущих бок о бок с ними (часто просто игнорируя их или относясь к ним с презрением), а в худшем — были склонны к впитыванию отдельных черт инородческой культуры (даже несмотря на то, что непосредственный переход русских в ислам никогда не имел широкого распространения)¹⁰¹. Хотя отношение столь крупных групп населения к религиозному многообразию империи представляет собой весьма сложный для исследования вопрос, мы с достаточным основанием можем предположить, что существование различных государственных органов, поощряющих исповедание ислама, только способствовало общей для большинства русских склонности к безразличию в плане религиозных вопросов.

Хотя цели Малова и Ильминского далеко не всегда были одинаковыми, они испытывали одинаковое недовольство консервативным сознанием многих православных священников. Кроме того, они часто были разочарованы тем, что лишь незначительное количество русских желало посвятить себя ассимиляции татар посредством христианства,

и тем, что на их собственные попытки общество почти не обращало никакого внимания. Чтобы компенсировать малочисленность официальных миссионеров, направленных в инородческие селения, Малов и Ильминский постоянно призывали приходское духовенство к осознанию и выполнению своих миссионерских «обязанностей», но, как правило, без особой пользы.

Мнение Михаила Машанова о радикальном изменении подхода духовенства к обращению в христианство, вероятно, было не совсем обоснованным. Многие священнослужители по-прежнему рассчитывали на политику принудительного вмешательства в отношении мусульман. Так, например, приехав в 1903 году в одну из кряшенских деревень для освящения церкви, Малов встретил там священника, который был полон решимости вернуть татар, перешедших в ислам, обратно в православие. Что важно — этот священник, Александр Тихонов, считал, что попытки государства предотвратить отпадение от христианства путем отклонения прошений были бесполезны до тех пор, пока потенциальным отступникам разрешали носить мусульманские тюбетейки. Тихонов убеждал полицейского: «Соберите хотя в настоящее время всех отступников и снимите с голов их тюбетейки, и, я уверен, ничего не будет. Отступники убедятся, что отпадать крещеным татарам в мухаммеданство нельзя». Полицейский же отказался прибегнуть к подобным мерам, опасаясь, что они могут вызвать бунт, и не имея соответствующих указаний от своего начальства. Тихонов предложил сделать это самостоятельно, настаивая на том, что никакого сопротивления не последует, и заявляя, что отступники «покорились бы христианству, когда бы с них сняты были тюбетейки». Малов вмешался, выразив свое согласие с полицейским и объяснив Тихонову, что действительно вернуть отступников в лоно церкви можно только при помощи веры: если священники будут достаточно убедительно беседовать с татарами на богословские темы, то они сами снимут тюбетейки, которые после этого можно будет смело сдать в Казанский миссионерский музей¹⁰².

В самой же Казани другой священник как-то спросил у Малова, почему «сердца евреев и татар нисколько не трогаются от звона колоколов». «Надобно этому удивляться», — добавил священник. Малов же в ответ спросил, трогает ли его самого мусульманский призыв к молитве, звучащий с минарета. «Чем же у них трогаться? У них смешно кричат», — ответил священник, смеясь. По сути дела, Малову пришлось объяснять, что религиозные чувства вызываются вовсе не объективны-

ми явлениями, а внутренними убеждениями и верой каждого конкретного человека. Звон колоколов мог бы тронуть сердца татар только в том случае, если бы они поняли суть христианской веры и ее учение о спасении¹⁰³.

И подобная наивность была характерна не только для низшего духовенства. Малов и Ильминский нередко критиковали синодальное и епархиальное руководство за стремление к быстрому решению проблем, сопровождавшееся скептическим отношением к рассчитанным на долгосрочную перспективу миссионерским исследованиям, которые велись в Казанской академии. Церковные иерархи прибегали к поспешным мерам противодействия отступничеству в надежде на быстрый карьерный рост. Даже епископ Антоний (Амфитеатров), разделявший взгляды Ильминского на христианизацию, вызвал гнев миссионеров, выразив свое желание использовать полицию для того, чтобы заставить отступников встречаться с ними. Также в записях Малова мы встречаем критику в адрес еще одного епископа, который подготовил свои собственные ответы на вопросы мусульман о христианстве, полагая, что ведение полемики является легким делом, и, соответственно, сильно недооценивая работу миссионеров¹⁰⁴. В 1885 году Малов сетовал на то, что казанский архиепископ Палладий (Раев) отчитал Василия Тимофеева за то, что тот вернулся со встречи с отступниками, не вернув их к христианству, и одновременно пообещал ему почетный чин, если он сможет вернуть в лоно церкви целую деревню.

Он на него [миссионерство] смотрит с какой-то казенной точки зрения. Несмотря на то, что в настоящее время самим преосвященным и вообще всему духовенству предписано не улюбезничать при служении церкви орденов, он, как бы, интересуется о. Василия Орденем...¹⁰⁵

Тем же летом Палладий должен был председательствовать на съезде епископов из девяти епархий, созванном для обсуждения опасности, которую представляли для церкви ислам и старообрядчество. Перед этим совещанием казанский епископ предложил стратегию «послания» к казанским татарам с приглашением «их к обращению в христианскую веру». Когда Ильминский спросил у Палладия, что он будет делать, если татары не примут этого приглашения, епископ ответил: «Не примут если, — это их дело; но послание все же можно им адресовать». Обеспокоившись, Ильминский заметил, что Палладий «слишком торопится крестить всех язычников и мухаммедан», и высказал пожела-

ние, чтобы епископы ставили перед собой более скромные цели. При этом он предложил Малову показать архиепископу записи его богословских дебатов с татарами, чтобы убедить Палладия в сложности миссионерской работы¹⁰⁶. Подобные проблемы сохранялись и в начале XX века — в частности, в 1902 году до Малова дошли сведения о том, что тобольский епископ назначил миссионера для работы среди татар, живущих в его епархии. По данным Малова, в Тобольской епархии на тот момент проживало 150 тысяч татар-мусульман и всего 9 кряшенов, но при этом упомянутый миссионер никогда не изучал ислама и даже не имел при себе экземпляра Корана. Малов жаловался: «Наши пресвященные разных епархий, где живут инородцы, положительно ничего не знают и даже не слышат, где у нас приготовляются к делу такой миссии»¹⁰⁷.

Упрощенные взгляды духовенства на задачи миссионеров брали свое начало не только в невежестве народа, но и в более ранних церковных традициях. Эти взгляды очень напоминали представления о русификации, которые фигурировали в лубочных книжках XIX века, описанных Джеффри Бруксом. В этих книжках обращение инородца в христианство или его превращение в русского чаще всего происходило быстро и легко, посредством принесения присяги царю или брачного обета русской супруге или супругу. Брукс называет подобные представления о национальности «примитивными и бездумными» и отмечает, что в лубочной литературе инородцы, ставшие русскими и православными, «не показывались принимающими новый набор ценностей, меняющий их поведение»¹⁰⁸. В Казани иллюзии относительно эффективности «обращений», подобных вышеописанным, скорее всего избавляли многих священнослужителей от страха перед проблемами, связанными с исламом и татарами. При этом этнические различия отрицались или превращались в общее место, будучи лишены своих исторических и культурных детерминант. Впрочем, в то же время подобные представления об обращении несли людям и определенное зерно истины, разоблачая относительную неэффективность миссионерских морально-богословских уговоров и признавая, что чаще успех имели более грубые подходы. Кроме того, они подкрепляли безразличие и пассивность многих священников по отношению к и без того ограниченным миссионерским амбициям церкви — особенно в плане обращения мусульман.

Таким образом, в сфере образования, а также в сфере церковной активности существовала определенная напряженность между различ-

ными подходами, предназначенными для оказания воздействия на христианское меньшинство и направленными непосредственно на то, чтобы включить татар и прочих мусульман в состав русской нации. Как мы увидим далее, общей для обеих сфер была та роль, которую сыграл Ильминский в том, чтобы воспрепятствовать реализации проектов второго типа.

Глава 4

ПРОСВЕЩЕНИЕ «ИНОРОДЦЕВ»

В 60—70-х годах XIX века в Российской империи было запущено больше просектов по просвещению населявших ее народов, чем в какое-либо другое время до Октябрьской революции. Хотя основная часть сил и средств была сконцентрирована на просвещении этнических русских, определенные попытки были направлены и на развитие обучения инородцев. При этом просвещение русских крестьян непременно поднимало политические вопросы касательно стандартизации национальной культуры и соответствующих ценностей, а образование большого числа инородцев предполагало еще более фундаментальные дискуссии по поводу того, в чем заключается собственно «русскость». Даже если бы высшие должностные лица Российского государства смогли прийти к единому мнению относительно конкретного набора черт, характерных для «русского» человека, между ними все равно должны были возникнуть ожесточенные споры и разногласия даже по поводу одних только методологических вопросов (прежде всего — как и в каком порядке передавать эти черты представителям иных народов, для которых они были характерны лишь в небольшой степени либо не свойственны им вообще). При этом принятие политических решений обычно маскировало острые противоречия по поводу и намерений и интерпретаций.

Один из двух наиболее амбициозных проектов в сфере просвещения инородцев, живших в восточной части России (тот, что брал свое начало в миссионерской работе Н.И. Ильминского), в качестве основного инструмента культурной ассимиляции инородцев-христиан и анимистов предполагал использование православной веры с опорой на языки коренного нерусского населения в качестве средства обучения. Представители же второй образовательной системы, которая была представлена так называемыми «русско-татарскими школами», примыслились с тем, что религией их подопечных был ислам, и стремились к русификации посредством использования русского языка. Эта систе-

ма разрабатывалась и проводилась в жизнь Министерством народного просвещения с особым вниманием к Казанской губернии. Вообще же две упомянутые системы отражали фундаментальную разницу во взглядах на русскую национальную идентичность, на ее роль в империи и отношение к ней. При этом обе они в конечном итоге обернулись разочарованием для многих из своих сторонников, порой даже приводя к результатам, далеко не оправдывающим первоначальных ожиданий.

ШКОЛЫ ИЛЬМИНСКОГО

«Мы сошли с высоты отвлеченных теорий в жизнь действительную», — провозгласил Ильминский на заседании Святейшего синода в 1864 году, говоря о недавнем основании Казанской крещено-татарской школы. Больше десятилетия Ильминский и его коллеги из Казанской духовной академии пытались найти наилучший подход к христианскому образованию кряшенов и таким образом сохранить их в лоне церкви. При этом, однако, сам Ильминский отзывался об упомянутых попытках так:

[Наши работы] были книжные, отвлеченные. И, работая... с неослабным трудолюбием, мы не произвели никакого практического приложения. И все оставалось под сомнением, в самом ли деле средства наши будут действительны на практике¹.

Использование начальных школ в качестве основного инструмента миссионерской работы было логичным развитием идей Ильминского. В то время как остальные миссионеры из академии были захвачены религиозной полемикой с исламскими богословами и с перешедшими в мусульманство кряшенами, Ильминский полагал, что наиболее благодарной аудиторией для восприятия христианских истин являются дети и что гораздо плодотворнее будет направить миссионерскую работу на широкие массы татар, а не на их отдельных исключительных представителей. К 1858 году Ильминский и его коллега Гордий Саблуков пришли к следующему выводу:

Основательнейший и мирный способ утвердить истинную [христианскую] веру в [крещено-татарском] народе есть воспитание, в лета первой молодости, в правилах и понятиях этой религии².

Иногда дети кряшенов и других инородцев-христиан, живших в Поволжье, ходили в обычные русские школы. В 1840 году в ходе реализации реформы, касавшейся государственных крестьян, Министерство государственных имуществ (МГИ) открыло множество новых школ по всей России, причем несколько десятков из этих школ было доступно для чувашских, черемисских и других нерусских детей Поволжско-Уральского региона (которые в подавляющем большинстве по сословной принадлежности были именно государственными крестьянами)³. Однако в конечном счете, как часто отмечал Ильминский, обучение в этих школах не могло внести хоть сколько-нибудь существенного вклада в процесс русификации или христианизации. Плохо зная русский язык или вообще не зная его, типичный ученик-инородец не понимал большей части того, чему его учили, и главное — как указывал сам Ильминский — не мог «приобретенных им сведений облечь в живую форму своего языка и убедительно предложить их в своей семье. Такое образование, без всякого перелома, резко отрывает получивших его от понятий инородческой массы и ставит их к ней враждебно. Грамотные в большинстве народа почти без следа должны исчезать, как единицы в тысячах»⁴. По мнению Ильминского, опора исключительно на русский язык также была причиной того, сколь малое влияние имели и миссионерские школы, открытые в XVIII веке для инородцев, обращенных в христианство⁵.

Как бы то ни было, русских школ, которые могли бы удовлетворить потребности малых народов Поволжья, было очень немного. К середине XIX века сельские кряшены нередко посылали своих сыновей учиться в татарские религиозные школы. В период «миссионерского возрождения» некоторые церковные иерархи выступали за прекращение подобной практики посредством вмешательства полицейских органов, но Ильминский сумел доказать им, что подобный произвол только отвратит кряшенов от церкви. По его мнению, гораздо лучше было бы убедить их в превосходстве православия над исламом и продемонстрировать им преимущества русского образования в повседневной жизни. «Против учения должно действовать учением, образование одностороннее или ложное следует отстранять образованием истинным», — писал ученый⁶.

Когда в 1863 году в Казань перебрался Василий Тимофеев, занявший должность наставника по разговорному татарскому языку в местной духовной академии, с ним вместе приехали трое сыновей его родственников, которым хотелось побольше узнать о русской религии. Для

их обучения Тимофеев использовал букварь, недавно переведенный им и Ильминским на крымский диалект. Заботиться о мальчиках Тимофееву помогали студенты академии, которые водили их в церковь и оказывали им помощь в учебе. Ильминский наблюдал за этим процессом с большим интересом. Летом 1864 года мальчики вернулись домой в сопровождении Тимофеева. По пути они посетили несколько крымских деревень, где удивили местных крестьян своим умением читать. В результате Тимофеев набрал еще 15—20 мальчиков для обучения в Казани, а Ильминский решил организовать для них школу. Начинание было одобрено попечителем Казанского учебного округа П. Д. Шестаковым. Во главе частной начальной школы-пансиона встали Ильминский, Тимофеев и Малов, а учителем стал Тимофеев. На частные пожертвования Ильминский снял квартиру неподалеку от академии, где и разместилась школа. Согласно требованию начальства учебного округа, Тимофеев и члены его семьи должны были жить вместе с учениками, среди которых наряду с мальчиками появились и девочки. Обучение было бесплатным, но при этом семьи детей должны были обеспечивать их одеждой и продуктами, из которых жена Тимофеева готовила еду⁷.

В течение первого года существования Казанской крещено-татарской школы количество ее учеников составляло 20 человек⁸. Из-за недостатка места дети спали «вповалку, на полу, постеливши кошомку»⁹. Когда ученики вернулись в свои деревни на лето, они сумели привлечь в школу еще некоторое количество детей, и в конечном итоге жилище помещения для них были расширены. В течение пяти лет количество учащихся составило 100 человек, а в 70-х годах достигло своего пика — около 160 учеников¹⁰.

Основным предметом в Крещено-татарской школе был Закон Божий, в рамках которого заучивались молитвы и изучалась библейская история. На исходном этапе обучение велось на татарском языке — путем использования переводных текстов, напечатанных кириллицей. Хотя дети, поступавшие в школу, немного умели говорить по-русски, они, как правило, не были знакомы с алфавитом. При этом школа могла похвастать тем, что уже приблизительно через пять месяцев все ученики могли прочесть четыре книги, написанные на татарском языке кириллицей (букварь и три книги из Библии, в том числе Евангелие от Матфея), а также писали письма своим родителям, производили простые арифметические вычисления и пели псалмы на татарском. После освоения определенного количества татарских текстов дети начина-

ли изучать русский язык, переводя несложные рассказы на татарский. Поскольку русский язык давался большинству учеников довольно трудно, в школе была принята четырехлетняя программа — тогда как в большинстве начальных школ для русских детей обучение длилось лишь три года¹¹.

Официально Крещено-татарская школа представляла собой частное учебное заведение, в основном существующее на добровольные пожертвования, но в то же время она получала поддержку и из государственных источников. Деньги на развитие школы выделялись МГИ, в сферу деятельности которого ранее входило большинство учеников, принадлежавших к сословию государственных крестьян¹². Изначально пожертвования на содержание школы поступали от университета и академии, а в 1866 году, сразу же после поездки Д.А. Толстого по Поволжью, в ходе которой он был очень впечатлен проектом Ильминского, финансирование учебного заведения начали осуществлять также Синод и МНП (во главе которых стоял Толстой).

Некоторые ученики приезжали в Крещено-татарскую школу за сотнями верст, но Ильминский считал, что подобные расстояния отпугивают множество других детей, и на этом основании решил открыть подобные школы в разных деревнях, чтобы молодое поколение кряшенов имело возможность научиться грамоте, не уезжая далеко от дома. В 1866 году на 1000 рублей, полученных от Синода, Ильминский открыл пять первых дополнительных школ, при которых имелись и церкви. Первая из этих школ была построена в родной деревне Тимофеева — Никифоровке, а учителем в ней стала его пятнадцатилетняя племянница¹³.

В ответ на массовое возвращение крещеных татар к исламу Ильминский и Тимофеев ускорили открытие новых учебных заведений. Малов же был направлен казанским губернатором в сельскую местность, чтобы вернуть отступников в лоно церкви, и взял с собой двух мальчиков из школы в качестве помощников. Из этой поездки миссионер вернулся не только с несколькими новыми учениками, но и с планами строительства дополнительных школ. Губернатор, на которого способности юношей произвели хорошее впечатление, предоставил казанской школе землю на собственное здание¹⁴. Само учебное заведение при этом было переименовано в Центральную крещено-татарскую школу и сориентировано на подготовку учителей для сельских учебных заведений¹⁵.

Ильминский и его коллеги рассматривали деревенские школы как средство распространения христианского просвещения не только на

детей, но и на все сообщество кряшенов, живших в сельской местности: школьники обладали большим потенциалом передачи своих знаний и интереса к русской культуре членам своих семей¹⁶. В письмах к выпускникам Центральной школы Ильминский нередко советовал молодым учителям налаживать контакты со старейшинами общины сразу же после прибытия в деревню. По его мнению, предотвращение конфликтов между приходами было жизненно необходимо для успеха школ¹⁷.

В течение первых десятилетий своего существования школы Ильминского пользовались активной поддержкой Казанской епархии и Святейшего синода. В 1867 году представителями местной элиты было основано Братство св. Гурия, основной целью которого было привлечение средств для развития школ, открытие новых учебных заведений и публикация переводов на местные языки. Кроме того, Братство, первым председателем которого был не кто иной, как попечитель Казанского учебного округа Павел Шестаков, увязывало работу Ильминского среди кряшенов с попытками других деятелей — таких, как Н.И. Золотницкий, В.К. Магницкий и И.Я. Яковлев, — просвещать чувашских и черемисских (марийских) детей¹⁸.

В течение первого года своей работы братство на пожертвования 489 своих членов поддерживало 20 учеников Центральной школы, основало 6 новых сельских школ для кряшенов — в одной из которых также учились и вотяцкие (удмуртские) дети — и две школы для чувашей, а также взяло под свою опеку 11 уже существовавших школ для черемисов¹⁹. Кроме того, организация принимала прямое участие в подготовке учителей, собирав их каждое лето в Казани для углубления познаний в русском языке, ознакомления с педагогическими методиками и редактирования новых переводов²⁰. При этом учителя также должны были рассказывать о религиозной ситуации в сельской местности и — в отдельных случаях — учились полемизировать с мусульманами.

Как уже упоминалось, в 1869 году Центральная крещено-татарская школа стала испытательной площадкой для переводов богослужебных текстов и рукоположения священнослужителей-инородцев, что происходило с одобрения Синода. С этого времени школа начала регулярно отправлять нескольких своих выпускников в церковные средние школы и семинарию, после чего их предполагалось посвящать в духовный сан и распределять по деревням, обычно наделяя и учительскими обязанностями. В 1873—1887 годах 35 выпускников школы были назначены на церковные должности в Казанской, Вятской, Уфимской и Оренбургской епархиях²¹.



П.Д. Шестаков, попечитель Казанского учебного округа.
Публикуется с разрешения БЛКУ

В 1870 году Ильминский предотвратил попытку недавно основанного в Москве Русского православного миссионерского общества превратить Братство св. Гурия в свое местное отделение. Как следствие, Братство сохранило возможность получать весьма существенные дотации и от Миссионерского общества, и от Святейшего синода, не отказываясь при этом от автономии своих школ²². По данным ряда источников, к 1881 году оно финансировало 50 школ, а к моменту своего расцвета в 1892 году — 190 школ, в которых в общей сложности обучалось около 5 тыс. детей²³. Впрочем, эти довольно скромные цифры серьезно занижают роль рассматриваемой организации в истории школьного образования в Поволжье. Если основанная Братством св. Гурия школа оказывалась жизнеспособной, она нередко передавалась в ведение иных учреждений. Например, в 1875—1876 годах Братство передало 50 школ, из которых на тот момент контролировало около половины, Министерству народного просвещения, а также губернским и уездным земствам. При этом деньги, полученные на нужды этих школ, были потрачены на то, чтобы открыть новые учебные заведения в тех селениях, которые в них особенно нуждались²⁴.

Энтузиазм Толстого в конечном итоге привел к тому, что МНП стало продвигать применение педагогических методов Ильминского по

отношению ко всем иностранцам-христианам. Впрочем, обеспечение широкой поддержки подобной политики было настоящим подвигом. После Польского восстания публицисты типа М.Н. Каткова стали активно выступать за усиление русификации в сфере культуры, и в 1864 году МНП предписало всем начальным школам империи вести обучение на русском языке²⁵. Чтобы собрать силы, необходимые для изменения политики министерства, Толстой в 1867 году стал инициатором широкой и весьма жаркой дискуссии об обучении иностранцев, которая разгорелась на страницах «Журнала Министерства народного просвещения» и привлекла внимание многих чиновников Санкт-Петербургского, Московского, Одесского и Казанского учебных округов²⁶.

Основным предметом данной дискуссии был язык, на котором должно было вестись обучение. Большинство участников спора выражало свое принципиальное согласие с Ильминским в том, что определенное использование иностранных языков было вполне оправданным, однако среди сторонников подобной точки зрения выделялись свои «максималисты» и «минималисты», между которыми зияла непроходимая пропасть. «Максималистскую» позицию занимал основной контингент сотрудников Казанского учебного округа (Ильминский, Шестаков и Золотницкий), которые уже реализовывали свою позицию в отношении языков местного населения в своем регионе. К лагерю же «минималистов» относилось большинство членов Совета министра народного просвещения, а также один представитель Казанского округа, являвшийся ярким противником доминирующей точки зрения — священник, земский деятель и председатель училищного совета из Симбирской губернии А.И. Баратынский²⁷. Представители этой группы выступали за использование иностранных языков лишь в качестве «вспомогательного орудия» для достижения иных целей. По мнению «минималистов», школы для иностранцев должны были быть не иностранными, а русскими и, соответственно, — в первую очередь учить русскому языку. Как отмечали сторонники подобной позиции, местные языки можно было использовать в устной форме для того, чтобы облегчить понимание материала, однако основной упор следовало делать на изучение русского языка (сначала — устно, а затем — для чтения и письма) и религиозных предметов. Лишь после того, как ученики освоят русский язык в достаточной мере, можно было начинать использование книг на их родном языке — преимущественно для того, чтобы дети доносили полученные знания до своих родственников. С подобной точки зрения сторонники Ильминского шли по ложному пути, разрабаты-

вая системы грамматики и письма для инородческих языков и делая их более важными в процессе обучения, чем русский язык²⁸. Авторы огромного количества отчетов, подававшихся училищными советами из уездов Казанского учебного округа с наиболее многочисленным инородческим населением, разделяли подобный критический взгляд на программу Ильминского. Но поскольку министр народного просвещения Толстой благоволил идеям последнего, он предложил компромиссное решение, предусматривавшее довольно существенный упор на инородческие языки²⁹.

Принятые МНП 2 февраля 1870 года правила просвещения инородцев-христиан с самого начала заверяли критиков системы Ильминского в том, что основной целью начальных школ для инородцев, исповедующих христианство, должны быть «религиозно-нравственное их образование и утверждение в православной вере, а также обрусение путем утверждения в православной вере и ознакомления с русским языком»³⁰. Для всех подобных школ правила санкционировали использование родного языка каждого народа в качестве инструмента начального обучения и требовали, чтобы работающие в них учителя были либо представителями определенной этнической группы, хорошо знающими русский, либо русскими, компетентными в соответствующем втором языке.

Рассматриваемые правила представляли собой компромисс между «максималистами» и «минималистами», поскольку предполагали разделение инородцев-христиан на две группы. Инородцев, которые жили далеко от районов, населенных русскими, и не были знакомы с русским языком, следовало обучать в отдельных школах на их родном языке с использованием переводных религиозных текстов, напечатанных кириллицей. Одновременно с этим должно было начинаться изучение разговорного русского языка, после чего учителям следовало переходить к преподаванию русской грамматики. Инородцы же, живущие в непосредственной близости к русским, должны были посещать смешанные школы, «в которых все обучение ведется на русском языке учителем, владеющим как русским языком, так и местным инородческим наречием, которое, однако ж, допускается к употреблению лишь для устных объяснений»³¹. Кроме того, правила требовали уделять особое внимание обучению девочек, «так как племенное наречие и племенные особенности инородцев преимущественно сохраняются и поддерживаются матерями». Наконец, согласно рассматриваемому документу, в Казани учреждалось новое учебное заведение с трехгодич-

ным сроком обучения — будущая Казанская учительская семинария, открытая в 1872 году под руководством Ильминского для подготовки школьных учителей³².

Хотя в рассматриваемом законе и признавалась возможность занятия инородцами учительских должностей (при условии хорошего знания русского языка), в нем никак не отразилось ни то предпочтение, которое Ильминский отдавал персоналу, набранному из местного населения, ни соображения, лежавшие в основе подобного подхода. В ходе дебатов вопрос о языке заслонил собой основную проблему. По сути дела, ставя в одинаковое положение русских и инородческих учителей, новые правила подразумевали, что эта проблема носит чисто практический характер и связана исключительно с использованием инородческих языков. Казанской учительской семинарии было предписано занять по крайней мере половину своих 240 мест этническими русскими, которые должны были изучать языки других народов (в 1894 году эта квота была снижена до одной трети). В любом случае вопрос о привлечении инородцев на учительские должности был в каком-то смысле менее спорным, чем в случае с инородческим духовенством. Школы в целом представляли собой более новую и быстроразвивающуюся сферу, а учительство в определенном смысле являлось новой профессией с меньшим количеством укоренившихся интересов.

МНП не являлось единственным источником финансирования для школ, работавших с использованием подхода Ильминского, и более того — не все такие школы находились в ведении МНП. Некоторые школы официально считались министерскими и получали соответствующее финансирование, другие управлялись Святейшим синодом, земствами или Братством св. Гурия. При этом учебные заведения, получавшие основные средства от последней из упомянутых организаций, оставались практически независимыми от государства³³. Как уже упоминалось, школы, созданные одними учреждениями, нередко передавались под контроль других. Аналогичным образом школы, изначально предназначенные для русских детей (к примеру, церковно-приходские или земские), иногда начинали принимать учеников из числа инородцев и применять к их обучению правила, сформулированные Ильминским³⁴. Впрочем, все школы, в которых учились инородцы, в принципе должны были следовать одинаковой модели.

Несмотря на то что в рассматриваемом законе употреблялись самые общие выражения, он не относился ко всем инородцам-христианам. Несомненно, в первую очередь он касался восточных и южных

(другими словами — «азиатских») частей империи. О просвещении поляков-католиков и лютеран прибалтийских губерний речь не шла. Судя по всему, географические рамки закона были косвенным образом сужены путем использования самого термина «инородцы», при помощи которого обычно и передавалось подобное ограничение. (Пассажи об инородцах-нехристианах имели еще более узкий смысл: в них министерство имело в виду преимущественно мусульман, оставляя в стороне иудеев, буддистов и анимистов³⁵.) Система Ильминского получила существенное распространение только в губерниях Поволжско-Уральского региона: Казанской, Вятской, Уфимской, Оренбургской, Симбирской, Пермской, Самарской и Саратовской (в 1870-х годах все эти губернии вошли в состав Казанского учебного округа, но позднее были разделены между Казанским и Оренбургским округами). Хотя рассматриваемая система умышленно не распространялась на большинство территорий, населенных мусульманами и буддистами, она довольно успешно использовалась в казахских степях (поскольку миссионеры считали, что исламизация казахов была лишь частичной или недавней), а также среди некоторых сибирских народностей, исповедовавших анимистические верования. Кроме того, переводы Ильминского имели весьма широкое хождение даже в тех районах, где почти не было школ, работавших по его системе³⁶.

КАЗАНСКАЯ УЧИТЕЛЬСКАЯ СЕМИНАРИЯ

Центральное учебное заведение, готовившее учителей для школ Ильминского, открылось в 1872 году в здании, позаимствованном у Крепено-татарской школы, пока его собственный корпус строился на западном берегу озера Кабан в татарском квартале Казани, на том самом месте, где в XVIII веке размещались школы для новообращенных татар. Чтобы полнее посвятить себя новому проекту, целью которого являлось распространение его методов на другие этнические группы (в первую очередь чувашей, черемисов, вотяков и мордвин), Ильминский даже ушел с профессорской должности в Казанском университете. Со временем МНП открыло и отдельные учительские семинарии для некоторых из упомянутых меньшинств — такие как Чувашская учительская школа в Симбирске, основанная в 1877 году протее Ильминского И.Я. Яковлевым, и Вотяцкая учительская школа в Карылгане (Вятская губерния), основанная в 1883 году³⁷. Татарским (кряшским) анало-



Учащиеся Чувашской учительской школы в Симбирске, 1896 г. Ученик, сидящий крайним справа в среднем ряду, — единственный русский среди них (РГИА. Ф. 835. Оп. 3. Д. 56. Л. 9). Публикуется с разрешения РГИА

гом этих семинарий была Казанская Центральная крещено-татарская школа, во главе которой стоял Тимофеев. Тогда как большинство школ, подчиненных учительским семинариям, финансировалось государством, церковью, частными лицами и земствами, сами семинарии получали поддержку исключительно от МНП — за исключением Центральной крещено-татарской школы, которая оставалась формально независимой³⁸. Центром же притяжения для всех упомянутых учебных заведений всегда оставалась многонациональная Казанская учительская семинария.

Курс подготовки будущих учителей в семинарии занимал три года, на протяжении которых они проходили практику в школах, предназначенных для каждой из четырех основных этнических групп. При этом, однако, сама семинария не замыкалась на этих четырех народностях, и среди ее выпускников были и якуты, и киргизы (казахи), и калмыки, и коми-зыряне, и алтайцы, и арабы, а также один абхазец и один эстонец³⁹. В семинарию набирались только крещенные по христианскому обряду студенты (тогда как в подчиненные им школы не-

редко принимали и некрещеных учеников), хотя периодически в их число принимались и анимисты, готовившиеся к скорому крещению⁴⁰. Кроме того, половину семинаристов составляли собственно русские православного исповедания, которых готовили к преподаванию в школах, предназначенных для различных малочисленных народностей.

Миссионеры, которых интересовало открытие новых школ или изучение местных языков соответствующих регионов, приезжали в семинарию Ильминского на длительные стажировки даже из Сибири. С другой стороны, церковные иерархи и государственные чиновники нередко обращались к семинарии с просьбами направить миссионера или учителя в близлежащий уезд или даже на Кавказ или в Среднюю Азию. Кроме того, семинаристы помогали Ильминскому в работе над сложными местами в текстах на их родных языках. Публикация этих текстов согласовывалась с Братством св. Гурия, которое в 1868 году получило разрешение предоставлять свои материалы на просмотр только местной цензуре, а в 1875 году создало собственную переводческую комиссию⁴¹.

Неудивительно, что распространение миссионерских школ создало растущую потребность в книгах. С 1875 по 1892 год семинария выпустила более 150 книг на иностранных языках, прежде всего — на татарском, чувашском и черемисском, а также на вотяцком, киргизском (казахском), калмыцком, тунгусском, самоедском и т.д. Многие из этих книг выдерживали по несколько изданий, а их совокупный тираж только за упомянутый период, скорее всего, перевалил за полмиллиона (хотя точные цифры неизвестны). Татарский букварь Ильминского переиздавался 17 раз, а его общий тираж составил 48 тыс. копий. К 1913 году только на татарском языке с кириллическим письмом было издано более полумиллиона копий 77 книг. Отражая довольно узкую программу школ Ильминского, подавляющее большинство рассматриваемых изданий представляло собой либо религиозные книги, либо учебники по языку. Книг же по математике, географии, истории или любому иному светскому предмету не выпускалось. Также весьма важно, что почти не было даже учебников по самому русскому языку⁴².

Отдельные издания были посвящены хоровому церковному пению — единственному виду искусства, который преподавался в рассматриваемых нами школах. Как писал сам Ильминский: «Самое действительное средство к возбуждению и воспитанию в иноземцах христианского религиозного чувства есть пение церковных молитв на родном языке»⁴³. Ученый весьма широко использовал хоровое пение в своих учебных заведениях и с помощью своего племянника С.В. Смоленского пытался

превратить его в науку⁴⁴. Миссионеры достаточно высоко ценили пение как часть воспитания у детей религиозных чувств и как отраду для своих семей, но при этом находили его и весьма полезным для того, чтобы расположить русских людей к своим школам для инородцев. Церковные песнопения на татарском языке были центральным моментом каждого официального визита в казанские семинарии и чаще всего вызывали сочувствие слушателей⁴⁵. По воспоминаниям одного инспектора народных училищ, в сельской местности хоровая музыка иногда даже заставляла некоторых особо завистливых русских посылать своих детей в отдаленные школы Братства, предпочитая их русским школам, расположенным в их собственной деревне. Впрочем, как минимум в одной миссионерской школе подобное увлечение музыкой зашло слишком далеко: учебное заведение было закрыто после того, как родители пожаловались, что их дети не занимались там ничем, кроме пения⁴⁶.

Ильминский не испытывал особого интереса к светскому образованию. Он утверждал: «Знания сами по себе, как сбор затверженных фактов, без проникновения их нравственными идеями, несимпатичны, способны развить эгоизм. Религиозность должна составлять душу образования, основание всего; религиозно-нравственное одушевление придает энергию и живость научным даже занятиям»⁴⁷. Аналогичной точки зрения придерживался и его соратник М.А. Машанов, опасавшийся, что любое просвещение, выходящее за рамки религии, может быть вредным для инородцев. «Древо познания приносит иногда и горькие плоды. Вера инородческих детей искренняя и наивная; наука между тем, подвергая все анализу и рассудочной проверке, наталкивает на нестерпимые вопросы даже в предметах верования»⁴⁸. Будучи членом Училищного совета Святтейшего синода и единомышленником религиозного педагога С.А. Рачинского, Ильминский также был влиятельным сторонником открытия церковно-приходских школ для русского населения. Вполне возможно, что его учебные заведения для инородцев даже послужили своего рода прототипом для церковно-приходских школ, учрежденных законом от 13 июня 1884 года⁴⁹. Эти школы представляли собой часть проводившейся Победоносцевым кампании, направленной на усиление церковного влияния на начальное образование путем разворота в обратном направлении многих мер, принятых Толстым для расширения компетенции МНП⁵⁰.

По воспоминаниям Машанова, быстрое распространение по территории региона инородческих школ в конце 60-х — начале 70-х годов вынудило семинарии Ильминского посылать в них весьма молодых и

неопытных учителей⁵¹. Разумеется, миссионеры в принципе сочувствовали молодым учителям. Связывая христианское смирение с детской невинностью, они считали детей идеальными не только для получения христианского образования, но и для педагогической деятельности. Крещено-татарская школа часто отказывала в приеме шестнадцатилетним юношам на том основании, что они были слишком взрослыми для того, чтобы получать педагогическую подготовку. В отчете совета Братства за 1873 год мы читаем:

Учители братских школ немного учены; многие из них очень юны еще возрастом и потому со стороны казанского общества было бы несправедливо требовать от их учеников больших и быстрых успехов в умственном развитии. Не скрывая этого, Совет не считает, однако, своих учителей и недоучками: братские учителя хорошо знают то немногое, чему их самих учили в школе, и твердо убеждены в тех истинах христианской веры и нравственности, которые были преподааны им не словом только, но и примером христианской жизни.

Казанский инспектор народных училищ Д. Островский говорил, что в школах Братства многие учителя по своему интеллектуальному уровню недалеко ушли от своих учеников. В одной из школ, которые проверял Островский, учитель не смог решить даже простейшую арифметическую задачу⁵².

Ильминский считал, что условия жизни будущих учителей не должны сильно отличаться от условий проживания в их родных деревнях — чтобы, вернувшись домой, они не почувствовали разочарования. «[Казанская крещено-татарская] школа, — говорилось в программе этого учебного заведения, — тщательно избегает отрывать крещено-татарское юношество от сельского быта и увеличивать таким образом комплект беспочвенной полуинтеллигенции»⁵³. Выступая на церемонии открытия Казанской учительской семинарии, Ильминский отмечал, что семинаристам предстоит преподавать «среди крестьянской обстановки, крайне тесной и бедной», а потому «семинария не будет приучать их к излишнему комфорту, к роскоши. Напротив, здесь молодые люди должны приобрести навык к простой, скромной жизни и обстановке»⁵⁴. Аналогичный принцип применялся и по отношению к экспериментальным начальным и подчиненным семинарии школам. По имеющимся у нас данным, расходы на учеников и зарплаты учителей в школах Ильминского были фактически самыми низкими в России⁵⁵.

Ильминский не был заинтересован в повышении экономической, социальной или географической мобильности учащихся. Случаи поступления инородцев в гимназию или университет он рассматривал как явления, мешающие достижению конечной цели — обрусения всей массы нерусского населения. По его мнению, такие образованные люди отрывались от родной среды и, вместо того чтобы заниматься просвещением «своего собственного» народа, предпочитали идти на государственную службу, преследуя частные эгоистичные интересы. Говоря о просвещении казахов, Ильминский выступал против любого обучения, которое не являлось необходимым для жизни в степи, и открыто отвергал любую мысль о возможности подготовки представителей этого народа к переезду в Центральную Россию⁵⁶.

В действительности сторонники Ильминского не относились к обрусению, которое, по общему мнению, являлось основной целью их школ, как к благу, которое необходимо увеличивать до максимального предела. Они предпочитали, чтобы в местах со смешанным населением дети русских и инородцев ходили в отдельные школы. Так, Машанов писал: «Инородческих детей нельзя помещать в русские училища и семинарии прямо из инородческой семьи и своеобразной обстановки. Попавши в таком виде в несродную для них среду... русских училищ, инородцы не только не развиваются и не образуются, но положительно «завядают». При этом миссионер говорил о сложностях не интеллектуального, а нравственного характера. Далее он продолжает: «Известный факт, что, при сближении людей разных племен и разных степеней образования, менее развитые и цивилизованные чаще всего заимствуют от более цивилизованных и несущественные и недостойные уважения черты... иногда даже пороки и недостатки». С другой стороны, Машанов боялся того, что, если русские дети, которые учатся в школе вместе с инородцами, будут слишком честными и добродетельными, «тогда представиться может новое неудобство: инородческие юноши увлекутся русским обществом до того, что почувствуют антипатию к своим единоплеменникам, которые и перьяштивы, и простоваты, и вообще чужды образования». Подобное умонастроение, по мнению сторонников Ильминского, могло значительно снизить эффективность деятельности этих инородцев в качестве просветителей своего собственного народа, что составляло «единственную цель их образования». Далее Машанов отмечал: «Что касается того, что, постоянно живя в кругу русских, инородцы удобнее и полнее усваиваются в русском языке, то русский язык сам по себе составляет интерес гораздо низшего значения в сравнении с вышеупомянутыми нравственными интересами»⁵⁷.

С точки зрения миссионеров, знание русского языка для инородцев-христиан в большей степени представляло собой практическую потребность, нежели идеологическое требование, предъявляемое к ним как подданным Российской империи или будущим этническим русским. Для инородцев, живших в относительной изоляции от русских, по мнению сторонников Ильминского, изучение русского языка было, по сути дела, ненужным. Согласно их предположениям, ребенок, изучив грамоту на родном языке, мог легко выучить и русский — при необходимости⁵⁸. По некоторым данным, значительность роли инородческих языков в миссионерских школах намного превосходила намерения МНП (и утверждения самих миссионеров) относительно использования их исключительно в качестве инструментов для изучения русского. Островский, знавший о том, что чувашских детей трудно научить читать даже на их родном языке, был, несмотря на это, весьма увлечен тем, что ученики некоторых школ после трех лет обучения практически не понимали разговорного русского языка, не говоря уж об умении читать. Учителя при этом очень широко использовали местные языки: «В братских школах, осмотренных мной... — писал инспектор, — редко услышишь русское слово». Островский был особенно поражен, когда услышал, как русские дети в смешанной школе задают учителю вопросы на татарском, а он отвечает им на том же языке: «Я несколько раз останавливал [учителя] напоминаниями, чтоб он, по крайней мере с русскими детьми, говорил по-русски». Говоря еще об одной смешанной (на этот раз — русско-чувашской) школе, инспектор заметил: «Приходит на мысль даже опасение, чтобы русские между чувашами не забыли своего родного языка»⁵⁹.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ СТОРОНЫ ДЕЗОРГАНИЗАЦИИ

Современники нередко описывали школы Ильминского как внутренне согласованную «систему». Так, тот же Островский сообщает:

Братские школы так похожи одна на другую, что, побывавши в одной, можно составить более или менее верное понятие о других. Сходство это не только замечается во внешнем виде школ... но и во внутренней их жизни, в духе и направлении учащихся и учащих. Эта замечательная особенность братских школ объясняется тем, что учителя в них все вышли из Казанской крещено-татарской школы и что каждый из учителей

чит, как святыню, место своего духовного рождения и... стремится сделать из вверенной ему школы более или менее совершенное подобие школы Казанской⁶⁰.

Хотя подобное сходство действительно имело место, при этом также важно понимать, что Ильминский был непреклонным противником и педагогической теории, и стандартизации школ и даже отрицал тот факт, что сам создал стандартизированную систему.

Малов по этому поводу отмечал: «Николай Иванович ужасно не любит формальностей и регламентуры»⁶¹. Когда будущий видный тюрколог Казанского университета Н.Ф. Катанов писал Ильминскому из Восточной Сибири в 1880 году, чтобы выяснить, как лучше вести просветительскую работу среди своих сописменников, Ильминский ответил ему только следующее: «Все дело ведется и разрабатывается больше практически, а изложенной методы, в роде педагогики, нет. Потому никакого руководства по инородческому обучению я не могу Вам указать»⁶². Коллега и биограф Ильминского П.В. Знаменский описывал Крещено-татарскую школу как заведение, не имеющее четкой структуры. По его словам, там не было «ни определенных наук, ни разделения классов, ни других каких-нибудь формальных ограничений полной свободы ученических занятий»⁶³. Экзамены Ильминский считал бесполезными: он ввел их в Крещено-татарской школе лишь через 15 лет после ее основания, да и то только для того, чтобы дать выпускникам возможность получить освобождение от воинской повинности⁶⁴. Независимый статус миссионерских школ помогал им поддерживать педагогическую гибкость и, соответственно, хорошие отношения с сельскими инородческими общинами. Что касается государственных школ, то Ильминский полагал, что они «не удобны и в том отношении, что их определенная уставом форма препятствует постепенному и разнообразному приспособлению школы к требованиям, привычкам, воззрениям и наклонностям простого народа»⁶⁵. Он с полной уверенностью заявлял, что «крещеные татары (а вероятно, и другие инородцы, да и русские простолюдины) имеют большее доверие к школам частным», после того как услышал ходившие среди крестьян-кряшенов необоснованные слухи о том, что в обмен на бесплатное обучение выпускники государственных школ должны были нести государственную службу⁶⁶.

По иронии судьбы презрение Ильминского к структуре и формальностям в образовании происходило в основном из его наблюдений за исламскими школами. Этот факт был обнародован лишь в 1904 году,

спустя более десятилетия после смерти ученого, когда в свет вышла его ранее не публиковавшаяся статья, написанная примерно в то же время, когда была основана Крещено-татарская школа. В этой статье под названием «Ex oriente lux» («Свет с Востока») Ильминский выдвинул тезис о том, что бюрократические предписания, бумажная работа и излишний упор на всякого рода дипломы — как для учителей, так и для учащихся — неизбежно сказываются губительным образом на просвещении, и предупреждал читателей о том, что распространенная в России склонность к формализму может весьма существенно помешать развитию народного образования⁶⁷.

Во время своего визита в Каир Ильминский побывал в огромном медресе, где на несколько тысяч учеников приходился всего один официальный учитель. Преподавать в этой школе мог любой шейх. Диплома для этого не требовалось, а привлечь учеников можно было исключительно своим педагогическим мастерством. Посещать школу тоже мог кто угодно (Ильминскому среди учащихся встретилась даже одна женщина), никаких документов для этого также не требовалось. Казанское медресе, где Ильминский в 40-х годах практиковался в татарском языке, также отличалось открытой политикой приема учеников: «Полный штат... татарской школы — сколько уляжется в ней человек, ложась на полу». Как и во многих других медресе, все преподавательские и административные функции в этом учебном заведении выполнялись одним муллой, с которым все учащиеся могли вступать в свободную и спонтанную дискуссию. Ильминскому также был известен случай, когда длительное отсутствие муллы в Казани не вызвало никаких неблагоприятных последствий для медресе: «Школа долго оставалась без всякого надзора. Что было бы с любой нашей школой, державшейся бдительным надзором начальства, если бы оставить ее на свой произвол хоть на один день? В медресе же обычное поведение и образ жизни воспитанников не изменились, домашние занятия шли своим чередом»⁶⁸.

Ильминский идеализировал традиционно высмеиваемые и порицаемые востоковедами хаос, переполненность и аморфность мусульманских школ, пытаясь доказать, что именно эти качества дали им возможность достичь уровня настоящей просвещенности. Несмотря на схоластический характер обучения в медресе и отсутствие светских предметов, миссионер отмечал, что в рассматриваемых учебных заведениях «весьма хорошо развивается диалектическая сторона рассудка и необыкновенное, самостоятельное трудолюбие воспитанников», и в

этом отношении ставил их «отнюдь не ниже наших средних заведений». Для достижения высокого уровня образованности при небольших затратах Ильминский рекомендовал русским школам брать пример с мусульман и обходиться «без канцелярии, без формальных бумаг»⁶⁹. При этом он соглашался с тем, что это можно сделать, только если российские учебные заведения — включая университеты — получают независимость от государства и будут финансироваться и контролироваться местными сообществами. По мнению Ильминского, подобная гибкость была более всего необходима российским школам для инородцев, которым часто приходилось бороться за учеников с мусульманскими учебными заведениями.

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ

Как же Ильминский организовывал жизнь учеников в пределах своих школ? На ранних этапах он описывал Крещено-татарскую школу как одну семью: «Учитель Тимофеев держит себя в отношении к ученикам, как старший их брат, к которому они относятся просто и откровенно, но вместе с тем уважительно. В школе нет никаких искусственных форм и формальной выправки, а также телесных и других наказаний»⁷⁰. Особый вес по сравнению с семьей придавало участие в жизни школы жены и детей Тимофеева, а также его родство со многими из первых учеников. На эту же метафору работал и тот факт, что родители учащихся могли свободно посещать школу, принимать участие в уроках и внеклассных занятиях, жить в помещении школы во время своих приездов в Казань и забирать своих детей домой в любое время. Подобная открытость помогала избавить родителей от беспокойства за судьбу своих детей и развеять слухи о том, что учителя в рассматриваемом заведении якобы бьют учеников⁷¹.

Как писал биограф Ильминского П.В. Знаменский, будущим учителям из школы Ильминского было недостаточно одной «дисциплины, которая служит воспитательным средством в других христианских школах, воспитывающих детей из семейств уже исстари христианских; она [школа] сама должна была заменять для своих воспитанников христианскую семью, которой у них не было; семейный характер должна была носить и вся ее дисциплина». Целью Ильминского, которой ему чаще всего все же удавалось достигать, было служить «добрым и любящим отцом» для своих учеников. Знаменский писал, что дети «доверчиво рас-

сказывали ему все, что у них было на душе, часто бегали рассказывать свои впечатления и что с ними случилось, к нему на квартиру»⁷².

Читая переписку ученого с выпускниками Крещено-татарской школы, которые впоследствии стали учителями, один из его последователей замечает:

Часто совершенно забываешь, что это пишет директор к учителям, своим бывшим ученикам, начальник к подчиненным, высокопросвещенный человек к простым, едва грамотным людям... Для [Ильминского] как будто и не существует на свете других отношений, кроме дружеских, братских, родственных⁷³.

Как мы попытались доказать выше, Ильминский, у которого никогда не было собственных отпрысков, рассматривал в качестве детей не только своих учеников, но и всех инородцев в целом. Думается, вполне справедливым будет указать, что его школа, имевшая вид большой семьи, была, соответственно, и миниатюрным воплощением всей империи, которая нередко тоже рассматривалась как семья. Подобно отношениям внутри семьи, отношения между отдельными народами Российской империи в идеале должны были в большей степени основываться на эмоциональных связях и принципах доброй воли, чем на законодательных актах, полицейских и вооруженных силах. В рамках этой общей структуры каждый народ — точно так же, как каждый член семьи, — имел свое собственное положение и выполнял определенную функцию. При этом попытки уравнивать статусы или позиции различных групп вызывали неодобрение, так как могли разрушить всю рассматриваемую структуру.

Влияние школьной системы Ильминского довольно сложно оценить объективно, поскольку школы нередко переходили из рук в руки, а Братство св. Гурия, будучи в целом независимой организацией, было печально известно своей неполной и ненадежной отчетной документацией. В силу этих причин нам приходится иметь дело со статистикой, буквально собранной по крупицам. Согласно данным Братства, на момент смерти Ильминского в 1891 году данная организация только в Казанской губернии контролировала работу как минимум 122 школ для инородцев-христиан, причем в этих 122 школах училось в том году 3400 детей⁷⁴. С 1863 по 1913 год Центральная крещено-татарская школа подготовила 4454 мальчиков и 1885 девочек, из которых 636 мальчиков и 250 девочек прослушали полный курс и сдали экзамены на должность

учителя. Что касается Казанской учительской семинарии, конкурс на поступление в которую к моменту смерти Ильминского был довольно высок, то с 1872 по 1905 год она выпустила 473 русских и 449 инородческих студентов, многие из которых были посвящены в духовный сан и получили приходы, где проживало большое количество инородцев. К 1918 году количество выпускников семинарии увеличилось еще приблизительно на 500 человек⁷⁵. Симбирская учительская семинария к 1903 году подготовила более 400 учителей и 100 священников для чувашских областей и контролировала 40 школ в Казанской губернии. К 1918 году количество ее выпускников превысило тысячу человек⁷⁶. Без сомнения, если бы у нас была возможность посчитать все школы, всех учеников и всех учителей во всех губерниях, функциональных юрисдикциях и этнических группах, к которым подход Ильминского применялся вплоть до распада империи, то общие цифры были бы весьма впечатляющими⁷⁷. При этом, однако, едва ли стоит сомневаться в том, что школы, преподавание в которых велось на языке коренных народов, были в целом менее доступны для представителей любого конкретного национального меньшинства, чем русскоязычные школы — для русских.

Относительно же педагогической и религиозной эффективности школ существовало множество различных мнений. Многие считали, что «всякий раз, когда система Ильминского последовательно и тщательно применялась к православным или анимистическим народностям, она выполняла именно ту функцию, которая для нее предназначалась, — утверждала людей в православной вере» и, возможно, даже сдерживала распространение ислама⁷⁸. Впрочем, как мы увидим в главе 7, подобного мнения придерживались далеко не все, и к рубежу веков поддержка системы Ильминского со стороны общеимперской и местной администрации была слишком слаба для того, чтобы ее можно было применить везде, где это следовало делать по мнению ее приверженцев.

Каким бы ни было фактическое влияние школ Ильминского на инородческие сообщества, эти учебные заведения имели огромное идеологическое и психологическое значение для своих русских сторонников и играли весьма значительную роль в межэтнической политике. В декабре 1869 года, непосредственно перед своей поездкой в Санкт-Петербург для составления окончательного проекта предписаний МНП, Шестаков в разговоре с Маловым воскликнул: «Я так пристрастился к инородческому вопросу, так дороги мне стали крещеные

инородцы, что я жду не дождусь, когда построятся для них большой каменный корпус и церковь... я бы хотя взглянул на все это и — умер». «Эти слова сильно поразили меня, — записал Малов в своем дневнике, — на глазах у обоих нас появились слезы»⁷⁹. Причиной подобного проявления эмоций было не только религиозное благочестие, но и ингенсивное культурное соперничество между русскими и татарами. Многие представители обеих сторон рассматривали принятие определенной религии как игру с нулевой суммой: если инородцы-христиане не получали от русских должного наставления в вопросах веры, они чаще всего вербовались татарами в ряды мусульман, и наоборот. Школы (конечно, в придачу к церквям и мечетям) играли в этом соперничестве как практическую, так и символическую роль. В 1868 году татарские торговцы, вернувшиеся из столицы, начали рассказывать всем, что были удостоены особого внимания со стороны царя. Они распространяли слухи о том, что великий князь Алексей Александрович, которого как раз ждали в Казани, собирался нанести визит одному из влиятельных мусульманских купцов, и смеялись над кряшенами, говорившими, что князь интересуется их школой. Когда же Алексей Александрович действительно посетил кряшенскую школу, родители учеников, по словам Малова, «плакали от радости», а миссионеры внутренне ликовали⁸⁰. Когда в 1870 году Казань посетил великий князь Константин Николаевич, он также нанес визит в Крещено-татарскую школу. При этом он также собирался посетить мечеть и известного татарского мецената, но отказался от этих намерений после разговора с губернатором Скарятиним, который убедил его в том, что подобные визиты лишь подогреют татарский «фанатизм»⁸¹. В 1871 году учебное заведение посетил сам Александр II с цесарвичем, и родители учеников были настолько тронуты приветствием царя, что повесили у входа в школу мраморную доску с его словами, написанными на русском и на татарском языках: «Я очень рад, что ваши дети учатся здесь, и уверен, что они выйдут отсюда хорошими христианами»⁸².

Для некоторых русских школы Ильминского были своеобразным выражением не только любви к инородцам-христианам, но и презрения к людям, исповедовавшим ислам. К примеру, когда миссионеры планировали построить здание Учительской семинарии, богатый татарин по фамилии Апаков предложил Шестакову купить участок земли, который Братство приобрело для одной из школ. Шестаков, сдержав возмущение, посоветовал Апакову изложить свою просьбу в письменном виде и пообещал представить ее на обсуждение совета Братства на следующий день. Когда все члены совета наотрез отказались принимать

подобное предложение, Шестаков обратился к ним с просьбой пересмотреть свое решение. При этом в его словах явно звучала издевка над татаринном. «Прошу выслушать мое основание, — сказал он, — Апаков помимо денег, о коих он упоминает в бумаге и за которые хочет приобрести место, он передавал мне, что кроме того он угостит обедом всех членов Совета Братства св. Гурия... о котором он в бумаге не упоминает». Как вспоминал Малов, «серьезность уже давно исчезла у П.Д. Шестакова, когда речь дошла до обеда. Все смеялись и удивлялись невежеству Апакова и его взгляду на членов Совета»⁸³.

ЗАРОЖДЕНИЕ РУССКО-ТАТАРСКИХ ШКОЛ

Раздел принятых МНП в 1870 году правил, посвященный школам для мусульман, касался вовсе не малого числа подобных учебных заведений, а характера обучения в существующих мектебах и медресе, конфессиональных школах, которые с точки зрения русских чиновников были слишком многочисленными. Мусульманское духовное собрание в Уфе, в ведении которого формально находились рассматриваемые школы, практически ничего не делало для того, чтобы реформировать или упорядочить их деятельность.

Интеллектуальная отсталость исламских школ была основным обвинением, звучавшим из уст русских критиков мусульманской культуры и религии. Что самое важное — крайне неэффективным являлся применявшийся в мектебах и медресе традиционный метод изучения арабского языка. Использувавшиеся при этом буквари всковой давности были практически бесполезными: в частности, как писал в 1870-х годах один инспектор народных училищ, в них приводился «целый ряд названий букв, но таких названий, которые не дают ни малейшего понятия о самом звуке». В подобной ситуации всё, что изучали ученики мектебов, оставалось «у них мертвым материалом, так как все это знание приобреталось на арабском языке, на котором они не понимали ни слова». «Школы остались такими же, как и были», отмечал тот же инспектор, поскольку выступавшие в качестве учителей муллы, «[из которых] некоторые только получают образование, и то небольшое, разумеется, в чисто фанатическом религиозном духе», крепко держались за свои школы и «до того свыклись с деспотизмом и грубыми предрассудками старины, что всякое нововведение готовы считать не только противным Корану, но и порождением шайтана (дьявола)»⁸⁴.

Описания русскими внешнего вида мусульманских школ очень хорошо отражают чувство отчужденности от татар. Так, сам Ильминский, несмотря на свое восхищение неформальным характером образования в медресе, описывал эти учебные заведения как «тесные, грязные, душные», где «человеку благовоспитанному, привыкшему к комфорту и формальному порядку, было бы невыносимо тошно просидеть один час»⁸⁵. Десятилетия спустя один инспектор народных училищ сообщал, что здания татарских школ «не удовлетворяют самым элементарным не только педагогическим, но и санитарным требованиям и служат рассадниками заразных болезней не только между учащимися, но и в окружающем населении»⁸⁶. Подобные недостатки — слепая приверженность схоластической традиции, подавление творческой мысли, плохо подготовленные учителя и недостаток дисциплины — для русских критиков ислама были признаками ложного пути, застоя и в конечном итоге фундаментальной порочности мусульманского общества. В то же время русские в общем и целом признавали, что в своей конкретной сфере мусульманские религиозные школы были довольно эффективны. Они неплохо преуспевали в исламской социализации детей и подростков и даже в обеспечении належащих познаний в арабском языке⁸⁷. Впрочем, подобные успехи, по мнению упомянутых критиков, были весьма опасны для России и препятствовали попыткам русификации и христианизации инородцев. Говоря словами упомянутого выше русского инспектора народных училищ, исламские школы были «одним из могущественных орудий, которым возбуждаются, развиваются и поддерживаются татарская обособленность и мусульманский фанатизм»⁸⁸.

В первой половине XIX века группа либерально настроенных татарских священнослужителей и общественных деятелей, критически относившихся к ограниченности мусульманских учебных заведений, выдвинула ряд предложений о реформировании мектебов и медресе, находившихся в ведении Мусульманского духовного собрания. Основным в этих предложениях было применение европейских подходов к образованию, а также сотрудничество или даже объединение с российскими учебными заведениями (такими, как Казанский университет или местные гимназии) для подготовки отборного корпуса учителей, которые затем могли бы распространить реформу вширь и вглубь. Впрочем, основная часть мусульманского духовенства, придерживавшаяся традиционалистских настроений, сочла идеи, содержащиеся в рассматриваемых предложениях, еретическими, и все они были отвергнуты министерскими чиновниками⁸⁹.

Мусульманам было разрешено посещать большинство русских школ, однако они делали это крайне редко. Кого-то из них вполне удовлетворяли мусульманские учебные заведения, у кого-то не было практической потребности в русском образовании, которое к тому же считалось греховным, а кто-то просто плохо знал русский язык или не знал его вовсе. Поскольку государство нуждалось в переводчиках для военной и гражданской администрации, а также в медицинском персонале для инородческих сообществ, оно время от времени пыталось привлечь татар и прочих нехристиан в русские гимназии и университеты или создать для них специальные местные школы⁹⁰. Впрочем, подобные проекты были весьма бессистемными, разрозненными и обычно не являлись свидетельством какой-либо потребности (будь то среди татар или русских) в широком светском образовании мусульман.

Во второй половине столетия ситуация начала изменяться. Сопротивление кавказских народов царской власти (подавленное лишь в 1859 году) с особой четкостью высветило культурное и политическое отчуждение многих мусульман относительно русских, а после покорения Средней Азии, начавшегося в 60-х годах XIX века, у Российской империи появились миллионы новых подданных-магометан. В то же время периодическое возрождение отступничества от православия в пользу ислама демонстрировало тщетность попыток обращения мусульман в христианство, а также реальность религиозного влияния татар даже на тех инородцев, которые номинально являлись православными. Упомянутые события заставили МНП начать поиск средств культурной русификации мусульман посредством просвещения и языка. Как выяснилось, почти пятьдесят лет проб и ошибок в этой сфере так и не принесли удовлетворительного результата.

Правила просвещения инородцев от 2 февраля 1870 года представляли собой амбициозное риторическое начало кампании, направленной на внерелигиозную ассимиляцию мусульман и оказавшейся в конечном итоге безрезультатной. Во вступлении к разделу данного закона о «татарах-магометанах» руководство МНП указывало на сильную и даже «фанатичную» религиозную веру российских мусульман, а также на большое количество священнослужителей и мечетей, что прежде всего касалось казанских и крымских татар. Как пояснялось далее, в подобной ситуации «обрусение татар-магометан может быть ведено лишь путем распространения русского языка и образования, с устранением всех таких мер, которые могли бы породить в этом, по природе подозрительном, племени опасение в посягательстве правительства

на отклонение детей от их веры»⁹¹. Для ревностных приверженцев Русской православной церкви и ее миссий — таких, как Ильминский, — подобное решение было весьма прискорбным компромиссом. При этом, однако, другие деятели — такие, как Баратынский, — считали ключом к ассимиляции всех инородцев вовсе не религию, а язык (именно это было одной из причин, по которым они выступали против приверженности МНП системе Ильминского). В дискуссиях Баратынский использовал выражение «гражданское обрусение» и с надеждой заявлял, что «усвоение языка усваивает и народность»⁹².

В состав министерского плана входили три новые стратегии, направленные на интеграцию татарских детей в русскую культуру. Первая из этих стратегий заключалась в создании системы находящихся на государственном финансировании школ для татарских мальчиков и девочек, в которых основным предметом должен был стать русский язык. При невозможности найти достаточное количество татар для преподавания в этих школах министерство планировало нанимать русских учителей, хорошо знающих татарский язык. Определенное место в программе рассматриваемых учебных заведений отводилось и преподаванию предметов, связанных с мусульманской религией, которые должны были вести учителя, выбранные и оплачиваемые татарской общиной. Такие школы стали называться «русско-татарскими», поскольку основное внимание в них уделялось изучению русского языка (а вовсе не потому, что в них также ходили русские дети)⁹³. Во-вторых, МНП распорядилось создать подготовительные курсы по русскому языку для мусульманских детей, которые планировали пойти в обычную русскую школу. При этом такие дети освобождались от занятий по Закону Божьему и церковнославянскому языку, а их общины или родители могли нанять учителя для наставления в исламской религии. Наконец, третья стратегия заключалась в открытии финансируемых общинами «русских классов» (по изучению русского языка и арифметики) при татарских мектебах и медресе. До полного укомплектования этих курсов квалифицированными учителями-татарами преподавать на них разрешалось и русским. Поскольку мусульманские религиозные школы были предназначены только для мальчиков, правилами также предлагалось использование данного варианта для открытия мусульманскими общинами и специальных русско-татарских школ для девочек⁹⁴.

Хотя правилами предполагалось, что посещение школ первых двух типов будет добровольным (подобно посещению школ для инородцев-христиан), занятия по русскому языку становились обязательными для

всех мальчиков, обучавшихся в мектебах, и для всех студентов медресе в возрасте до 16 лет. Новый мектеб или медресе теперь можно было открыть только при условии наличия в нем учителя русского языка, за работу которому платила мусульманская община. Другими словами, все дети, получающие исламское религиозное образование, должны были учить русский. Кроме того, законом санкционировалось открытие учительских семинарий, рассчитанных на 30 студентов каждая, в Уфе (Казанский учебный округ) и Симферополе (Одесский учебный округ) для подготовки татарского преподавательского состава для новых школ и классов. Также для русско-татарских школ и «русских классов» планировалось разработать и русскоязычные учебники. При этом из закона следовало, что, как только правила МНП дадут желаемый эффект, для сферы мусульманского образования будут приняты дополнительные нововведения: всем мусульманским священнослужителям, выборным представителям общинного самоуправления и сотрудникам Мусульманского духовного собрания будет предписано перед назначением на должность сдавать обязательный экзамен по русскому языку и арифметике⁹⁵.

Изученные нами источники позволяют предположить, что общие контуры закона 1870 года были определены во многом на основании проведенных работниками МНП исследований в области новейших подходов к образованию мусульман, использовавшихся в британской Индии и французском Алжире. Так, например, в Индии некоторые миссионеры и представители администрации выстраивали систему колониального образования вокруг разветвленной системы местных школ, что рассматривалось ими как более быстро реализуемый, разумный и экономичный план по сравнению с попытками загнать мусульман в новые школы. С оглядкой на подобную практику и было принято решение по возможности «встроить» русское просвещение в систему существующих мектебов и медресе. При этом, однако, британский подход был признан недостаточно продуктивным для России, поскольку англичане старались не вмешиваться в исламскую религиозную практику. Французы же, которые точно так же, как и русские, стремились к культурной ассимиляции подвластных им народов, создали в своих североафриканских владениях так называемые «арабо-французские школы» (отсюда — «русско-татарские» учебные заведения) и в то же время настаивали на том, чтобы арабские религиозные школы подчинялись французским стандартам⁹⁶. Хотя в дискуссиях об этом и не упоминалось, еще одним образцом для рассмат-

ривасмых правил, очевидно, являлась школьная система, созданная в 1844 году для российских евреев⁹⁷.

Несмотря на уверенность МНП в том, что введение образования исключительно на русском языке не встретит особой враждебности, многие татары истолковали правила 1870 года как свидетельство неуважения со стороны Российского государства и желания уничтожить татарские культурно-религиозные традиции⁹⁸. Большинство священнослужителей рассматривало саму идею создания русско-татарских школ как нарушение исламского закона и боялось, что новые учреждения лишат их влияния в обществе. Кроме того, татары довольно болезненно восприняли несправедливую, по их мнению, обязанность платить дополнительные деньги за то, чтобы их дети получали исламское религиозное образование (в школах, работавших под эгидой МНП) или изучали русский язык (в конфессиональных учебных заведениях), в то время как власти империи использовали обратные с них налоги для финансирования религиозного образования русских. На финансирование школ татары продолжали жаловаться даже после 1905 года, когда идеологическое неприятие ими целей русско-татарских школ уже значительно уменьшилось.

Первые попытки создания русских школ и классов в Казанском учебном округе в соответствии с новыми правилами оказались безуспешными. На этом основании в 1871 году МНП учредило специальную должность инспектора татарских, башкирских и киргизских (казахских) школ округа. Этот инспектор, хорошо знакомый с мусульманскими народами региона, должен был вступать в прямые переговоры с представителями местных общин относительно открытия новых школ и назначения учителей для работы в них, а также руководить подготовкой учебных материалов для мусульманских школ⁹⁹. Следуя совету Ильминского, руководство округа назначило на эту должность немецкого востоковеда и лингвиста В. В. Радлова (также известного в ученых кругах как *Wilhelm Radloff*). Радлов эмигрировал в Россию в 1859 году и прожил там до конца своей жизни. На протяжении 11 лет он преподавал немецкий язык в Барнауле и одновременно вел активные этнографические и археологические исследования в Сибири при поддержке имперских властей¹⁰⁰. Остановившись в Казани во время своих путешествий из Сибири в Санкт-Петербург и обратно, Радлов довольно близко познакомился с Ильминским.

Став инспектором, Радлов довольно быстро осознал, что стратегия МНП, направленная на русификацию мусульман, совпадала (хотя и

далеко не во всем) с целями небольшой группы казанских татар, стремившейся к модернизации и секуляризации мусульманских конфессиональных школ. Представители этого движения порвали с многовековыми традициями исламского образования, выступив в поддержку замены старого «силлабитического» метода изучения арабского языка новым — фонетическим. Согласно убеждениям сторонников нового метода, он давал возможность ученику выучить арабский язык за шесть месяцев так же хорошо, как по старому — за шесть лет. Со временем реформаторы стали выступать и за использование в религиозном обучении (в дополнение к арабскому) татарского (или другого местного) языка с письменностью на основе модифицированного арабского алфавита. Кроме того, предлагались такие нововведения, как особый упор на чтение и пение текстов из Корана, а также изучение более практических и светских предметов, таких как арифметика, география, история и — что немаловажно — русский язык¹⁰¹.

Для того чтобы оправдать преподавание наряду с арабским, священным языком ислама, татарского и русского языков, реформаторам требовался новый подход к религиозному авторитету. Подобный подход был сформулирован в 1850—1860-х годах прогрессивным муллой Шигабутдином Марджани, который пытался приспособить исламскую религию к интеллектуальным потребностям своего времени и, соответственно, дать татарам возможность встать вровень с русскими. Проведя больше десяти лет в Бухаре и Самарканде, чьи школы имели преобладающее влияние на российский ислам со времен екатерининских реформ, Марджани открыл для себя работы татарского богослова-диссидента Абу-Насра аль-Курсави (1775—1813), в которых он использовал старый принцип *иджитхада* или критического истолкования текстов, довольно широко практиковавшийся в раннем исламе. Поскольку Курсави всегда открыто высказывал свое мнение, ему не раз угрожали смертью и в конечном итоге он был вынужден бежать из России. К Марджани, которого не испугала эта история, в его кампании против среднеазиатского догматизма в конечном итоге присоединились еще два казанских муллы — Хусейн Фейзханов и Каюм Насыри¹⁰². Все трое довольно долго вращались в кругах образованной русской элиты: закончив медресе, они учились, а затем и преподавали восточные языки в Казанском университете и местных гимназиях.

Реформаторская деятельность татарских соратников Радлова в школах, созданных по распоряжению МНП в 70-х, в 80-х годах стала именоваться «усул джадид» («новый метод»)¹⁰³. Самым влиятельным

лидером этого движения стал крымско-татарский общественный деятель Исмаил-Бей Гаспринский (Гаспирали), который в 1883 году основал газету «Терджиман» («Переводчик»), выходившую на татарском и русском языках. Вплоть до 1906 года «Терджиман» и «Туркестанская туземная газета» были единственными периодическими изданиями на тюркских языках, выходившими в Российской империи. В 1884 году Гаспринский также основал в Бахчисарае (где он занимал должность городского головы) медресе, преподавание в котором было основано на принципах джадидизма¹⁰⁴.

В 1871 году Радлов и Насыри открыли первый русский класс в казанском медресе, работавший в соответствии с новыми правилами. В 1872 году было открыто еще три класса. Первая русско-татарская школа — школа для девочек, которая возглавлялась татаркой и финансировалась МНП, была открыта в 1873 году, однако годом позже ее пришлось закрыть из-за недостатка учениц¹⁰⁵. Русско-татарские школы для мальчиков начали открываться в 1875 году и сразу же вызвали резкое противодействие со стороны местного духовенства. Учителям часто приходилось перемещать школу из деревни в деревню в поисках учеников. Нередко дети начинали ходить в школу, но вскоре прекращали это делать под давлением муллы или всей местной общины. Вопреки правилам, труд учителей, преподававших мусульманские религиозные предметы, часто оплачивал учебный округ, поскольку татарские приходы отказывались делать это. Время от времени Радлов прибегал и к жестким мерам типа закрытия конфессиональной школы или отставки муллы за отказ предоставить помещение для русского класса, но подобная тактика не особенно помогала в деле признания новых школ татарским населением¹⁰⁶.

На протяжении оставшейся части XIX века политика МНП по отношению к мусульманскому образованию постепенно поворачивалась в сторону все большего упорядочения. Так, в 1874 году, в ответ на прошение, полученное от руководства Казанского учебного округа, министерство провозгласило установление прямого и непосредственного контроля над всеми мусульманскими школами Российской империи¹⁰⁷. При этом МВД, до этого момента распоряжавшееся этими школами через Оренбургское духовное управление (муфтият), было гораздо больше озабочено минимизацией общественных волнений, чем ассимиляцией мусульман. Теперь же, по сути дела, во всех мектебах и медресе, старых и новых, предписывалось обязательно открывать русские классы. Выполнить данное требование было довольно сложно, по-

сколько это по-прежнему зависело от финансирования со стороны татарских общин, и, несмотря на амбиции многих чиновников от образования, угроза волнений в среде татар подчас заставляла МНП «отступать от своей политики. К примеру, в 1882 году, после получения ряда жалоб от представителей мусульманского духовенства, контроль со стороны МНП было предложено рассматривать не как непосредственное управление, а как простой надзор и сбор необходимой информации. Впрочем, в 1888 году политика вновь стала агрессивной, когда министерство потребовало, чтобы все муллы хорошо знали русский язык. В 1890 году МНП было предписано, чтобы все книги, используемые в мусульманских школах, проходили цензуру, а все мусульманские священнослужители, учителя и выборные должностные лица являлись российскими подданными, получившими образование в пределах империи. В 1892 году МНП категорически запретило использовать в мусульманских школах учебники, изданные в других странах¹⁰⁸.

Татары же истолковывали практически каждое новое предписание (вне зависимости от того, было ли оно направлено на ужесточение или ослабление контроля со стороны государства) либо как насилие в отношении их религии, либо как подтверждение слухов о том, что государство планирует раз и навсегда обратить их в христианство. Реакцией в обоих случаях были протесты, сопротивление и даже бунты. В подобные моменты количество учеников в русско-татарских школах резко падало, русские учителя подвергались преследованиям, что подчас приводило к полному уничтожению учебных заведений рассматриваемого типа. Одновременно росло количество случаев возвращения татар, которые номинально считались христианами, к исламу без подачи требовавшегося в подобных случаях официального прошения¹⁰⁹. В 80-х годах школьная политика вызвала настолько сильную враждебность среди татар, что, согласно рассказу одного из инспекторов, «женщины-татарки... долгое время пугали своих капризных детей» фамилией Радлова. Как минимум один раз во время инспектирования школ жизнь Радлова подвергалась серьезной опасности¹¹⁰. Политика в сфере образования в сочетании с иными источниками напряженности провоцировала многочисленные волнения в сельской местности, населенной татарами, — достаточно вспомнить призыв татар на Русско-турецкую войну, использование якобы религиозного символа Красного Креста, перепись 1897 года и множество недоразумений самого разного характера.

КАЗАНСКАЯ ТАТАРСКАЯ УЧИТЕЛЬСКАЯ ШКОЛА

В 1872 году Радлов подал прошение о создании в Казани образовательного учреждения для подготовки татарских учителей, аналогичного тем, что были созданы по закону 1870 года в Уфе и Симферополе. Согласно его оценкам, в Казанском округе проживало около двух миллионов татар и башкир, работало более 2500 мусульманских религиозных школ и более 3000 мусульманских священнослужителей. Количество учеников-мусульман в округе (с учетом детей, посещающих школы и получающих исламское образование на дому) Радлов оценил примерно в 100 тысяч. Учителей, закончивших семинарию в Уфе, было явно недостаточно для того, чтобы обучить всех этих детей русскому языку. В 1876 году, после разделения Казанского учебного округа, когда Уфимская татарская учительская школа вошла в состав нового Оренбургского округа, ходатайство Радлова было удовлетворено¹¹¹.

Казанская татарская учительская школа, расположенная на главной улице татарского квартала, полностью финансировалась МНП. Контингент ее учащихся составляли 20—35 мальчиков шестнадцати лет и старше, причем практически все они получали государственные стипендии и жили при школе. Основным предметом учебной программы, естественно, был русский язык. В первые годы существования школы поступающие в нее ученики чаще всего не знали русского, но к 1890 году, после выпуска нескольких поколений учителей, которые начали работать в русско-татарских школах, большинство поступающих уже имело определенное представление о русском языке. В это время была существенно расширена учебная программа по русской литературе и студенты даже организовывали публичные постановки классических русских пьес¹¹².

Радлов, относившийся к культурному и религиозному многообразию более уважительно, чем большинство его русских коллег из МНП, в большей степени вдохновлялся не государственными целями русификации, а прогрессивными педагогическими идеалами. По закону в Казанской татарской учительской школе следовало с пониманием относиться к религии учеников и преподавать им предметы, связанные с исламским богословием и религиозной практикой. Впрочем, очень скоро Радлову пришлось противостоять Д.А. Толстому в его попытках свести исламское образование к жесткому минимуму¹¹³. Конечно, отношение Радлова к исламу не было полностью положительным: в его этнографических работах содержится немало сетований на то, что эта

религия оказывает сильное влияние на новообращенных в Сибири¹¹⁴. При этом, однако, он считал, что ислам по сути своей уж не являлся более антинаучным или всеподавляющим, чем прочие религии, включая христианство. По мнению ученого, религиозное образование в Учительской школе могло

самый предмет вероучения обратить в орудие против фанатизма и сепаративного духа, гнездящегося в татарском обществе. Как в Коране, так в других уважаемых мусульманских книгах можно найти много мест и изучений, которые не только не запрещают сближения с прочими национальностями и изучения других наук, но, напротив, вполне одобряют это, вопреки проповеди... духовенства, умалчивающего относительно этих мест¹¹⁵.

С точки зрения Радлова, основной целью Татарской учительской школы было замещение «фанатической» татарской культуры ее более умеренным и прорусским вариантом путем подготовки нового поколения либеральных мусульманских священнослужителей или светских учителей, которые могли бы послужить противовесом влиянию консервативных мулл. В одной из первых редакций проекта Учительской школы ее работа описывалась как «нравственная борьба» против татарского духовенства, но впоследствии Радлов смягчил свой тон, отметив, что школа должна

быть [посредником] между гражданским нашим образованием и магометанским населением. [Она должна] показать магометанам, что правительству никак не желает касаться их религиозных понятий, но оно только старается поднять уровень их образования, для их же собственной пользы¹¹⁶.

Татарская учительская школа находилась на передовой линии педагогики тех лет, на ее учебную программу и методы, используемые в преподавании, оказали большое влияние идеи либерального русского педагога-теоретика К.Д. Ушинского. Чтобы компенсировать недостаточное знание учениками русского языка, в школе широко использовались наглядные пособия типа карт и плакатов. Русскому же языку учили с использованием недавно разработанного «натурального» метода (также известного как метод Берлица), который предполагал намного более широкое использование наглядности и устных упражнений,

чем традиционный грамматический, или «переводной» метод¹¹⁷. В то время как представители власти могли рассматривать полноценное изучение русского языка в Учительской школе как временную альтернативу обращению татар в христианство, для Радлова и его коллег целью рассматриваемого учебного заведения было всестороннее свежеское образование, не уступающее тому, которое давалось в учительских семинариях для русских. В учебную программу школы наряду с русским языком и литературой, а также мусульманским богословием входили такие предметы, как педагогика, история, география, арифметика, естествознание, чистописание, рисование, ремесла и гимнастика. В школе имелись дорогостоящие химические и физические лаборатории европейского образца, минералогические и ботанические коллекции, а также наглядные пособия, которым могла «позавидовать любая гимназия»¹¹⁸. При этом необходимо помнить о том, что естественные науки в России XIX века нередко рассматривались как нечто по своей природе пагубное, поскольку они потенциально могли угрожать авторитету церкви и государства. В подобной ситуации наличие описанного оборудования было весьма существенным. В 1882 году при рассматриваемом учебном заведении была открыта экспериментальная начальная школа для мусульманских мальчиков, в которой будущие учителя могли отрабатывать свои умения и навыки¹¹⁹. Хотя татарский язык в школе не изучался и использовался только на занятиях по богословию, он составлял важную часть школьной жизни. Все учителя, включая русских, должны были владеть разговорным татарским¹²⁰.

Кроме того, Радлов испытал определенное влияние со стороны современных ему лингвистов, в частности — И.А. Бодуэна де Куртенэ, который в 1875—1883 годах преподавал в Казанском университете. Казанский лингвистический кружок Бодуэна де Куртенэ, в который входил и Радлов, обычно описывается как объединение, сыгравшее весьма существенную роль в развитии структурной лингвистики¹²¹. Входившие в состав кружка исследователи были помимо прочего убеждены в том, что сущность национальной идентичности выражалась в фонетической структуре языка. Также на важность родного языка для осознания своей причастности к определенному народу, а также для образовательного процесса обращал внимание и К.Д. Ушинский¹²². Подобные идеи укрепили веру Радлова в то, что в процессе русификации следует делать основной упор на преподавании русского языка, и одновременно способствовали развитию у него стойкого интереса к изучению татарского, несмотря на ограничения, наложенные МНП на

использование инородческих языков при обучении детей-христиан. По мнению Радлова, татарский язык мог помочь детям в изучении русского (объяснение грамматики на их родном языке было бы более понятным), а также в приобретении светского мировоззрения¹²³. Для ранних джидидов татарский язык был средством противостояния догматизму консервативного духовенства. Предвосхищая начало преподавания татарского в русско-татарских школах, Радлов подготовил детскую книгу для чтения на этом языке. Это собрание светских рассказов и статей стало очень популярным среди волжских татар¹²⁴.

Ключевые должности в Учительской школе Радлов доверил прогрессивным татарам, знакомым с русской системой образования. Так, на пост инспектора школы был назначен Мухаммедгали Махмудов, до этого преподававший арабскую каллиграфию в Казанском университете и татарский язык в Первой казанской гимназии¹²⁵. Поскольку учитель русского должен был очень хорошо владеть и татарским языком, чтобы предвидеть проблемы, с которыми ученики могли столкнуться в процессе обучения, Радлов назначил на эту должность Шабхазгирея Ахморова, выпускника Казанского университета, который был самым первым человеком, начавшим преподавать русский язык в татарском медресе¹²⁶. Для преподавания естествознания был выбран Ибрагим Терсгулов, студент медицинского факультета Казанского университета, по происхождению башкир; как отмечал Радлов, «только магомганин может с пользой исполнить эту трудную должность, недогадывая чувствительных струн религиозных воззрений и предубеждений мусульман»¹²⁷. Первым муллой, нанятым на должность преподавателя исламского богословия, стал Марджани. Как и сам Радлов, все перечисленные учителя с сожалением смотрели на застой татарского общества, находившегося во власти мулл — фанатиков и мракобесов. Впрочем, как показывает работа преподавателей Учительской школы, они рассматривали данную проблему как чисто институциональную, не придавая ей определяющего значения и не переводя ее в плоскость богословия. К примеру, преподаватель истории считал, что муллы не вложили в головы его учеников ничего, кроме лжи, но при этом верил, что они способны постичь истину и при этом остаться мусульманами¹²⁸.

Обрусевшие учителя-татары — как и сами русско-татарские школы — поначалу были встречены мусульманским населением довольно враждебно. Несмотря на то что по закону 1874 года люди, получившие образование в русских учебных заведениях (но не в мусульманских школах), освобождались от всеобщей воинской повинности, лишь

немногие из казанских татар пожелали отправить своих сыновей и Учительскую школу или в начальные школы. Более успешным был набор из соседних губерний — Вятской и Уфимской: не исключено, что их жители просто были в меньшей степени озабочены активностью православных миссий. Впрочем, даже интерес со стороны населения этих отдаленных районов не смог существенно исправить положение. В 1883 году противодействие со стороны татар вызвало столь существенное уменьшение количества абитуриентов, что в Учительскую школу пришлось брать всех желающих, а в 1884 году из-за падения интереса со стороны шакирдов (студентов медресе) резко уменьшился и возраст поступающих, в силу чего целый ряд курсов оказался слишком сложным для учащихся. К тому времени лишь одному выпускнику школы удалось получить назначение на должность муллы от Мусульманского духовного управления¹²⁹.

Радлов внимательно относился к настроениям широких масс инородцев и очень много работал над тем, чтобы татары поняли, что Учительская школа не представляет никакой угрозы для национальной идентичности своих учащихся. Как говорилось во внутренней служебной записке школы, учитель, получивший образование в ней, должен был «являться среди татарского населения вовсе не соперником мулл, личности которых в глазах татар считаются священными... Чтобы воспитанники по выходе из школы не отличались резко своим образом жизни от прочих членов общества, необходимо приучать их к строгому исполнению обрядовой стороны жизни татарина, так чтобы исполнение этих обрядов вошло у них в привычку»¹³⁰. Студенты молились и совершали омовения пять раз в день — в четком соответствии с требованиями ислама. Хотя они не брили головы, подобно большинству татар, их школьная форма была полностью татарской. Пятницы и дни мусульманских (а также православных) праздников в школе были выходными, причем по пятницам учащиеся посещали одну из казанских мечетей, где совершали все надлежащие обряды¹³¹. Радлов отмечал, что с 1881 года во время посещения мечети студенты всегда носили тюрбаны. Благодаря этому правилу и хорошему поведению учащихся школе удалось улучшить свое положение. Как писал Радлов: «Школа приобретает все более и более доверие и сочувствие магометанского общества; это видно из того, что уже поступило несколько прошений от жителей Казани о приеме их сыновей в школу, чего в последние годы не было»¹³².

В своем этнографическом труде «*Aus Sibirien*» («*Из Сибири*») (1884) Радлов описывал культуру еще одного тюркоязычного народа — каза-

хов как «борьбу двух элементов: народного тюркского и персидско-арабско-мусульманского». При этом исследователь сетовал на то, что последний взял верх и «тормозит развитие народа. Прогресс был бы здесь возможен лишь в том случае, если бы народный тюркский элемент смог получить со стороны европейской цивилизации помощь, которая парализовала бы превосходство мусульман»¹³³. Очень многие российские ученые времен Радлова разделяли его точку зрения, согласно которой ислам по своему существу представлял собой силу, деструктивно влияющую на народную культуру и этнические особенности. Гораздо больше споров при этом вызывали идеи Радлова относительно того, что рассматриваемую проблему можно было решить без полного искоренения ислама, т.е. путем обращения к некоему «тюркскому» элементу, который мог бы смягчить мусульманское влияние, и что ее следовало решать посредством апелляции не к чисто «русской» культуре, а к общностям более высокого порядка — типа «европейской» цивилизации. Ильминский также размышлял о том, как сохранить этническую идентичность и народную культуру казахов, но при этом пришел к совершенно иным выводам.

Руководство и деятели сферы образования резко критиковали Радлова за то, что он позволил подобным идеям проникнуть в его работу на посту инспектора татарских учебных заведений и директора Казанской татарской учительской школы. К примеру, некоторые русские националисты усматривали подрывную деятельность даже в переводах текстов по естествознанию и математике, которые ученый делал с немецкого параллельно на русский и татарский. Под давлением со стороны миссионеров, включая Ильминского, руководство Казанского учебного округа позволило опубликовать только русский перевод¹³⁴. Уже в 1876 году во время своего визита в Петербург И.Я. Яковлев столкнулся там с весьма широкой критикой Радлова в среде русских востоковедов и чиновников МНП. «Говорят, что Радлов — самый вредный человек для России и что его в 24 часа следовало бы прогнать из России», — писал Яковлев Ильминскому. По слухам, П.Д. Шестаков рисковал утратить доверие министра лишь потому, что поддерживал казанский проект Радлова¹³⁵.

В 1880 году Радлов наконец-то предложил ввести в Татарской учительской школе курсы татарского и арабского языков, нацеленные на подготовку будущих учителей к работе с татарскими учениками и на улучшение их владения русским. Кроме того, он хотел увеличить количество часов истории и географии за счет некоторого сокращения

программы по русскому языку. Хотя Шестаков поддержал это предложение, со стороны МНП не последовало вообще никакой реакции на него¹³⁶. В официальном журнале министерства видный востоковед из Петербургского университета В.Д. Смирнов высмеял предложение Радлова и подверг сомнению самое основание Учительской школы — идею о том, что мусульманские священнослужители могут служить эффективными проводниками современного образования и русификации¹³⁷. Мнение Смирнова было особенно важно, поскольку он также являлся цензором всех тюркоязычных публикаций, выходивших в России. С 1880 по 1905 год он практически единолично пресек распространение светских книг и периодических изданий на татарском и других местных языках¹³⁸.

Более успешным оказалось предложение Радлова об ослаблении государственного надзора за Татарской учительской школой. Изначально в школе должны были работать два «надзирателя», «назначенных исключительно для улучшения практического знания русского языка», как говорилось в законе. Впрочем, эти надзиратели в силу необходимости начали наблюдать за поведением учащихся — вероятно, для того, чтобы противостоять распространению в школе исламского влияния. В 1880 году Радлов, ощущая напряженность, возникшую между русскими надзирателями и татарами, пожаловался на то, что надзиратели превратились в чужеродный элемент. При этом он предложил нанять надзирателей не просто так, а из людей, «действительно служащих при школе, а не вольнонаемных, и кроме того из русских, знающих по-татарски (которых едва ли возможно найти), или из татар, владеющих вполне русским языком». В качестве компромисса руководство МНП разрешило Радлову нанять одного надзирателя-татарина из числа учителей школы¹³⁹.

С более серьезными трудностями проект русско-татарской школы столкнулся в эпоху политической реакции 80-х годов. Относительно либеральный Шестаков вышел в отставку, и на посту попечителя Казанского учебного округа его сменил П.Н. Масленников, которого в гораздо меньшей степени интересовало просвещение татар. Министром народного просвещения вместо Толстого стал И.Д. Делянов, известный такими мерами, как «Циркуляр о кухаркиных детях» 1887 года, направленный на то, чтобы ограничить доступ к высшему образованию выходцам из простонародья¹⁴⁰. Наконец, влияние обер-прокурора Синода Победоносцева и его союзника Ильминского вышло за рамки чисто духовных дел. Все эти убежденные консерваторы увидели воз-

возможность начать наступление на школы для мусульман в 1884 году, когда Радлов был избран ординарным академиком Императорской Академии наук, где вскоре стал самым известным востоковедом России. Рассматриваемая должность сначала была предложена Ильминскому, который на тот момент являлся самым выдающимся российским тюркологом, однако он, не желая отвлекаться от своей педагогической деятельности и переезжать в Петербург (и, по некоторым данным, стремясь избавиться от опасного влияния своего немецкого коллеги в Казани), отказался от лестного предложения и рекомендовал Академии кандидатуру Радлова¹⁴¹.

Когда Радлов уехал из Казани (это произошло в конце 1884 года), Шабхазгирею Ахмерову, преподавателю русского языка, который с 1881 года занимал должность директора Учительской школы, было предложено сместить его на посту инспектора татарских школ в Казанском учебном округе — но лишь временно. При этом в соответствующих кругах активно ходили слухи о грядущей отмене инспекторской должности — скорее всего из-за того, что власти не желали, чтобы она была оккупирована татарами¹⁴². Что еще хуже — Ахмеров находился под мощным давлением со стороны татарского сообщества. Так, в самом начале 1885 года внезапная смерть одного из преподавателей Татарской учительской школы от злоупотребления алкоголем вызвала настоящий скандал среди правоверных мусульман. В своем письме к Радлову Ахмеров жаловался: «Хотя я хорошо знал образ жизни Салихова, но выптать его не мог, иначе мы лишились бы образцового учителя и вместе с тем приобрели бы в нем еще одного врага». Примерно в то же время некоторые выпускники школы, преподававшие русский язык татарским детям, столкнулись с оскорблениями со стороны татарского сообщества, а глава одной из местных мусульманских сект даже подвергся нападению толпы разгневанных татар за то, что считал, что татарские дети должны учить русский язык. Накопел, недавняя смерть муфтия дала повод для толков о возможном упразднении Оренбургского духовного управления¹⁴³.

В конечном итоге МНП приостановило все планы относительно открытия новых русско-татарских школ и классов и перестало выплачивать Ахмерову прогонные деньги, необходимые для поездок в действующие школы. «Итак, теперь мне остается только подписывать текущие бумаги, ничего не предпринимать и ждать, когда же наконец упразднят должность», — писал Ахмеров Радлову. По его мнению, подобный шаг должен был повлечь «за собою и падение всех вообще та-

тарских школ». При этом Ахмеров в своем письме признавался, что хочет сам уйти со своего поста, вместо того чтобы мучительно ждать увольнения. Он писал: «Быть может, я сделаю ошибку, но двусмысленное положение в глазах начальства, несочувствие общества и общественное мнение, что служишь делу, никем не поддерживаемому и не вызывающему ни в ком сочувствия, не дают мне покоя»¹⁴⁴.

Во время своего визита в Казань в 1885 году Победоносцев отклонил приглашение посетить Татарскую учительскую школу, которая, с его точки зрения, должна была как можно быстрее лишиться поддержки со стороны царя и министра народного просвещения. «Зачем для магометан было основывать школу? — спрашивал он. — Ведь им открыт доступ во все русские учебные заведения; пожалуй, этак придется для них строить на казенный счет и мечети!» Ахмеров, узнав о подобном отношении, жаловался Радлову: «В деле народного образования, кажется, всё отзывается ныне Победоносцевым, Ильминским»¹⁴⁵.

Ильминский и образование мусульман

Из всех казанских деятелей Ильминский действительно был самым ярким противником идеи предоставления русского образования мусульманам. Когда Шестаков в 1870 году попросил его начать разработку учебников для мусульманских школ (в соответствии с новыми правилами МНП), Ильминский был очень обеспокоен этой просьбой и заметил, что Шестаков «удивительно начал слешить в своих соображениях и разного рода сообщениях и отношениях по инородческому вопросу»¹⁴⁶. В 1881 году, тогда же, когда Исмаил-Бей Гаспринский выпустил свой ассимиляционистский манифест «Русское мусульманство», Ильминский пытался предостеречь общественность от «возникающего теперь национально-политического самосознания и единства татар-магометан во всей России», которое он приписывал главным образом «европейско-русскому образованию татар в гимназиях и университетах»¹⁴⁷. Хотя Ильминский был воспитан в академической традиции востоковедения, представители которой обвиняли мусульманские сообщества в теократичности и фанатизме, его вовсе не радовала перспектива увидеть татар секуляризованными и обрусевшими. Подобное настроение очень хорошо заметно в личных письмах миссионера Победоносцеву относительно выбора нового муфтия в 1885 году. Ильминский сствовал на то, что некоторые кандидаты были фанатиками, но при

лом заявлял: «Но в случае крайности фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского образования». Предупреждая Победоносцева о чрезмерной образованности одного из кандидатов, миссионер описал идеальный, по его мнению, вариант:

Для нас вот что подходяще было бы: чтобы в русском разговоре путался и краснел, писал бы по-русски с порядочным количеством ошибок, трусил бы не только губернатора, но и всякого столоначальника и т.п.¹⁴⁸

Хотя Ильминский, вероятно, с самого начала был противником русско-татарских школ, уважение к Радлову, который был его другом (и взгляды которого он, вероятно, неверно оценил в 1870 году), не позволяло ему открыто отказаться от этих школ. Когда же Радлов покинул Казань, Ильминский перешел в наступление. В 1888 году он убедил Победоносцева закрыть Татарскую учительскую школу в Уфе, чтобы переместить в ее помещения Киргизскую (казахскую) учительскую семинарию (аналог Казанской учительской семинарии), здание которой недавно сгорело. Он писал: «Эти [татарские учительские] школы долгим опытом доказали свою бесполезность в деле обрусения татар магомстан, и фанатизма они татарского не ослабляют, а лишь татарскую интеллигенцию воспитывают и могут готовить хитрых и ловких рачителей мусульманской арабско-стамбульско-французской (а не русской) культуры и цивилизации». К 1890 году Уфимская школа была закрыта. В том же году руководство Казанского учебного округа отменило должность инспектора татарских школ — возможно, в ответ на просьбу Ильминского¹⁴⁹. Хотя русско-татарские школы не были совершенно уничтожены, им был нанесен непоправимый урон, т.е. произошло именно то, чего опасался Ахмеров¹⁵⁰.

В 1890 году Ахмеров попросил у министра народного просвещения Делянова дозволения на перевод русской истории на татарский язык для использования в татарских школах. Делянов направил свой ответ в Казань лишь после консультации с Ильминским. Последний согласился с тем, что подобная книга была бы весьма полезной, но затем явочным порядком выдал свои собственные намерения за ахмеровские. «Это издание, — писал миссионер, — следует применить к крещеным татарам, т.е. изобразить в нем историю христианства в России и торжества русского народа и государства над силой татарской... Применен-

ная к татарам, эта книжка должна быть напечатана русскими буквами по той системе, какая принята в изданиях для крещеных татар». По мнению Ильминского, просвещение татар-мусульман развивать не стоило, вне зависимости от того, насколько прорусским оно было.

Если некоторые факты опустить или сгладить из снисхождения к татарскому религиозному и национальному чувству, — предупреждал он, — это будет нарушением исторической истины и государственной правды. Но при этом может возникнуть еще другое, не менее тяжкое неудобство: русская история, изложенная на татарском языке с такой поновровкой к исламу, оскорбит и унижит христианское чувство крещеных татар, которым может попасть в руки эта история, составленная и изданная по распоряжению русского правительства¹⁵¹.

Хотя в конечном итоге Ильминский согласился с тем, что инородцев-христиан следует наставлять не только в сфере религии, он не мог смириться с предоставлением подобной возможности татарам, исповедовавшим ислам.

В конце концов Ильминский рекомендовал закрыть Учительскую школу в Казани, но в этом деле он не преуспел. Когда Ахмерова попросили защитить свое учебное заведение в свете не очень успешной работы его выпускников и сохраняющейся враждебности татарского сообщества по отношению к ним, он указал на имевшие место в 70-х годах «некоторые неблагоприятные обстоятельства» со стороны российской администрации, которые заставили татар опасаться того, что основной целью школ является обращение в христианство. Министр народного просвещения Толстой одновременно являлся обер-прокурором Святейшего синода, глава Казанского учебного округа Шестаков также был председателем совета Братства св. Гурия, а инспектор мусульманских школ Радлов был близок к Ильминскому. Ильминский признал истинность наблюдения Ахмерова, но добавил:

Всем известно также, что татарское общество живет весьма замкнуто и ничего не знает о русских отношениях; между татарами есть разве десяток лиц, которые могли интересоваться такими тонкостями; поэтому мы думаем, что оппозиция магометан должна быть объяснена не «некоторыми неблагоприятными обстоятельствами», а органической враждебностью магометанства к просвещению¹⁵².

Согласно Ильминскому, любое признание татарами русского контроля над мусульманскими школами отражало вовсе не изменение в их отношении к русским, а просто растущую неэффективность инспекций. Миссионер обвинил Ахмерова в том, что его инспекции имели слишком дружелюбный и неформальный тон, отражающий «присклонение правительственного авторитета пред магометанством, служение инспектора укреплению его чрез посредство улучшения способов его обучения. Таковая задача, — заявил он, — не может достигаться на казенный счет»¹⁵³. Кроме того, Ильминский выступил против идеи Ахмерова о том,

что наука и культура не суть собственно русские, а европейские и что поэтому не должны встречать оппозиции. Этот способ примирения русских татар-магометан с наукой нам совершенно не симпатичен. Татары, наоборот должны знать науку только русскую и укрепляться в мысли, что русские несравненно выше их в научном и культурном отношении. Идея примирить татар с наукой объявлением ее европейской, а не русской, принадлежит г. Радлову и резко им выражена при устройстве Казанской татарской школы составом кабинетов; очевидно г. Радлов имеет в лице г. Ахмерова верного ученика¹⁵⁴.

Незадолго до своей смерти в 1891 году Ильминский назначил своим преемником на посту директора Казанской учительской семинарии своего приемного сына Н.А. Бобровникова. Бобровников, закончивший Казанский университет и преподававший математику в семинарии, поначалу проявил не меньшее рвение, чем сам Ильминский, в своей решимости держать мусульман подальше от русской образовательной системы. В 1892 году в МНП вновь рассматривался вопрос о закрытии Татарской учительской школы в Казани, хотя при этом уже не говорилось об отмене всего проекта русско-татарских школ. Ахмеров и директор народных училищ Казанской губернии А.С. Никольский воспрепятствовали выполнению упомянутого плана и даже убедили правительство немного увеличить количество учащихся в Казанской учительской школе¹⁵⁵. Впрочем, Бобровников не отказался от кампании против этого учебного заведения. Когда подготовка к первой всеобщей переписи населения Российской империи в 1897 году была истолкована татарами Казанской губернии как прелюдия к массовой христианизации (что привело к довольно масштабным бунтам в сельской местности), Бобровников написал Победоносцеву письмо, в ко-

тором взваливал вину за происходящее на Ахмерова, который перевел на татарский язык рассылавшееся извещение о переписи. Кроме того, в числе обвинений со стороны нового директора учительской семинарии было и то, что упомянутый перевод соответствовал правилам нового литературного языка татар, созданного Исмаил-беом Гаспринским, который надеялся с его помощью объединить различные тюркские народы Российской империи. Согласно Бобровникову, одной из отличительных черт этого языка было предпочтение, которое его создатели отдавали арабским и тюркским выражениям в сравнении с заимствованиями из русского¹⁵⁶. Хотя Бобровников не объяснял, как это могло привести к волнениям, он был убежден в подобной связи. Он писал:

Так как поводом волнений послужил перевод брошюры, исполненный в Татарской учительской школе, то сам собою возникает вопрос о преобразовании ее, о замене инспектора магометанина инспектором русским, о допущении в Школу русских учеников, уничтожении магометанского быта школы... Но еще лучше было бы школу эту закрыть, чтобы не разводить нам на казенный счет мусульманских интеллигентов.

Кроме того, Бобровников предлагал уничтожить муфтият (который, по его словам, служил «лишь для возвышения престижа магометанства») и подвергать татарские публикации цензуре не в Петербурге, а в Казани¹⁵⁷.

Приняв близко к сердцу сетования Бобровникова, руководство Казанского учебного округа предложило сделать из Татарской учительской школы подобие семинарии Ильминского. Под предлогом предоставления татарам более широких возможностей попрактиковаться в разговорном русском в школу планировалось постепенно допускать русских студентов — до тех пор, пока они не составили бы половину всего контингента учащихся; немного позднее предполагалось поставить в школе русского инспектора и ввести должность наставника по православному богословию. Впрочем, Ахмеров и Никольский сумели заблокировать это предложение, убедив главу округа в том, что подобные изменения могут вызвать гнев со стороны татар и уничтожить все успехи школы в завоевании доверия набожных мусульман¹⁵⁸.

Татарская учительская школа просуществовала до 1917 года, а количество ее выпускников составило 389 человек¹⁵⁹. При этом, однако, в управление школой были внесены определенные изменения. После смерти Ахмерова в 1900 году во главе ее был поставлен русский дирек-

тор. Впрочем, едва ли можно было найти русского, который бы с большей симпатией относился к татарам, чем М.Н. Пинегин, живший в гражданском браке с сестрой известного татарского купца. Под руководством Пинегина (1900—1907) школа все более чутко реагировала на потребности татарского сообщества. Впрочем, возникновение в ней студенческих революционных кружков дало ее противникам повод для дальнейших изменений¹⁶⁰. В 1909 году директором школы стал выпускник Казанской духовной академии, а после его увольнения в 1913 году на его место был поставлен другой выдвиженец Русской православной церкви, который даже запретил учащимся пользоваться татарским языком¹⁶¹. К тому времени партия Ильминского уже не имела возможности осуществлять нападки на Татарскую учительскую школу. После смерти ученого его сторонники также испытали на себе попытки более традиционно настроенных русских националистов русифицировать состав корпуса миссионеров и уменьшить значение инородческих языков в их работе. Аналогичным образом семинарии Ильминского рассматривались как рассадник антирусского радикализма. Впрочем, в отличие от русско-татарских школ, система Ильминского уже имела очень прочные позиции во многих губернских и уездных органах власти и, соответственно, была менее уязвимой для такого рода нападков.

К 1904 году количество русско-татарских школ во всем Казанском учебном округе составляло лишь 31, причем в Казанской губернии находилось 16 из них¹⁶². В 1905 году по всей Российской империи их насчитывалось менее 300. В том же году один инспектор народных училищ с удивлением отмечал, что, согласно имевшейся у него информации, подготовительные русские классы, рекомендованные правилами 1870 года, «все же нигде... не учреждались». Что же касается русских классов в конфессиональных школах, то для всего императорского периода историки насчитывают в Казанской губернии лишь 7 официально утвержденных классов в медресе (4 — в самой Казани и 3 — в других местах) и вообще ни одного — в мектебах¹⁶³.

В ходе исследования, проведенного чиновниками сферы образования Казанской губернии в 1904 году, было обнаружено, что в немногих оставшихся школах ученики «выносят такие слабые навыки в усвоении русского языка и русской грамоты, которые нельзя признать прочными», и к концу курса усваивают русский язык и грамматику поверхностно и что, хуже того, лишь 10—12% учащихся оканчивают полный курс. В подобной ситуации глава Казанского учебного округа был вынужден рекомендовать, чтобы его подчиненные просто застав-

ляли всех мулл учить детей русскому языку. По оценкам губернского директора народных училищ, для того чтобы дать образование всем детям татар-мусульман, живущих на территории Казанской губернии, требовалось около 1100 новых начальных школ. Впрочем, учитывая культурные сложности, с которыми сталкивались русско-татарские школы, он рекомендовал отложить решение данного вопроса еще на 60—80 лет. По мнению директора, реально осуществимое количество школ подобного плана на текущее десятилетие составляло 10—12¹⁶⁴.

В последние десятилетия существования царизма, к удивлению большинства русских чиновников, система русско-татарских школ переживала пору возрождения. Так, в начале 1905 года на совещании МНП по проблемам просвещения инородцев на восточных окраинах России было принято решение вернуться к более активному и агрессивному подходу к созданию школ для мусульман¹⁶⁵. Что еще более важно — среди татар было также заметно весьма существенное повышение интереса к получению русского образования. Джадидское движение постепенно набирало сторонников в Казани и получило сильнейший импульс к дальнейшему развитию во время революции 1905 года, которая вдохнула новую жизнь в российскую прессу, дала рождение татарской периодической печати и создала квазипарламентскую политическую систему, в состав которой вошло и мусульманское политическое движение. По причинам, которые более подробно рассматриваются нами в главе 8, потребность татар в русском и светском образовании росла очень быстрыми темпами, результатом чего стало открытие новых русско-татарских школ, увеличение набора в уже существующие школы и в Казанскую татарскую учительскую школу, а также введение преподавания русского языка во все большем количестве мусульманских конфессиональных учебных заведений (хотя обычно не на тех условиях, которых требовало государство)¹⁶⁶.

В 1909 году бывшие студенты и преподаватели Казанской татарской учительской школы послали Радлову письмо, в котором поздравляли его с пятидесятилетием пребывания на государственной службе, выражали благодарность за преданность делу просвещения татар и сожаление о том сопротивлении, с которым ему приходилось сталкиваться. В этом письме говорилось: «Напуганное в прежние времена крутыми мероприятиями миссионеров и потому относящееся ко всякого рода нововведениям в школьном деле весьма недоверчиво, татарское население не понимало Вас. Но сорокалетний опыт доказал ему, что Вы были чужды миссионерской политики, и теперь мусульмане стали уже

сознавать пользу для себя Ваших идей»¹⁶⁷. Но как раз тогда, когда уже казалось, что интересы государства и существенной части мусульманского татарского населения наконец-то совпали, российское чиновничество неожиданно изменило свою политику, что будет подробно рассмотрено в главе 8.

Намного больший успех школ Ильминского по сравнению с русско-татарскими учебными заведениями объясняется целым рядом факторов. Во-первых, инородцы-христиане гораздо чаще, чем мусульмане, сотрудничали со школами, которые поддерживало государство. Посещение школ, работавших по системе Ильминского, было чисто добровольным, а сами школы были довольно слабо связаны с государством. Школы же для мусульман, напротив, отличались не только более спорной программой, но и более официальным и в чем-то даже обязательным статусом (т.е. требованием преподавания русского языка в конфессиональных школах). Впрочем, весьма значительную роль сыграло и отношение российских властей. В то время как система Ильминского имела верных сторонников в Петербурге, к русско-татарским школам государство с самого начала относилось двойственно. Основные противники этих школ — Ильминский и В.Д. Смирнов — считали, что ислам имеет лишь одну возможную форму, которая играет доминирующую роль в культуре всех мусульман. По их мнению, мусульманские сообщества были обречены закостенеть в жестком фундаментализме и, соответственно, отличались фундаментальной несовместимостью с культурой христианских народов. Сторонники подобной точки зрения полагали, что любая попытка татар сблизиться с русскими представляла собой не что иное, как уловку, обусловленную враждебностью. Таким образом, основной целью школ Ильминского было предотвращение интеграции мусульман в русское общество, а использовавшиеся в них методы отчасти представляли собой попытку победить мусульманские школы их же собственным оружием.

Точно так же, как и школы Ильминского, русско-татарские учебные заведения были основаны на критике ислама. И хотя Радлов, Ахмеров, Пинсгин и прочие управляли школами, нередко основываясь на тех же стереотипах относительно ислама, что использовались и миссионерами, на самом деле их исходные посылки были иными, поскольку предполагали уверенность в возможности перемен. Идея о том, что мусульмане имеют право на получение светского образования, и о том, что подобное образование должно находиться под надзором государства, являлась наследием екатерининского подхода к религиозным

меньшинствам. Впрочем, в конце XIX века этот подход все больше приходил в столкновение с имперскими представлениями, основанными на православном мессианизме и русском культурном империализме. Точка зрения миссионеров заняла преобладающие позиции как в государственных кругах, так и в обществе. В период между революцией 1905 года и Первой мировой войной предупреждения Ильминского о растущем влиянии мусульман в России и о разрушительных последствиях этого процесса для русского народа в усиленном виде отразились в панических настроениях, вызванных мнимой угрозой со стороны панисламизма и пантюркизма. На основании подобных представлений российские общественные и государственные деятели начали стремиться к еще большему контролю над российскими мусульманами. Помимо того, что этот страх перед исламом уходил корнями в европейское богословие и философию, его углублению, скорее всего, способствовало и осознание русскими своей собственной отсталости на социальном плане. В конце концов движение за активное просвещение собственно русского народа начало разворачиваться лишь одновременно с разработкой тех проектов, которые мы рассмотрели в данной главе. Именно по этой причине страх перед татарами подчас соединялся с присущим многим русским более явным страхом перед французским и немецким влиянием.

Под нажимом со стороны общества и государства руководители обеих образовательных систем выражали уверенность в том, что этнические группы, с которыми они работают, со временем должны полностью слиться с русскими. В то же время, однако, обе системы также олицетворяли существенные компромиссы, направленные на то, чтобы обезопасить их конечную цель от грядущих кризисов. С одной стороны, семинария Ильминского полагалась на родные языки своих студентов (очевидно, в большей степени, чем было предписано законом), чтобы защитить их от ислама и сохранить для христианства. С другой же стороны, акцент, который делался в русско-татарских школах на русский язык, был основан на признании того, что, учитывая глубокую религиозность татар, обращение мусульман в христианство в короткие сроки было фактически невозможным. Таким образом, обе системы были направлены не на полное превращение инородцев в русских, а на создание промежуточной обрусевшей прослойки, представители которой должны были сохранить связь со своими этническими группами и нести им просвещение, чтобы в конечном счете сделать из них верных и патриотично настроенных подданных Российского государства.

Кроме того, основатели каждой из обеих систем возводили тот компромисс, на котором были основаны созданные ими школы, в ранг достоинства, хотя подобные взгляды далеко не всегда разделялись широкой общественностью. Что касается русско-татарских школ, то принятая в них русификация посредством языка основывалась скорее на представлении Радлова об образовании как секуляризующей и цивилизующей силе, чем на стремлении к распространению русской культуры и, соответственно, христианства. В случае же с Ильминским его заявления о крещеных иностранцах дают повод предположить, что он рассматривал их как более достойных и надежных христиан, чем сами русские. Использование местных языков позволило Ильминскому не только более эффективно прививать иностранцам православные ценности, но и предохранять их от полного слияния с русскими как можно дольше — возможно, даже всегда. Другими словами, у обеих систем просвещения иностранцев были приверженцы, двигавшиеся в направлениях, вовсе не одобрявшихся царской властью.

ГЛАВА 5

КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, ГРАЖДАНСКАЯ СФЕРА И РЕГИОНАЛЬНАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Подходы к культурной ассимиляции в царской России были тесно связаны с представлениями о природе и положении национальных меньшинств, а также предполагали их явное или скрытое сравнение с русскими. Подобная связь между наблюдениями и практикой приводила к тому, что описания различных народов Российской империи в потенциале были настолько же противоречивыми, как и сама проблема культурной интеграции. Положение особенно осложняло тот факт, что в XIX веке наука о различиях между народами — этнография — лишь начинала приобретать черты научной дисциплины. Не имея четкой профессиональной структуры, она, по сути дела, находилась в руках весьма разношерстных любителей, происходивших из самых разных социальных и профессиональных слоев. (Как мы уже видели, герой «Тарантаса» Ф. Сологуба дворянин Иван Васильевич в погоне за этнографическими деталями встретил лишь насмешки и укоры в дилетантизме.) В рассматриваемый период этнография еще не имела стандартизированных методов и четких границ, в силу чего нередко забредала на территорию таких дисциплин, как археология, лингвистика, география и история¹. В попытках выявить различия между разными народностями путем сочетания «принципов» и «деталей» (говоря языком Екатерины Великой) людям, которые именовали себя этнографами, было еще довольно далеко до той научной весомости, к которой они стремились.

Одним из очагов этнографических исследований в России XIX века был Казанский университет, который при этом не являлся ни регулярной частью государственного аппарата, ни сугубо академическим заведением, а скорее представлял собою нестрого организованное публич-

ное пространство, где обсуждались различные административные, политические и социальные проблемы. Довольно часто одни и те же люди занимались и наукой, и общественно-политической деятельностью, причем использовали этнографию как своего рода шифр для формулировки более широких программ, связанных с местными и региональными межэтническими отношениями, а также с имперской политикой в отношении национальных меньшинств. При этом подобные социально-политические программы влияли на деятельность и образ мысли этнографов в значительно большей мере, чем их собственные исследования вооружали тем или иным «объективным» руководством для формулировки насущных задач тех деятелей, которые участвовали в государственной работе по культурной ассимиляции населения. С этой точки зрения российскую этнографию позднеимперского периода довольно легко было бы рассматривать как явно «ненаучную». Впрочем, судя по всему, упомянутая выше связь чаще всего не вызвала никаких сомнений ни у этнографов, ни у лиц, определяющих политику в культурной сфере. Соответственно, чтобы избежать анахронистического определения науки, я предпочитаю говорить о том, что (используя термин Томаса Куна) проблемы культурной идеологии помогли определить параметры «нормальной науки» в данной сфере исследования².

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ НА ВОСТОЧНЫХ ОКРАИНАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

По существу, этнографическое изучение народов востока России имело два основных источника: описания местных народностей, оставленные путешественниками, посещавшими этот регион, и академические труды ученых, исследовавших языки и литературу Азии, или «Востока». Унаследовав недостатки обеих этих традиций, этнография XIX столетия изначально оказалась порочной, но стремящейся к усовершенствованию применявшихся ранее методов исследования.

Цари XVIII века, движимые практичностью и любопытством, посылали в глубины Евразии множество исследователей, гнавшихся за географическими, геологическими, зоологическими, ботаническими и этнографическими знаниями. Многие экспедиции организовывались Императорской Академией наук, которая публиковала отчеты и наблюдения путешественников о самых различных явлениях, с которыми они сталкивались во время своих странствий. Среди тех, кто опублико-

вал описания народов Поволжья, были немцы — И.Г. Гмелин, П.С. Паллас, Г.Ф. Мюллер и И.Г. Георги, швед И.П. Фальк и русские — И.И. Лепехин и Н.П. Рычков³.

Подобные описания чаще всего основывались на непродолжительных и поверхностных контактах с представителями упомянутых народов. Некоторые натуралисты интересовались местным населением лишь во вторую очередь и нередко рассматривали его как часть ландшафта. В ряде случаев Поволжье было не основным местом проведения исследований, а всего лишь остановкой на пути в Сибирь или обратно. Очень часто путешественники плохо знали местные языки или не знали их вовсе. Будучи неспособными к осмысленному общению с представителями изучаемых народов, эти люди очень сильно зависели от знаний и суждений своих переводчиков, порой даже не осознавая этого. Хотя их рассказы были очень популярны среди русской образованной публики и выступали в качестве исходной точки для последующих исследований, в большинстве своем они оказались не представляющими долговременной ценности⁴.

Исследователи XVIII века описывали и классифицировали народы по самым разным критериям, среди которых к концу столетия основным стал язык⁵. Переводчики, миссионеры и дипломаты, которых посылали в восточные земли, входившие в состав Российской империи или расположенные за ее пределами, обучались соответствующим языкам еще со времен Петра I, однако к началу XIX века азиатские языки стали предметом самостоятельного и систематического изучения. Так, в 1769 году в Казанской гимназии (основанной в 1758 году) впервые начали официально преподавать татарский. Основанный в 1804 году Казанский университет (второй университет в России после Московского, основанного в 1755 году), по сути дела, представлял собой проявление намерений царского правительства нести знания в азиатскую часть Российской империи и одновременно черпать их отсюда. Одной из основных задач данного учебного заведения было преподавание языков, имевших хождение в регионе. В 1807 году в Казанском университете была открыта кафедра персидского и арабского, а к 1812 году началось и преподавание татарского языка. Постоянная кафедра «турецко-татарских» языков была организована в 1828 году, а в 1833 году открыта первая в Европе кафедра монгольского языка. Двумя годами позже был основан факультет восточных языков, в рамках которого изучались языки трех перечисленных групп (арабско-персидские, тюркско-татарские и монгольские) и «политическая и литературная жизнь» соответствующих народов⁶. В 1837 году

на факультете была открыта кафедра китайского языка (в 1844 году переименована в кафедру китайского и маньчжурского языков), а в 1842 году — кафедры армянского и санскрита. Планы наладить преподавание древнееврейского, тибетского и калмыцкого так и остались нереализованными⁷.

Факультет восточных языков, существовавший только в Казанском университете, в значительной мере являлся детищем министра народного просвещения С.С. Уварова — горячего поклонника азиатской культуры. Хотя идеализирующий взгляд Уварова на восточную духовность и философию как на источник мудрости для всего мира («ex oriente lux») может показаться весьма существенно расходящимся с доктриной «официальной народности», провозглашенной им в 1833 году, этот взгляд точно так же, как и доктрина, служил хорошим противовесом от столь ненавидимых министром влияний западноевропейского Просвещения⁸. Впрочем, согласно большинству имеющихся у нас данных, мотивы, которыми руководствовалось российское правительство при основании факультета восточных языков, были весьма разнообразными. Это начинание предполагало признание политических, коммерческих, географических и культурных интересов России в Азии, а также борьбу за академический престиж. В 1842 году преподаватель русской литературы в Казанском университете и по совместительству этнограф-любитель В.А. Сбоев в своих записках отметил, что у России было еще больше причин развивать изучение Востока, чем у стран Западной Европы:

От устьев Дуная до берегов Восточного океана Россия смежна с самобытными нациями востока, политические и торговые сношения с которыми обещают неисчислимыя выгоды нашему отечеству. В самой внутренности ее живет множество племен азиатских, ждущих образования и возрождения от своих человеколюбивых властителей. И где же приличнее быть сосредоточие ориентальной учености, как не в древней столице Улу-Ахмета, в которой довольно значительную часть народонаселения составляют азиатцы, которая со всех сторон окружена разнородными племенами финскими, приближена к месту жительства поколений монгольского происхождения, имеет торговые связи с нациями средней Азии и которая стоит почти на самом рубеже, разделяющем Европу и Азию, и потому, естественно, долженствует быть главной точкой единения этих двух частей света⁹.

Во время своего визита в Казань в 1840-х годах финский лингвист М.А. Кастрен заметил: «Казанский университет считает в числе своих ориенталистов мужей европейской известности, и я вполне убежден, что в близком будущем именно здесь найдут свое решение важнейшие проблемы касательно Востока»¹⁰.

Среди преподавателей факультета восточных языков помимо русских ученых было и немало уроженцев Германии, которые учили русских студентов на латыни и на немецком. Время от времени в преподавательском составе попадались и представители коренных народностей империи. Так, первым преподавателем татарского языка в Казанском университете был местный татарин мусульманского вероисповедания Ибрагим Хальфин (в конечном итоге ставший адъюнкт-профессором восточной литературы). Выступая в качестве переводчика и цензора татарских книг, Хальфин также преподавал татарский язык в Казанской гимназии — точно так же, как до этого его дед, отец и дядя. Его сын, Шагин-Гирей Хальфин, стал одним из первых татар, поступивших в гимназию (в 1818 году) и в университет (в 1828 году)¹¹. Первым профессором «турецко-татарских» языков в 1828 году стал А.К. Казем-Бек, азербайджанец, обращенный в христианство в Астрахани шотландскими миссионерами¹². Кроме того, российские подданные, говорящие на местных языках, нередко нанимались для работы со студентами с целью отработки произношения и практики разговорной речи. Наставниками по тюркским языкам обычно были местные казанские татары.

В первые годы своего существования факультет привлекал довольно незначительное количество студентов — даже несмотря на то, что сложность его программы компенсировалась освобождением от обязательного для университета изучения древнегреческого языка. По этой причине многие преподаватели факультета восточных языков также вели занятия в Казанской гимназии — для привлечения в университет талантливой молодежи. В конечном итоге на рассматриваемый факультет стало поступать от 20 до 40 студентов в год, причем 14 из них получали государственную стипендию и после выпуска были обязаны на протяжении шести лет работать переводчиками или в иных должностях, где их знание восточных языков могло принести пользу. За десятилетие с 1842 по 1852 год факультет выпустил 75 специалистов, которые устроились на работу в государственные учреждения (Министерства народного просвещения, внутренних дел, финансов, иностранных дел и государственных имуществ), где выполняли ши-

рокий круг функций на культурных границах Российской империи, а также попали в различные высшие учебные заведения, где начали преподавать восточные языки¹³.

Время от времени на факультет поступали собственно представители восточных народов. Так, в 1835 году для поступления в первую Казанскую гимназию было приглашено пять бурятских юношей — с приездом на последующее поступление в университет для изучения восточных языков. Этой цели в конечном итоге достиг лишь один из них — Доржи Банзаров. В 1846 году он защитил кандидатскую диссертацию по монгольскому шаманизму, получившую очень высокую оценку специалистов, и стал первым буддистом в России, получившим высшее образование и ученую степень. В 1848 году Банзаров вернулся в Сибирь, где устроился на службу в канцелярию генерал-губернатора в Иркутске и стал членом местного отделения Русского географического общества¹⁴. Как отмечал синолог В.Р. Васильев, успех Банзарова доказал, что «раса ни при чем в науке. Негр или желтый может изучать ее» и даже добиваться успеха¹⁵.

Для того чтобы расширить и углубить свои знания о соответствующих языках и культурах, преподаватели факультета восточных языков предпринимали множество экспедиций — как по Российской империи, так и за ее пределами. В ходе своих путешествий они также собирали книги и рукописи для университетской библиотеки, а также различные артефакты для музеев. Многие из этих исследователей оставили весьма долговечное наследие в виде словарей, грамматик, лексиконов и сборников текстов. Наличие в университетской типографии различных шрифтов для восточных языков сделало возможным публикацию многих из этих работ прямо в Казани. При этом многие из них стали пользоваться очень большим спросом как в европейских, так и в российских учебных заведениях¹⁶.

В 1854 году факультет восточных языков, который к тому времени уже приобрел всмирную известность, был переведен в Петербургский университет (основанный в 1819 году). В столицу переехало большинство преподавателей, а также была перевезена основная часть библиотеки факультета. В качестве основной причины для принятия подобного решения Министерство народного просвещения назвало желание правительства открыть в Петербурге Азиатский институт для обучения представителей народов Кавказа, с которыми Россия на тот момент находилась в состоянии войны (этот план так и не был реализован). Осуществлять надзор за студентами подобного учебного заведения

было бы намного легче, если бы они учились в столице¹⁷. Кроме того, предполагалось, что в Петербурге можно будет привлечь на факультет больше русских студентов, чем в Казани. В Казани же с этого времени преподавание татарского языка сохранилось только в одной из двух гимназий, да и то лишь «по уважению местных обстоятельств края»¹⁸.

После упомянутых событий из Казани в Петербург немедленно переместился и центр российского академического востоковедения. Впрочем, спустя немного времени, к 1861 году, министерство уже выражало сожаление по поводу перевода факультета восточных языков из Казани, но, вместо того чтобы вернуть его обратно, было принято решение о восстановлении в Казанском университете преподавания лишь арабского и татарского языков. Н.И. Ильминский, назначенный на кафедру татарского языка, убедил руководство МНП добавить к упомянутым языкам еще и персидский, который наряду с арабским преподавал профессор И.Н. Холмогоров, выпускник и бывший профессор факультета восточных языков Казанского университета¹⁹. Новые должности не составляли отдельного факультета, а были добавлены к историко-филологическому факультету в качестве «экстраординарных». Поскольку знание языков требовалось лишь от немногих студентов, получавших стипендии на основе своего обучения в гимназии, набор был невелик, упомянутые кафедры не пользовались особым престижем, а жалование преподавателей было весьма низким²⁰. Как писал историк Казанского университета, попыток набрать профессоров на должности преподавателей восточных языков в Казани практически не предпринималось, поскольку преподавание этих языков на тот момент «приняло весьма специфическое направление и перешло в руки миссионеров в духовную академию, семинарии и первоначальные школы для инородцев»²¹. После того как из университета ушли Холмогоров (в 1868 году) и Ильминский (в 1872 году), их профессорские места так и остались вакантными²².

На протяжении следующих двух десятилетий языки и культуры Поволжья в Казанском университете практически не изучались, даже несмотря на то, что в 1884 году здесь была открыта кафедра финских языков (вместо кафедры арабского и персидского)²³. В 1893 году министерское руководство вновь обратилось к рассмотрению возможности открыть две эти кафедры в Санкт-Петербурге, но затем отказалось от этой идеи и вместо этого назначило сибирского татарина Н.Ф. Катанова на должность преподавателя тюркских языков в Казани²⁴. Катанов, чью карьеру мы еще рассмотрим в главе 9, был весьма плодови-

тым исследователем, автором научных работ и преподавателем, однако его совершенно обескуражило двойственное отношение университетского руководства к сфере его исследований и нежелание повышать его по службе.

Как отмечал И.А. Бодуэн де Куртснэ, занимавший в Казани должность профессора лингвистики, хроническая неспособность руководства университета найти преподавателей финских и тюркских языков представляла собой весьма серьезную проблему — особенно ввиду возрастающей роли полевых исследований в лингвистике и этнографии конца XIX века.

Местные исследователи, между которыми есть несомненно люди с замечательными способностями, обречены быть вечными самоучками без школы и научного руководства вообще, — писал лингвист. — Знакомление же ученого мира с тюркско-финскими племенами восточной России приходится на долю или иностранцев, или же столичных ученых, только в редких случаях имеющих возможность отправляться на дальний Восток и ограничивающихся вообще одной только кабинетной обработкой непосредственных данных, собранных другими²⁵.

Впрочем, на самом деле непосредственный вклад казанского университетского востоковедения в исследование внутренних восточных областей Российской империи (особенно — Поволжско-Уральского региона) никогда не был существенным, как это может показаться, — отчасти потому, что востоковедческие исследования традиционно были сосредоточены на странах, расположенных за пределами российских владений, а отчасти по причине далекого от реальности романтизма, характерного для филологического подхода. Следуя европейской языковедческой и педагогической традиции, основным источником лингвистических знаний филологи в первую очередь считали отдаленное прошлое. С подобной точки зрения крупные языковые группы, выражающие «чистую» сущность разных народов, представляли гораздо больший интерес для ученых, чем отдельные диалекты, на которых говорило население Российской империи. Как мы уже отмечали в главе 2, говоря о попытках Казем-Бска перевести Библию на татарский, в российских учебных заведениях обычно изучался литературный язык, который был малопригоден для общения с местным населением. Это последнее, не имевшее письменности, чаще всего недооценивалось университетскими востоковедами — даже несмотря на то, что подчас

оно было весьма многочисленным (как в случае с финно-угорскими народами). Если ученые вообще обращались к изучению этнических общностей, населявших Российскую империю, это изучение практически всегда было вторичным по отношению к более отвлеченной филологической работе и к поездкам за границу для исследования собраний рукописей. При этом вневлигвистическим аспектам так называемых восточных культур если и уделялось какое-то внимание, то весьма незначительное²⁶.

Даже когда факультет восточных языков размещался в Казани, наиболее плодотворными исследователями местных национальных меньшинств обычно были университетские преподаватели, специализировавшиеся в других сферах и имевшие лишь условный интерес к этнографии. Самым выдающимся из них был выходец из Германии К.Ф. Фукс. Этот весьма разносторонне развитый ученый приехал в Россию в 1800 году работать военным врачом, а затем, в период с 1805 по 1827 год, преподавал естественную историю, ботанику, медицину и философию в Казанском университете, а также заведовал местной библиотекой и даже некоторое время был ректором²⁷. Постепенно Фукс (нередко в сотрудничестве со своей женой Александрой) исследовал все основные коренные народы Среднего Поволжья. Его книга «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении», опубликованная в 1844 году и объединившая материалы, появлявшиеся в местных периодических изданиях на протяжении многих лет, часто считается самым лучшим общим описанием поволжских мусульман, составленным в царский период, и является одной из немногих этнографических работ того времени, переизданных в современном Татарстане. При этом неудивительно, что подобная исключительность была характерна для работы ученого, родившегося за пределами России. По мнению историка Андреаса Каппелера, различие между описаниями татар, оставленными российскими и иностранными (обычно — немецкими) исследователями, было очевидно уже в трудах XVIII века, которые базировались на экспедициях, организованных Академией наук. Так, немцы были гораздо более склонны к положительному восприятию татар и чаще всего описывали их как людей намного более цивилизованных, чем прочие коренные народы Поволжья, тогда как русские обычно старались подтвердить негативные стереотипы и недооценивали культурные достижения татар²⁸.

Описание татар, составленное Фуксом, характеризуется целым рядом черт, выгодно отличающих его от прочих этнографических тру-

дов того времени и особенно — от работ, посвященных изучению мусульман. Прежде всего книга немецкого исследователя была в значительной степени основана на его непосредственных наблюдениях. По этой причине она была в первую очередь посвящена татарам, живущим в самой Казани. Фукс чувствовал себя вполне непринужденно в среде татар и пользовался их доверием (многие из них были его пациентами), он хорошо знал татарский и арабский, а также отличался упорством, достойным хорошего сыщика. (К примеру, чтобы описать свадебную церемонию, на которой разрешалось присутствовать только женщинам, он добился у хозяйки разрешения понаблюдать за празднеством, спрятавшись в чулане²⁹.) Кроме того, Фукс чаще всего старался не создавать впечатления о жизни татар просто на основе формальных исламских догматов. Он описывал не только религиозные, но и светские праздники изучаемого народа, а также обращался к фольклору и музыке немусульманского происхождения³⁰. При помощи статистических данных исследователь продемонстрировал, что, несмотря на широко распространенное представление о глубоко укоренившейся полигамии татар, лишь около шестидесяти из нескольких тысяч татарских домохозяев имели более одной жены и лишь восемь — больше двух жен³¹. Нередко в дискуссиях о татарах фигурировала тема предположительно рабского и угнетенного положения женщин в исламских обществах, однако Фукс показал, что татарские женщины, относившиеся к определенным социальным прослойкам, могли пользоваться удивительной независимостью. В подтверждение этого тезиса он приводил выдержки из любовных писем, которые сам получал от замужних татарских женщин³². Косвенным образом вступая в противоречие с рядом стандартных тропов востоковедения, Фукс обращал внимание на недавние изменения в жизни татар и усматривал в ней сочетание «восточных» и «западных» элементов. Конечно, этнографические заметки Фукса не были полностью свободны от необоснованных негативных стереотипов, связанных с татарами (их пресловутая хитрость, коварство и т.д.), но в то же время они вполне уравновешивались признанием целого ряда сильных сторон татарского общества — например, более качественной, чем у русских, системы обучения и заботы о бедных, а также не столь широким распространением различных заболеваний³³.

Отдельные этнографические труды периодически публиковались в «Ученых записках» Казанского университета. В качестве примера подобных работ можно упомянуть диссертацию Банзарова о монгольском шаманизме, а также статьи преподавателей факультета восточных язы-

ков. Время от времени статьи, посвященные региональным этнографическим вопросам, печатались и в толстых журналах, издававшихся в Москве и Петербурге. Впрочем, до конца 60-х годов XIX века этнографические работы по Поволжско-Уральскому региону в основном концентрировались в неофициальных разделах «Губернских ведомостей» → местных газет, которые начали выходить с 1838 года. Чаще всего в них печатались статьи не о татарах, а о народностях, исповедовавших христианство или анимизм: черемисах, чувашах, вотяках, мордве и др. Авторами этнографических статей в «Казанских губернских ведомостях» чаще всего были русские священники или чиновники, не связанные напрямую с университетом, но по долгу службы имевшие возможность собирать наблюдения за местными обычаями. Русская жена Карла Фукса Александра, поэтесса и хозяйка салона, являвшаяся уроженкой Поволжья, регулярно публиковала письма к мужу, в которых описывала жизнь вотяков, чувашей и черемисов. При этом, однако, она не знала языка этих народов, и, соответственно, ее наблюдения подчас были довольно поверхностными и ненадежными³⁴.

В 1850-х годах одним из наиболее плодотворных местных этнографов являлся С.М. Михайлов — чуваш по происхождению, служивший секретарем и переводчиком в одном из уездных судов Казанской губернии. В эпоху, когда умение писать на русском языке среди представителей местных народов еще было исключительным явлением, Михайлов сумел стать членом-корреспондентом Русского географического общества и Казанского губернского статистического комитета. Для «Казанских губернских ведомостей» он создал множество описаний чувашских и черемисских обычаев, а также ряд статей по культуре и истории русского населения Поволжья³⁵.

Первое всестороннее исследование, посвященное чувашам, вышло из-под пера адъюнкт-профессора русского языка и литературы Казанского университета В.А. Сбоева. Будучи сыном священника из Нижегородской губернии, Сбоев получил образование в духовной семинарии в Казани. Часто навещая своих родственников, живших неподалеку от Чебоксар, он выучил чувашский и татарский языки. В 1848—1850 годах в «Казанских губернских ведомостях» ученый опубликовал длинную серию своих записок о чувашах, которые впоследствии были опубликованы отдельной книгой и выдержали несколько переизданий. В этих записках Сбоев подчас довольно жестко критиковал и кропотливо исправлял описания чувашей, оставленные его предшественниками³⁶. Он особо выделял врожденную одаренность чувашей в области сельского

хозяйства, которая, по его словам, была предметом зависти для многих русских, и изображал их как недавно вышедших из своего «дикарского» и изолированного состояния, подверженных языковой и религиозной русификации и благосклонно относящихся к смешанным бракам с русскими. Кроме того, в своих статьях Сбоев весьма проницательно отметил, что новая образованная чувашская «аристократия» (он называл ее «новой Чувашляндией») была готова сыграть ключевую роль в процессе обрусения³⁷.

ЭТНОГРАФИЯ И МЕСТНОЕ ОБЩЕСТВО ПОСЛЕ ОТМЕНЫ КРЕПОСТНОГО ПРАВА

В эпоху Великих реформ, с резкой активизацией общественной жизни в России, осведомленность о жизни местного населения стала рассматриваться как гражданский долг и как вклад в просвещение и благосостояние общества. Исследованием жизни местных народов увлеклось множество учителей, издателей, журналистов и меценатов (как дворянского, так и буржуазного происхождения). Нередко это были те же самые либеральные деятели, которые в 70—80-х годах занялись развитием периодической печати, а также музеев, благотворительных и художественных организаций³⁸.

Что касается образованных русских, то в непосредственный контакт с местным населением чаще всего входили представители духовенства и мелкого чиновничества. Два выдающихся этнографа, работавшие в Среднем Поволжье, — Н.И. Золотницкий и В.К. Магницкий, были сыновьями священников, выросшими в чувашских деревнях и отказавшимися от церковной карьеры в пользу обучения в Казанском университете. Золотницкий с 1867 года и до своей смерти в 1880 году был инспектором чувашских школ в Казанском учебном округе, а Магницкий на протяжении четырнадцати лет служил судебным следователем в Казанской губернии, а затем, с 1877 по 1894 год, был инспектором народных училищ в различных уездах Вятской и Казанской губерний. Оба они опубликовали множество работ, посвященных чувашам и другим народам Поволжья³⁹.

С 1860-х годов персонал и одновременно материал для этнографических исследований начали поставлять активно развивавшиеся школы для инородцев, организованные Ильминским и Братством св. Гурья. Использувавшиеся в этих школах переводы религиозных текстов

требовали интенсивного изучения местных языков, составления словарей и глубокого исследования того сложного слияния христианских, анимистических и исламских религиозных верований, которое было характерно для культуры финно-угорских и тюркских народов Поволжья. Соответственно, многие этнографы были тесно связаны с Ильминским, а упомянутые школы выпустили немало русских исследователей, которые, работая инспекторами народных училищ или учителями, опубликовали множество самых разных этнографических материалов.

Так же как и работа Ильминского с инородцами, местная этнография нередко представляла собой поддержку национальных меньшинств. Так, например, Магницкий называл чувашей своими «родичами», подписывал некоторые свои статьи псевдонимом Чувашефил, часто критиковал русских чиновников за их высокомерно-снисходительное отношение к инородцам, стремился рассеять клеветнические слухи о них (типа обвинения вотяков в человеческих жертвоприношениях) и объединял под своим крылом представителей зарождающейся чувашской интеллигенции⁴⁰. Даже позитивистское составление словарей и сборников пословиц и поговорок было направлено на то, чтобы продемонстрировать всем глубину и богатство местных языков, о которых скептики говорили, что они являются слишком скудными для перевода христианских текстов, русской литературы или европейских научных работ. Списки местных топонимов на различных языках нередко использовались для доказательства того, что историческое влияние того или иного народа было более значительным, чем считалось ранее⁴¹.

Кроме того, школы Ильминского начали выпускать хорошо образованных инородцев, которые постепенно становились специалистами по своим этническим группам, чтобы таким образом содействовать дальнейшему просвещению собственных народов. К началу XX века этнографические исследования в России своим существованием были обязаны прежде всего подобным личностям. В 1913 году директор Казанской учительской семинарии писал о преимуществах хорошо образованных инородческих кадров «не для одного просвещения инородцев... и не для одного благосостояния русского государства, но и для русской науки и образованности. В языках, народных преданиях, песнях, обычаях всех наших инородцев содержится великое богатство данных, важных не для одной, а для нескольких наук. Собранные с любовью и знанием дела (тут преимущественно нужны развитые, любящие свою народность туземцы из священников и народных учителей), эти данные выяснят много теперь темного, раскроют много тайн, обогатят, раздвинут человеческое знание»⁴².

Продолжали участвовать в развитии этнографии Поволжья и приезжие исследователи, хотя их роль уже не была столь значительной, как раньше. В 1865 году офицеру Генерального штаба и военному картографу А.Ф. Риттиху было поручено изучить и нанести на карты территории расселения различных народов Российской империи. Риттих прочитал работы основных на тот момент исследователей инородцев в Казанской губернии и проконсультировался с ними лично, скомпировал данные, полученные из более ранней литературы, а также добавил ряд собственных наблюдений. (Обычаи русского населения губернии он описывать не стал, объясняя это тем, что «они гораздо более разработаны, чем инородческие, отличаясь при том весьма немногими отступлениями от нравов и обычаев [русских] внутренних губерний»⁴³.) В первую очередь интересуясь «пользой» народов Поволжья для России в плане военной службы и хозяйственной деятельности, Риттих выразил общий оптимизм относительно того, что представители национальных меньшинств в потенциале вполне способны выполнять ту же работу, что и русские, и постоянно повторял, что в общем и целом инородцы были «не хуже русских». Исследователь изображал коренные народы в неслестном свете, но при этом чаще всего объяснял присущие им качества влиянием окружающей среды (например, он полагал, что финно-угорские народы были несклонными к производительному труду, нечистоплотными и грубыми в силу того, что жили в северных землях с более суровыми природными условиями) и считал, что эти народы могут принести больше пользы, если научить их противостоять природе. Риттих поддерживал попытки миссионеров и педагогов типа Ильминского и искал способы сделать армию более эффективным проводником политики русификации⁴⁴.

УНИВЕРСИТЕТ И УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

Несмотря на то что в Казанском университете после 1854 года фактически не осталось преподавателей, специально занимавшихся изучением инородцев, он все равно остался той важной силой, которая стояла за большинством этнографических исследований, просто обеспечивая достаточное количество любознательных и хорошо образованных людей, которые могли изучать окрестные территории и читать труды этнографов. Музыковед и педагог С.В. Смоленский позднее так вспоминал о 60—70-х годах в регионе:

Несомненно, влияние Университета на Казань было очень значительно, и казанская жизнь была намного выше жизни других провинциальных городов, прозябавших еще более сонливо и прозаично. Как ни медленны были тогда сообщения, как ни туги были к восприятию «нового» почти все казанцы, все же Университету, энергично бодрившему все и вся, внутри и вне своих стен, принадлежало в Казани, несомненно, первое место в деле ее скорейшего пробуждения... Понемногу слабели пережитки прошлого в Казанском Университете, невольно уступая неупорядоченному, стихийному напору требований новой поры и свежих, талантливых сил⁴¹.

Симбиоз университетской среды и местного буржуазного общества в изучении региональных культур достиг своей наивысшей точки, когда в Казани была создана своя собственная организация для изучения этнографии и прочих общественных наук. Летом 1877 года Императорское русское археологическое общество провело в Казани IV археологический съезд, который собрал более 400 участников со всей Российской империи и из Европы и был полностью открыт для публики и прессы. На его открытии председатель Археологического общества граф А.С. Уваров (сын бывшего министра народного просвещения) следующим образом пояснил историческую важность проведения съезда именно в рассматриваемом городе:

После Москвы, С.-Петербурга и Киева [где проводились три первых съезда] взоры всех ученых естественно должны были обратиться на Казань, как на преддверие Востока, коего судьбы издавна связаны с нашей отечественной историей. Проследить эту связь можно не только во времена почти первобытные, но и теперь еще эта связь не прервана. Одно только можно заметить, что взаимные отношения изменились: в старину Восток влиял на древнюю Русь, а теперь Россия распространяет просвещенное влияние на дальние страны Востока.

Подчеркивая обусловленность могущества русских их знаниями о Востоке, Уваров напомнил своим слушателям о шедшей в те годы войне России с Османской империей:

Сегодня вечером начнется разрешение разных ученых вопросов о Востоке и в те же дни, когда мы будем обсуждать эти вопросы, иной вопрос о Востоке будет разрешаться на Балканах, на низовьях Дуная, в верхо-

вях Евфрата. Мы здесь — разрешением научных вопросов внесем новый свет в историю Востока, — там наши братья будут разрешать иным орудием вековой восточный вопрос, чтобы внести в среду единоплеменных нам народов свободу и образованность⁴⁶.

На съезде было представлено семь отделений — первобытных древностей, исторической географии и этнографии, памятников искусств и художеств, домашнего и общественного быта, церковных памятников, языковых и литературных памятников, а также восточных древностей. Кроме того, в ходе мероприятия была проведена выставка этнографических и археологических экспонатов. Наиболее долговечным достижением съезда стала организация в Казани археологического и этнографического общества, одного из первых объединений подобного рода в российской провинции. Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете (сокращенно — ОАИЭ) стало важной силой в институционализации региональных исследований в России, а также в доведении до профессионального уровня таких дисциплин, как этнография и археология. Оно проводило регулярные заседания, открытые для публики, создало свой музей и издавало весьма солидный журнал «Известия ОАИЭ». Несмотря на то что в названии общества этнография шла последней, она была основной дисциплиной, представленной на страницах «Известий». ОАИЭ рассматривало этнографию как изучение современных инородцев, тогда как статьи о русском обществе начиная с покорения Казани выходили под рубрикой «История», а работы, посвященные доисторическому периоду в регионе, — в археологическом разделе. Незначительное количество статей было посвящено и современной жизни русского народа⁴⁷.

И.Н. Смирнов и этнография финно-угорских народов

Иван Николаевич Смирнов родился в Казанской губернии в 1856 году. Его отец, православный священник, был наполовину черемисом (марийцем). После окончания Казанской духовной семинарии Иван Николаевич отказался от священнического сана и поступил в Казанский университет, чтобы изучать историю. Там он получил кандидатскую (1878), магистерскую (1881) и, наконец, докторскую (1885) степень за исследование по истории венецианско-далматинских отношений в эпоху Ренессанса. В 1886 году он стал ординарным профессором всеобщей истории в Казанском университете⁴⁸.

В конце 80-х годов, под влиянием недавно принятого на работу в университет специалиста по финно-угорским языкам М.П. Веске, Смирнов увлекся этнографией. Летом 1888 года, после интенсивного чтения англоязычной литературы по антропологии и социологии он в сопровождении Веске предпринял свою первую этнографическую экспедицию, целью которой было изучение черемисов. На эту экспедицию и позже, каждое лето до 1892 года включительно, Смирнов получал средства от Казанского учебного округа, финансировавшего полевые исследования финно-угорских народов Поволжья. Именно своему новому увлечению ученый был обязан своим наиболее заметным вкладом в науку. На протяжении нескольких лет он занимал пост секретаря ОАИЭ и редактора его «Известий», распространение которых при нем весьма существенно увеличилось — как в России, так и за границей. Как историк Смирнов не написал в журнал ни одной статьи, но как этнограф он стал его основным автором и оставался таковым на протяжении почти целого десятилетия. Кроме того, он периодически читал публичные лекции, направленные на продвижение ОАИЭ и на популяризацию этнографии среди образованных людей региона.

Одна из подобных лекций, «Задачи и значение местной этнографии» (1891), представляла собой настоящий манифест для развития данной науки. Смирнов рассматривал Казань — центр многонационального региона — как идеальное место для этнографических исследований: «Материал должен обрабатываться там, где он под руками... где рядом с народом, стоящим на очень низкой ступени развития, находится довольно уже многочисленный класс культурных людей». Казань могла бы стать одним из крупнейших этнографических центров Европы, однако развитие подобных исследований в этом городе даже после 1878 года было весьма разочаровывающим — по мнению Смирнова, причиной этого являлось то, что российское общество традиционно не интересовалось «этнографическими вопросами». Для того чтобы исправить ситуацию, профессор призывал представителей местной русской элиты становиться этнографами-любителями. По его словам, это был гражданский долг русского общества, который заключался в том, чтобы тянуть вперед «вместе с остальным человечеством тяжелую колесницу цивилизации». Наградой за эти труды должно было выступать моральное удовлетворение⁴⁹.

Смирнов считал этнографию серьезной и точной наукой, но при этом не видел противоречий между повышением ее научной строгости и демократизацией практических занятий ею. Он предложил свою сис-

тематическую методикку для обеспечения надежности и сообразности фактов, собранных любителями: по его мнению, исследователи должны были описывать все явления полностью, когда это возможно — делать зарисовки, отмечать местоположение всех находок и записывать устную традицию как она есть, без литературного приукрашивания. С точки зрения Смирнова, даже наблюдения исследователей за чертами лица исследуемых могли быть «полезной в научном отношении работой» для определения «физического типа той или другой народности»⁵⁰. Подобный эмпирический оптимизм был вполне приемлемым для российской этнографии: в отзыве на лекцию Смирнова, опубликованном в московском этнографическом журнале, говорилось: «Желательно было бы, чтобы и в других провинциальных городах явились такие горячие проповедники этнографии, которые будили бы общественную мысль, указывали пути, руководили делом собирания этнографических фактов»⁵¹.

Сам Смирнов выпустил четыре труда по четырем наиболее крупным группам финно-угорского населения Восточной России: «Черемисы» (1889), «Вотяки» (1890), «Пермяки» (1891) и «Мордва» (1895). Каждая из этих работ публиковалась сразу в «Известиях» и позже выходила отдельной книгой. Хотя все эти монографии были созданы на основе летних полевых исследований Смирнова, они имели гораздо больше общего с широко распространенной в XIX веке «кабинетной этнографией», чем с зародившейся в начале XX века этнографией, прежде всего полагавшейся на интенсивную полевую работу. Один из видных специалистов по финским народам Поволжья отмечал, что Смирнов никогда не смог бы выпустить целых четыре книги за такое короткое время, если бы в первую очередь полагался на свои собственные непосредственные наблюдения. Кроме того, он не обладал достаточными лингвистическими навыками, необходимыми для того, чтобы предпринять доскональное полевое исследование. Хотя его отец говорил на черемисском, а брат составил словарь этого языка, сам Смирнов знал его довольно посредственно. Знакомство же ученого с вотяцким, пермяцким и мордовским языками практически наверняка было еще более поверхностным⁵². Тем не менее работы Смирнова нередко удостоивались высокой оценки коллег-ученых. Так, например, автор рецензии на «Вотяков» назвал эту книгу «первым обращением науки к вотяцкой этнографии» и предсказал, что она «заметно прольвинет вперед изучение этого народа»⁵³. В конечном итоге за свои монографии Смирнов получил Уваровскую премию Императорской Академии наук и золотую медаль Русского географического общества⁵⁴.

Что самое важное — монографии Смирнова представляли собой всесторонние, систематические и подкрепленные документальными доказательствами исследования. Каждая книга начиналась с вводной главы, в которой описывалась общая история изучаемой народности. Далее шла глава о природных условиях и материальных изобретениях, за которой следовали отдельные главы о структуре семьи, религиозных верованиях и народном литературном творчестве. Подобный порядок отражал взгляд Смирнова на этапы развития человечества: по его мнению, решение материальных проблем относилось к сравнительно примитивной стадии, тогда как религия и литература требовали более высокого уровня духовного развития. Наконец, в каждой книге ученый посвящал отдельную главу краткому обзору уже имевшейся литературы о соответствующем народе. Это был весьма существенный шаг вперед: до Смирнова и даже после него в работах многих русских этнографов существующая литература по освещаемым вопросам практически полностью игнорировалась.

В этих монографиях отразился энтузиазм, который Смирнов испытывал по отношению к эволюционистской модели, ассоциировавшейся с именами многих английских и американских антропологов 1860—1880-х годов*. Признанным лидером эволюционистской школы в антропологии был Эдуард Б. Тайлор, первый ученый, занявший университетскую кафедру антропологии (в Оксфорде). «Первобытная культура» Тайлора (1871) вышла в русском переводе уже в 1872 году — раньше, чем на любом другом языке, а в 1882 году за ней последовала его «Антропология» (1881), первая всесторонняя работа в данной сфере⁵⁵. Хотя в своих трудах Смирнов периодически ссылался и на других эволюционистов, таких как Льюис Генри Морган, Генри Мэн, Джон МакЛеннан и Джон Леббок, основное вдохновение он все же черпал именно из работ Тайлора и со временем стал его первым последователем в России. Влечение Смирнова к эволюционизму было следствием его интереса к распространенным в то время европейским теориям постоянного и неизбежного прогресса. Его также привлекали концепции Маркса и Спенсера, и он отзывался об эволюционизме как об «английской ереси», имея в виду его светский и демократический настрой⁵⁶.

* Здесь необходимо напомнить читателю, что англоязычные ученые стали называть антропологией то, что в России и в континентальной Европе называлось и до сих пор называется этнографией. Антропология, согласно последнему представлению, обозначает не всестороннее исследование культур народов, а более специальное изучение физических свойств и условий жизни человека в древности. В англоязычной традиции эта отрасль знания именуется физической антропологией. (Прим. автора к русскому изданию.)

В своей знаменитой статье 1889 года Тайлор кратко изложил эволюционистскую точку зрения:

Учреждения человеческие состоят из таких же отдельных наслоений, как и земля, на которой люди живут. Рядами, существенно однообразными для всего земного шара, учреждения эти сменяют друг друга, как независимые от сравнительно поверхностного различия рас и языков, но создаваемые повсюду одинаковой человеческой природой, проявляющейся в последовательной смене дикого, варварского и цивилизованного состояний⁵⁷.

Возможно, даже в большей степени, чем прочие эволюционисты, Смирнов балансировал между своей верой в «психическое единство человечества» и в принцип «независимого изобретения», с одной стороны, и пониманием различий внутри человечества и важности распространения культуры — с другой. Хотя он верил в единую эволюционную последовательность развития народов, он полагал, что различные народы могут обладать различным потенциалом для самостоятельного достижения определенных вех на этом пути. Лишь немногие народы, считал он, способны к новшествам до такой степени, что их эволюционная судьба может считаться предопределенной. Менее же одаренные народы, типа финно-угорских народностей России, по его мнению, достигали стадий более высоких аналитических и технических способностей только путем заимствования у более преуспевших на этом пути соседних народов, таких как турки (поволжские татары) и славяне (русские)⁵⁸. Таким образом, согласно Смирнову, единообразие эволюционных стадий на всем земном шаре объяснялось скорее превосходством и влиянием немногих культур на все прочие, чем общим единообразием человеческой расы.

То, что Смирнов интерпретировал эволюционизм именно таким образом, совсем неудивительно. Российские историки XIX века часто описывали свою страну как одну из тех, где постоянная географическая экспансия приводит к экспансии культурной: русский народ органически рос по мере того, как он цивилизовывал и абсорбировал более мелкие и менее развитые этнические группы⁵⁹. Этот динамичный процесс считали не требующим доказательств и большинство авторов этнографических работ. При этом полная биологическая (расовая) ассимиляция других народов посредством смешанных браков не вызывала

особых дискуссий ни среди российского чиновничества, ни в русском образованном обществе постольку, поскольку ей предшествовало обращение в православие⁶⁰.

Впрочем, претензия Смирнова на новаторство состояла, скорее, в использовании этнографических методов при разработке деталей подобной культурной истории. Для реконструкции сложных последовательностей изобретений и заимствований он использовал то, что в XIX веке именовалось сравнительным методом. На Археологическом съезде 1877 года коллега Смирнова историк Д.А. Корсаков коснулся оснований этого метода в своей речи, посвященной описанию проходившей параллельно выставки. «...Комментарием при изучении вскоп давно минувших, — заметил он, — является быт наших инородцев. Таким образом выставка при IV Археологическом съезде служит наглядным уяснением той неразрывной связи, которая существует между *прошлым* и *настоящим*, между *древностью* и *современностью*». Говоря словами Смирнова, «те ступени, которые мы наблюдаем, переходя от одного народа к другому, можно проследить в жизни любого из современных высококультурных народов, уходя из современности в глубь его прошедшего»⁶¹.

На основании материальных артефактов и лингвистических источников Смирнов пытался определить, какой именно народ изобрел то или иное орудие, слово или занятие, кто и что именно у кого заимствовал и когда это произошло. Ученый заявлял, что может доказать влияние русских на черемисов при помощи фотографий русских и черемисских домов. На том основании, что в языке вотяков слово «бесконечность» было похоже на тюркское, Смирнов сделал вывод о том, что они переняли это понятие у одного из тюркоязычных народов. То, что мордвины называли серп не иначе как «русской старушкой», по мнению ученого, было прямым указанием на заимствование ими этого орудия у русских⁶². В своих монографиях Смирнов применял подобную методику с особым тщанием. По существу, он подчас демонстрировал гораздо больший интерес к культурной диффузии и ее влиянию на иерархию культуры, чем к универсальности эволюционного процесса.

Антропологи, оказавшие влияние на Смирнова, организовывали свои исследования вокруг отдельных «культурных элементов», детально разрабатывая универсальные схемы развития с использованием данных, собранных с очень большой территории, иногда — даже со всего мира. Так, Морган писал о структуре семьи, Мэн — о законе, Питт-Риверс — об оружии, Тайлор — о религии. То, что Смирнов посвятил отдельные книги различным народам, шло вразрез с данным правилом,

поскольку он рассматривал этнографию как гражданский долг местных элит: по его мнению, исследование этнических групп гораздо больше отвечало местным потребностям, чем изучение изолированных элементов их жизни⁶³. При этом, однако, Смирнов все же использовал теорию для того, чтобы выйти за рамки данных по отдельным этническим группам, и предлагал определенные принципы для установления связи между артефактами и практиками, которые использовались различными народами. Он называл это союзом этнографии и этнологии⁶⁴.

В целом Смирнов в своих исследованиях использовал теории и схемы, предложенные западными эволюционистами. К примеру, в своих рассуждениях об истории семьи он всегда следовал порядку развития, описанному Морганом: начиная с примитивного общего брака, матриархата и концепций родства, основанных на указании возраста, через стадии левирата и полигамии и заканчивая моногамией, патриархатом и признанием только кровнородственных отношений, достигнутых под влиянием христианства. В главах о религиозных верованиях Смирнов использовал идеи Тайлора о происхождении веры в существование души, о последовательном прохождении через стадии фетишизма (обожествления явлений природы), анимизма (антропоморфного политеизма) и спиритуализма (монотеизма), опять-таки отражающего христианизующее влияние русских⁶⁵. Четыре монографии Смирнова отличались друг от друга главным образом констатацией степени эволюционного развития, которой, по его мнению, достиг каждый из описываемых народов. При этом ученый свел данные отличия к разным моделям взаимодействия с русским народом, обусловленным различными историческими и географическими условиями. Другими словами, эволюция финских народов, по мнению Смирнова, представляла собой историю влияния со стороны русских и своей конечной целью имела полное обрусение. В большинстве случаев ученый рассматривал этот процесс как еще не заверченный, с сохранением разнообразных примитивных обычаев, все еще сосуществующих с позднейшими христианскими нормами⁶⁶.

По своим представлениям о трансляции культур Смирнов являлся бескомпромиссным народником. Он верил, что русификация происходит вследствие спонтанного, непосредственного влияния русской «крестьянской массы» на «иностранцев», а не в результате государственной или церковной политики. «Ассимиляция совершается самой жизнью, помимо всяких предписаний». Финские народности «русифицирует... не чиновник, а колонист»⁶⁷. Подобное неинтервенционистское

отношение (*laissez-faire attitude*), пронизывающее все четыре книги Смирнова о финских народах Поволжья, скорее всего брало начало в его увлечении работами Герберта Спенсера⁶⁸. Хотя Смирнов считал, что принятие христианства знаменует собой исключительное изменение в мировоззрении прежде анимистических народов, он тем не менее отрицал движущую роль религии в процессе русификации. Более того, он полагал, что миссионеры нередко даже препятствовали этому процессу, делая чрезмерный упор на обращении в христианство и забывая при этом о культурных изменениях. Религия же, в свою очередь, дискредитировалась использованием силы и материальных стимулов. Прочие официальные меры, по мнению Смирнова, были столь же бесплодными: количество школ для инородцев вплоть до начала XIX века было ничтожно мало, а местные чиновники постоянной эксплуатацией и оскорблениями постоянно провоцировали антирусские настроения⁶⁹. Так, говоря о пермиках, в наименьшей степени затронутых государственным вмешательством, Смирнов отмечал, что «обрусение... продолжастся медленными, но верными шагами, без всяких искусственных мер и не оставляя в русеющем населении никакой горечи против господствующей народности»⁷⁰.

Согласно Смирнову, лучшим средством обрусения инородцев была деревня с этнически смешанным населением. Появление подобных деревень и соответственно сама русификация были результатом постепенных экономических процессов: расселение русских с целью разработки природных богатств и развития торговли вынудило нерусские племена вступить в более тесный контакт с ними. Через совместное проживание финские народности могли наблюдать преимущества, которыми обладают русские в повседневном материальном быту — в одежде, орудиях труда, строительстве жилья, — и тем самым вовлекались в более тесные контакты и более интенсивные заимствования. Этот процесс неизбежно должен был завершиться смешением инородцев с русскими путем смешанных браков. Новые поколения представляли бы собой расовые гибриды, но их культура должна была быть совершенно русской. Эта этническая абсорбция там, где она уже имела место, была столь полной, что ее последствия часто ошибочно принимали за бегство или биологическое вымирание малого народа⁷¹.

Как мы увидим в главе 6, преданность Смирнова эволюционистской теории была основана на идеализированном представлении о межэтнических отношениях, которое очень часто было далеким от реальной жизни смешанных общин Поволжья. Несмотря на внешнюю достовер-

ность, которую эволюционизм придавал его идеям, Смирнов, столкнувшись с реальной жизнью, испытал серьезные сомнения в правдоподобию и даже желательности полной и ненаправленной русификации.

ЭТНОГРАФИЯ И МУСУЛЬМАНЕ

Несмотря на то что татары-мусульмане составляли примерно треть населения Казанской губернии, никто из членов ОАИЭ так и не предпринял всестороннего описания их культуры, подобного тем, что сделал Смирнов для финских народностей, а Магницкий и другие энгузиасты — для чувашей. По существу, в «Известиях ОАИЭ» публиковалось на удивление мало статей о татарах. Если оставить в стороне полемическую литературу, выходящую из-под пера миссионеров, подготовленных в Казанской духовной академии, то о культуре татар во всеуслышание практически ничего не говорилось вплоть до конца 1890-х годов, и даже позднее это делалось скорее вопреки желаниям членов ОАИЭ.

Этнография в рассматриваемый период представляла собой изучение этнических или национальных особенностей, и недостаточное количество исследований, посвященных татарам, частично объясняется тем, что они в глазах русских обладали весьма незначительным количеством подобных черт. Чаще всего предполагалось, что для мусульманских народов ислам был не только основной, но и по сути дела единственной культурной чертой. Эта религия рассматривалась как сила, враждебная культурной специфике, всегда стирающая существовавшие ранее особенности. Другими словами, мусульманские общества считались пост-этническими, идентичными друг другу и невосприимчивыми к культурным изменениям⁷². С подобной точки зрения само собой разумелось, что методы, используемые при изучении других народов, такие как полевые наблюдения и сбор фольклора, были неприменимы к мусульманам. Соответственно изучение мусульманских народов обычно отдавалось на откуп востоковедам или исламологам, которые в качестве источников чаще всего использовали старинные литературные тексты ислама. В Казани бесспорными экспертами в этой сфере были ученые-миссионеры из духовной академии. При этом можно обратить внимание и на тот факт, что светские востоковеды, работавшие в Академии наук и в Петербургском университете, в основном разделяли рассмотренные взгляды вплоть до начала XX века⁷³. Объективный подход к мусульманским народам не могли или не хоте-

ли принять даже некоторые прогрессивные этнографы, выступавшие в качестве защитников отдельных инородческих народностей⁷⁴.

Еще одной причиной того пренебрежения, которое проявляли этнографы по отношению к мусульманам, без сомнения, было напряжение, существовавшее между русскими и татарами. Смирнов в своих работах о финно-угорских народах косвенно определял этнографию как историю русификации и цивилизования этнических меньшинств. Впрочем, учитывая те трудности, с которыми сталкивались миссионеры и школьные чиновники в попытках культурной ассимиляции мусульман, было весьма сложно поверить в то, что татарам на роду было написано стать младшими братьями русских. В действительности татары, судя по всему, вели свою собственную миссионерскую и просветительскую работу среди более мелких народов, нередко — с большим успехом, чем русские⁷⁵. А между тем татаризация совсем никак не укладывалась в ту историю о культурной эволюции, которую хотели бы слышать русские, жившие в Казани или где-либо еще.

Смирнов в своих работах периодически упоминал о том, что татары-мусульмане были «развитым» и «культурным» народом, который, подобно русским, способен помогать другим народам развиваться и в ходе данного процесса может ассимилировать эти народы. При этом, однако, он никогда не придавал татаризации и исламизации такого же значения, как русификации и христианизации. Если бы он все же сделал это, его монографии, возможно, никогда не вышли бы в свет и уж тем более не получили бы никаких премий. Таким образом, эволюционистская модель, которая могла бы помочь демистифицировать угрозу татаризации в глазах русских, использовалась вместо этого для усугубления общезвестных представлений о превосходстве русских. Даже самые образованные представители русского общества продолжали думать, что их культура является в Поволжье самой развитой (и более того — *единственной* по-настоящему развитой) и что татаризация по сути своей является неким извращением — явлением, совершенно ненормальным и нежелательным.

Выходившие в конце XIX века немногочисленные этнографические работы, посвященные поволжским мусульманам, косвенно подтверждают нашу интерпретацию. Так, в 1880 году Русское географическое общество опубликовало статью казанского муллы Каюма Насыри о сохранении у волжских татар шаманистских верований и обычаев. В предисловии к статье востоковед В.В. Григорьев провозгласил се автора первым татаринном в России, сумевшим объективно взглянуть

на ислам (благодаря образованию, полученному в Казанском университете), и заявил, что «никто еще до Насырова не подумал приподнять покрывало ислама собственно с того племени, которое само себя, во всей восточной России, зовет ногайцами, а между нами, русскими, известно под именем татар, и посмотреть что у них, под корой магометанства, сохраняется еще из следов древнего шаманизма». При этом Григорьев также отметил, что он бы предпочел, чтобы Насыри уделил определенное внимание и христианизированным татарам, чтобы у читателей не было «никакого повода опасаться, чтобы научнообразные исследования его могли принять пропагандистский характер в мусульманском смысле»⁷⁶. О многом говорит и тот факт, что одна из немногих опубликованных в «Известиях ОАИЭ» статей о мусульманах (изданное в 1891 году описание татарских свадебных обычаев) вышла из-под пера русского инспектора народных училищ М.Н. Пинегина, который тайно жил в гражданском браке с татаркой и, соответственно, являлся отступником от типичного отношения к татарам⁷⁷.

Кроме того, определенный интерес для нас представляет этнографическое исследование так называемых «мишарей» или «мещеряков». Этим термином обозначали этническую группу татар, в чьем языке содержалось необычно значительное количество русских слов. По мнению многих ученых, подобное лингвистическое отличие было результатом происхождения рассматриваемой группы не от тюрков, а от финского племени, ранее известного под названием «мещера». Представители мещеры, которые в конечном итоге приняли ислам и подверглись татаризации, стали называться мишарями, а те, кто принял христианство и подвергся русификации, — мещеряками⁷⁸. Русские этнографы, изучавшие рассматриваемую народность, не хотели брать на себя греха «пропагандистской» работы на татар и по этой причине использовали все возможные свидетельства в пользу отличия обеих упомянутых выше групп (христианской и мусульманской) от основного костяка татар-мусульман и, соответственно, представляли мишарей и мещеряков более открытыми для влияния со стороны православных миссионеров⁷⁹.

В 1885 году Евфимий Малов опубликовал в «Известиях ОАИЭ» свой «этнографический очерк» о мишарях, который стал одной из многих его работ, вышедших в этом издании. Основная часть этой статьи представляла собой подборку историй и анекдотов, демонстрирующих взаимное неуважение мишарей и татар-мусульман. Согласно Малову, подобная враждебность представляла собой свидетельство того, что мишари никогда уже были христианами, и знак того, что они

еще могут быть возвращены в лоно православной церкви. В поддержку своих выводов о различии между мишарями и татарами ученый также привел наблюдения относительно предполагаемых физических и психологических отличий. Хотя суть рассматриваемой проблемы, без сомнения, заключалась в религии, описания Малова подчас наводят на мысль о том, что представления и суждения русских о татарах подчас носили отчасти расовый характер. Чего стоит хотя бы такое замечание: «Вообще мишари телосложением гораздо здоровее татар-мухаммедан. Тип лица у мишарей представляется более добродушным типом русского человека, чем типом надменного татаро-мухаммеданского лица». Хотя сами татары относились к мишарям с определенным снисхождением, Малов заявлял, что «на самом деле мишари гораздо умнее татар-мухаммедан; они добродушнее и благорасположеннее к другим, чем татары-мухаммедане: последние уклончивее и хитрее»⁸⁰. Наличие подобных субъективных суждений в якобы научной литературе (работа Малова тут далеко не была исключением) со всей ясностью демонстрирует необыкновенную уверенность русских в том, что принадлежность к христианству представляет собой наивысшую меру человеческого превосходства⁸¹.

Бросить вызов данной теории осмелились лишь немногие этнографы. Наиболее убедительные аргументы прогив нее были высказаны татаринном Г.Н. Ахмаровым. Ахмаров (подобно Насыри) был одним из немногих мусульман, входивших в состав ОАИЭ, и высказанные им опровержения преобладающих взглядов на мишарей показывают, насколько большое значение имела эта проблема для межэтнического соперничества в регионе. В 1903 году Ахмаров опубликовал в «Известиях» результаты своего собственного исследования, на основании которых доказывал, что мишари представляли собой кочевое тюркоязычное племя, вероятно оказавшееся в Поволжье позднее прочих. При этом ученый признавал необычайно частое употребление русских слов в мишарском наречии, однако в то же время отрицал явное финское влияние в языке, одежде и обычаях мишарей. Вопреки предположениям Малова, представители рассматриваемой этнической группы даже не использовали в своей речи само слово «мишарь», поскольку считали его оскорбительным. В опровержение точки зрения Малова Ахмаров предложил альтернативное (хотя и столь же субъективное) сравнение физических и психологических достоинств и недостатков местных народов, направленное на то, чтобы отделить мишарей от финских народностей и придать им сходство с татарами⁸². Целью статьи Ахмарова была имеющая этнографическую (и, соответственно,

моральную) основу критика устремлений православных миссионеров, любивавшихся отпадения мишарей от ислама. Само появление подобной статьи в «Известиях» стало возможным к 1903 году исключительно благодаря влиянию тогдашнего председателя ОАИЭ Н.Ф. Катанова, который на протяжении многих лет старался привлечь внимание этой организации к делам татар. Катанову удалось поближе познакомиться русских с татарской культурой и довести взгляды самих татар до широкой общественности.

Чьи Помпеи?: Дискуссия о Булгаре

На I Всероссийском археологическом съезде, проходившем в Москве в 1869 году, псковский археолог К.Г. Евлентьев, высказывая предложение об учреждении на территории России археологических музеев, привлек внимание публики и к Казанской губернии. «Италия, по справедливости, гордится развалинами классической Помпеи, — сказал Евлентьев. — Россия тоже имеет свою Помпею — это Булгар на Волге»⁸³. При этом ученый имел в виду развалины, расположенные к югу от Казани, в Спасском уезде, на левом берегу Волги. На этом месте, которое в XIX веке занимала русская деревня под названием Болгары (или Успенскос), по мнению ученых, некогда располагалась столица крупного государства, в состав которого входил целый ряд областей Волжско-Камского региона. Курганы и остатки построек были разбросаны по всей округе, однако их наиболее значительная концентрация наблюдалась именно в самих Болгарах, где даже сохранилось несколько каменных зданий.

Петр I посетил рассматриваемое место на пути в Персию в 1722 году и издал указ о защите и изучении местных развалин. На основании распоряжений императора исследователи скопировали множество надписей с могильных плит, расположенных посреди руин, и доставили их в Петербург для перевода⁸⁴. Вскоре после этого по приказу Святейшего синода на городище была построена православная церковь. Екатерина II оказывала финансовую поддержку дальнейшим исследованиям Булгара, однако основным импульсом к его изучению явилось основание Казанского университета. Во второй четверти XIX века местные профессора, в том числе с факультета восточных языков, опубликовали целый ряд статей с описанием развалин, перевели немало новых надгробных надписей и подкорректировали переводы, сделанные ранее. Впрочем, по

мнению Евлентьева, к 1869 году русские все еще не сумели оценить рассматриваемый археологический памятник по достоинству. «Римская Помпея пользуется европейской известностью и поклонением всех образованных наций, — говорил он, — русская Помпея забыта своими соотечественниками и неизвестна образованной Европе»⁸⁵.

Как и надеялся Евлентьев, археологические съезды привлекли весьма существенное внимание к Волжской Булгарии. Так, на съезде 1877 года, проходившем в Казани, Поволжье выступало как основной объект изучения и обсуждения, причем особенный интерес ученых вызвала именно болгарская цивилизация. В ходе подготовки к упомянутому мероприятию С.М. Шпилевский, историк права из Казанского университета, опубликовал весьма обстоятельную монографию с описанием всех болгарских памятников Казанской губернии. Кроме того, в книге Шпилевского был приведен обзор письменных источников по истории Булгарского государства, которые на тот момент уже были известны ученым и использовались для интерпретации археологических находок⁸⁶.

После основания ОАИЭ Шпилевский настоятельно посоветовал его членам обратить основное внимание именно на болгарские памятники. По мнению историка, Россия, будучи развитым государством, просто обязана была изучить эти памятники истории, представлявшие не только локальный интерес. Являясь свидетельством существовавших еще на довольно ранних этапах истории связей между Европой и Азией, они могли предоставить ученым информацию самого серьезного значения⁸⁷. Зная, что физическое состояние развалин быстро ухудшается, руководство ОАИЭ практически сразу приняло предложение Шпилевского⁸⁸. В 1881 году государство выкупило большую часть памятника у местной крестьянской общины и передало ее в ведение ОАИЭ, которому было предписано охранять это место и поддерживать в сохранности располагавшиеся там остатки строений⁸⁹.

Но какая же конкретно цивилизация оставила после себя эти руины? Точных ответов не давала ни археология, ни историческая традиция. По мнению ученых, Булгар существовал примерно с IV—V по XV век н.э. В VII веке часть местных жителей переселилась на Дунай, где ими была основана европейская Болгария. При этом, однако, самые ранние письменные упоминания о волжских булгарах относятся к X веку. Каменные же руины у села Болгары, по мнению большинства исследователей, были остатками строений самос раннее XIII века, незадолго до монгольского нашествия. Единственным видом текстов, оставшихся от самих булгар, были надписи на могильных камнях и на нескольких

монетах; никаких текстов научного или общественно-политического содержания не сохранилось. На археологическом съезде 1877 года историк Д.А. Корсаков открыто выразил сомнение в том, что на основные вопросы о булгарах вообще когда-нибудь можно будет найти удовлетворительные ответы⁹⁰. Тем не менее уже к середине XIX века ученые пришли к некоторым предварительным выводам об известном периоде существования рассматриваемой цивилизации. Судя по всему, булгары в основном занимались сельским хозяйством, но в то же время были довольно активно вовлечены в торговлю со многими европейскими и азиатскими народами (вероятно, именно этим объясняются находки на развалинах Булгара кигайских монет, армянских надгробий и скандинавских черепов). Булгары построили множество крупных городов, а в их столицах в период расцвета, по оценкам исследователей, насчитывалось около 50 тысяч жителей. Булгарская цивилизация достигла уровня изготовления железных орудий и чеканки монет. Найденные на поселении у села Болгары драгоценные металлы указывали на весьма высокий уровень благосостояния булгарского общества.



«Черная палата» среди развалин в Болгарах.
Воспроизводится по: *Риттик А.Ф.* Материалы для этнографии России:
Казанская губерния. Ч. 1. Казань, 1870.

Но самой трудной для русских ученых XIX века была проблема этнической идентичности булгар⁹¹. В поздний период своего существования булгарское общество, судя по всему, было весьма разнородным, однако господствовавшие в XIX веке романтические умонастроения заставляли многих русских придерживаться точки зрения, согласно которой данная цивилизация была основана одной этнической группой, предположительно именовавшейся булгарами, игравшей ведущую роль в политике, культуре и национальном составе Булгарского государства и ответственной за большинство его достижений⁹². Попытки как-то идентифицировать эту группу наталкивались на невероятные сложности. О доисламской эпохе не существовало никаких литературных источников, да и материальных артефактов домонгольского периода сохранилось очень мало. Что же можно было в подобной ситуации узнать о жизни булгар во времена до принятия ислама и до монгольского завоевания, когда они предположительно еще были этнически и расово «чистыми»?

Обращаясь к вопросу об этнической идентичности булгар, многие ученые использовали лингвистический анализ. В региональной литературе постоянно возникало множество самых различных гипотез о названиях этнических групп, деревень или городов, а также географических объектов. Согласно предположениям исследователей, узнав этимологию слова, можно было раскрыть и этническую идентичность его создателей. Впрочем, подобный анализ очень скоро стал ужасно запутанным. Всегда ли названия народов были их *само*названиями, или они могли быть придуманы другими народами? Менялись ли названия мест с установлением преобладания новой лингвистической группы, или они оставались от прежнего населения? И как вообще можно было объяснить возможные изменения в произношении и грамматике местных языков на протяжении многих веков?

Что интересно — подобные лингвистические сложности, вместо того чтобы отбить у исследователей всякую охоту выдвигать гипотезы относительно булгар, дали им возможность выдвигать и доказывать практически любые предположения об этнической сущности народа, населявшего Волжскую Булгарию. Говоря о якобы научных теориях относительно происхождения и значения рассматриваемого этнонима, первый председатель ОАИЭ (и одновременно — попечитель Казанского учебного округа) П.Д. Шестаков признал, что дискуссии по данному вопросу носили весьма произвольный характер: «И в самом деле, опираясь только на производство слов, каких значений нельзя припи-

сать имени болгар?» По словам Шестакова, те, кто хотел видеть в булгарах русских, предпочитали одну этимологию, те же, кто надеялся отождествить их с финнами, могли выдумать другую⁹³.

Теории о «национальности» болгар можно разделить на три группы. При этом все они основывались хотя бы на определенном количестве материальных, письменных или лингвистических свидетельств, но в то же время включали и субъективные суждения о престиже и легитимности различных народов Поволжского региона.

Многие специалисты пытались доказать, что болгары являлись предками казанских татар XIX века. Кроме того, что татары говорили на тюркском языке, во многом сходном с языком болгарских надписей, и, подобно болгарам, преуспевали в торговле, оба народа были связаны одной религией — исламом. Целый ряд источников весьма убедительно свидетельствовал о том, что Булгария была мусульманским государством, по крайней мере — на поздних этапах своего существования. Так, первое дошедшее до нас описание Булгарии было составлено персидским посланником Ибн-Фадланом, который был приглашен в эту страну для того, чтобы научить местных правителей основам исламской веры. В 986 году болгарские послы приехали в Киев, чтобы убедить русского князя Владимира обратить своих подданных в ислам. В эту эпоху, которая характеризовалась господством магометанства, христиане и вообще немусульмане тоже могли жить в Булгаре, но, вероятно, занимали подчиненное положение: в столице им было разрешено селиться только за пределами городских стен. В пользу «татарской геории» также говорила приверженность казанских татар XIX столетия болгарскому наследию. С XVIII века исповедовавшие ислам тюркоязычные жители Среднего Поволжья действительно именовали себя «булгарами», тогда как «татарами» их называли прежде всего русские⁹⁴. Более того, представители местной суфийской секты, возникшей в 1862 году (лаисовцы), настаивали на сохранении болгарского имени и отвергали растущую самоидентификацию татар, связанную с формированием этнонационального самосознания на русских условиях⁹⁵.

Отождествление болгар с татарами основывалось как на их приверженности исламу, так и на проживании на территории определенного региона. Булгарское царство было первым мусульманским государством в рассматриваемой части Евразии, причем татарские историки помещали его в качестве особого звена в цепь непосредственной преемственности с Казанским ханством. Некоторые татарские авторы даже заявляли (практически не основываясь на источниках и подчас

идя на прямую фальсификацию), что правители Казани были потомками болгарских ханов, правивших на Средней Волге до монгольского вторжения. Таким образом, в сочинениях подобных авторов монголы были представлены как народ, расово чуждый не только основному населению Казанского ханства, но и его правящей верхушке. Другие представители татарской историографии в своем стремлении поместить болгар в основное русло исламской истории утверждали, что этот народ был обращен в мусульманство уже в VII веке посланцами самого пророка Мухаммеда (хотя все имевшиеся в распоряжении ученых источники говорили о том, что данное событие произошло тремя веками позже). Как рассказывали, в Волжско-Камском регионе было похоронено множество мусульманских святых, и их предполагаемые могилы, а также памятники у села Болгары долгое время служили местом паломничества для казанских татар и для других мусульманских народов России и Средней Азии⁹⁶.

Несмотря на явное искажение истории, лежащее в основе некоторых из этих традиций, многие русские ученые считали, что они представляют собой вполне достаточное доказательство отождествления татар с булгарами или, по крайней мере, их преобладающего положения в болгарском обществе. Самый авторитетный защитник «татарской теории» — востоковед И.Н. Березин, работавший в Казанском университете, писал, что «народ болгарский не примкнут *определенным* образом ни к одному из известных племен»⁹⁷. При этом, однако, Березин считал, что, скорее всего, болгар все-таки стоит отождествлять с татарами, а проведенное им в 1852 году исследование руин Булгара подтвердило, по крайней мере, преобладание ислама в этом городе. Согласно наблюдениям профессора, некоторые из осмотренных им зданий явно были построены для исполнения мусульманских религиозных обрядов, и в их стиле безошибочно угадывались исламские черты. При этом одну из построек, которую ранее русские ученые считали христианской церковью, Березин счел просто складом⁹⁸.

Русские исследователи, приписывавшие место расположения древнего Булгара предкам татар, не отказывались и от возможности использовать древние развалины для раздувания собственной национальной гордости. С подобной точки зрения Россия, будучи последним завоевателем Поволжья, могла заслужить определенный авторитет, сохраняя остатки некогда славной культуры, подобно тому как снискала славу наполеоновская Франция, послав своих ученых исследовать египетские пирамиды, и викторианская Англия — предприняв археологическое

изучение памятников Древней Индии⁹⁹. В 1893 году ректор Казанского университета сообщил руководству ОАИЭ о своем желании украсить «стены вестибюля и лестницы парадного входа пристройки библиотеки... древними надписями, добытыми из развалин города Булгар, по примеру публичной библиотеки в С.-Петербурге и некоторых других библиотек». Объясняя свое желание, ректор писал: «Чрез что эти важные археологические памятники, относящиеся к прошлой истории нашего края, получают приличное помещение и будут вполне отвечать научному значению нового здания»¹⁰⁰. Поскольку в Петербурге выставлялись египетские иероглифы и древнегреческие надписи, параллель с относящимися к XIII веку булгарскими надписями представляется довольно натянутой. Подобное оформление было призвано повысить значение учреждения, чья миссия все же в существенной степени основывалась на знании классических языков и культур. Без сомнения, на территории России (хотя и не в Поволжье) можно было обнаружить собственно русские здания и надписи, более древние, чем булгарские, однако они не обладали свойственной последним экзотической привлекательностью. Судя по всему, вещи, принадлежащие *иному* народу (особенно — неизвестному), могли гораздо более поднять престиж заведения, чем предметы, являвшиеся несомненно русскими.

В то время как Российское государство отстаивало свое моральное превосходство над империями Западной Европы, указывая на свою большую органичность по сравнению с ними, многие русские исследователи XIX века разделяли теории, которые давали русским более полное право собственности на Булгар, приписывая его одному из славянских народов. И подобные теории не были полностью безосновательными. Все они опирались на отрывок из сочинения Ибн-Фадлана, в котором он именовал жителей булгарской столицы славянами и который большинство историков находило сбивающим с толку и в конечном итоге отвергало как результат недоразумения¹⁰¹. Кроме того, все подобные представления основывались на убежденности в том, что тщательное описание булгарской культуры не должно относиться только к мусульманскому периоду. Впрочем, основным источником вдохновения для рассматриваемых «славянских теорий», судя по всему, было все же традиционное и не лишённое враждебности соперничество между русскими и волжскими татарами. Упомянутая выше теория о тождестве булгар и татар расходилась с давно укоренившимся в науке представлением о том, что татары (возможно, с некоторой примесью коренных народов Поволжья) были прямыми потомками монголов,

которые вторглись на Русь в XIII веке, а затем создали Золотую Орду, впоследствии распавшуюся на несколько более мелких государств — в том числе со столицей в Казани (эта теория происхождения татар также иногда именовалась «кыпчакской»). Слово «татары» изначально использовалось для обозначения именно этих захватчиков из глубин Азии. Таким образом, представление русских об идентичности татар и монголов было вполне равноценно убежденности в том, что татары по сути своей являются чужеродными и враждебными «другими». Без сомнения, для многих русских это было главным основанием для оправдания «реконксты» Казани Иваном Грозным в 1552 году и последующего распространения на татар власти Москвы. Отождествляя же себя с булгарами, номинальные «татары» XIX века выступали как точно такие же жертвы Золотой Орды, как и русские. С точки зрения отдельных русских шовинистов, подобным образом татары пытались заявить свои права на незаслуженную славу и скрыть свои старые прегрешения¹⁰².

Славянская теория происхождения булгар была впервые представлена на обсуждение в 1829 году, после чего довольно быстро была поддержана такими выдающимися фигурами, как, например, Сергей Уваров (создатель теории официальной народности и вдохновитель учреждения факультета восточных языков в Казанском университете)¹⁰³. Очень подробно эта теория была разработана московским историком Д.И. Иловайским в его книге «Разыскания о начале Руси», вышедшей в 1876 году¹⁰⁴. Иловайский пытался доказать, что волжские булгары изначально являлись славянами и лишь позднее смешались с тюрками и финнами. Опираясь на подобный сценарий, он утверждал, что дунайские болгары, скорее всего, были славянами с самого начала, поскольку в противном случае их предполагаемая славянизация после прихода в Европу выглядела невероятно быстрой и полной. По словам Иловайского, славянский элемент в составе болгарского народа в Европе мог усилиться, но происходил он из других земель¹⁰⁵.

Неудивительно, что славянская теория нашла немало приверженцев в Казани. На археологическом съезде 1877 года Шестаков постоянно говорил о важности развалин Булгара как в программе конференции, так и для российской археологии в целом. Хотя председатель ОАИЭ признал, что этническая идентичность булгар остается «открытым вопросом», он все же выдал свои предпочтения, назвав шедшую в то время войну с Турцией миссией по спасению «наших угнетенных братьев по крови и духу, имя которых напоминает нам нашу древнюю

Болгарию, откуда по преданию и вышли»¹⁰⁶. В своей статье «Кто были древние болгары?», опубликованной в 1880 году, Шестаков более прямо доказывал, что изначальные основатели Булгарского государства были славянами. Хотя это было довольно трудно различить, приводимые при этом доказательства в значительной мере зависели от представления о том, что само название рассматриваемого народа представляло собой искаженное русское слово «Волга» (и это несмотря на выраженный Шестаковым в той же самой статье скептицизм по отношению к использованию этимологии для решения подобных вопросов). Немного отклонившись от точки зрения Иловайского, Шестаков отодвинул эру предполагаемой славянской чистоты до периода, о котором вообще практически ничего не было известно. По предположению ученого, ко времени переселения славян на Дунай в VII веке население Булгарии уже стало смесью славянских, тюркских и финских элементов, причем упомянутое переселение нарушило баланс в пользу последних двух. Помимо стремления оправдать русское владычество в Поволжье, решение, предложенное Шестаковым, демонстрировало и весьма привлекательную историческую симметрию: с подобной точки зрения, основание болгарскими переселенцами нового славянского царства в Европе как бы повторяло создание славянами самой Волжской Булгарии. И точно так же, как в XVI веке славяне вернули себе Поволжье после столетий финского, тюркского и в конечном итоге татарского господства, в 1877 году они отбили у турок и свои балканские владения¹⁰⁷.

Еще одним местным сторонником славянской теории был университетский специалист по акушерству, публицист и археолог-самоучка В.М. Флоринский. В 1885 году, когда ОАИЭ завершило первый этап реставрации ряда зданий Булгара, Флоринский (среди прочих) выразил разочарование полученными результатами. Он недоумевал, почему при этом не была реставрирована церковь Св. Николая (построенная русскими на территории городища в 1712 году, но к концу XIX века уже не действовавшая)? По мнению Флоринского, подобная реставрация была моральным долгом общества. Обратив внимание на то, что рассматриваемая церковь являлась наследием Петра Великого, Флоринский также отметил:

[З]а поправку Церкви Св. Николая должны были говорить нам религиозное чувство и политический такт, особенно, когда наряду с этой заброшенной святыней наше общество возобновляет, гораздо менее тре-

бывавший ремонтировки, так называемый «малый минарст», который, благодаря близоруким внушениям русских археологов, местные мусульмане привыкли считать (хотя и несправедливо) своей святыней. Этим видимым предпочтением мусульманских интересов интересам православия можно объяснить тот факт, что во время работы по ремонту так называемого малого минарета [русские] крестьяне, как мне передавали, крайне недружелюбно относились к работникам, будто бы даже бросали в них камнями.

Говоря еще об одном памятнике, так называемой «Черной палате», Флоринский заявил, что в процессе реставрации окон этого здания был уничтожен имевшийся на них крестообразный декор:

Крестьяне села Билгар давно обращали внимание на эту замечательную орнаментировку и лично мне передавали, что форма и величина изображенного здесь креста, по их мнению, вполне соответствовала форме и величине того же изображения на так называемой у них явленной иконе, найденной в Билгарах и хранившейся ныне в Церкви Успения¹⁰⁸.

По мнению Флоринского, описание и реставрация памятников Булгара были отягощены соображениями культурного соперничества, весьма существенно повлиявшими на моральный баланс сил между мусульманами и христианами Казанской губернии¹⁰⁹. При этом уче-



В.Д. Флоринский, профессор медицины Казанского университета, по-любительски занимавшийся археологией и этнографией. Публикуется с разрешения БЛКУ

ным, поддерживавшим «булгарско-татарскую» теорию, он вснял в вину «не только полное равнодушие, но даже пренебрежение» развалинами со стороны русских. «Как мусульманские постройки, они не имели в глазах ученых большой исторической или художественной цены, а как татарские памятники, они не внушали администрации и местным крестьянам особой охранительной заботы»¹¹⁰. Уехав из Казани в Томск, чтобы принять участие в создании местного университета и занять пост попечителя Томского учебного округа, Флоринский опубликовал посвященную древней истории славян двухтомную монографию, в которой привел еще больше аргументов в пользу изначального славянства булгар на основании лингвистических свидетельств¹¹¹. При этом курганы и надписи, обнаруженные в Сибири, Монголии и Туркестане, он также считал памятниками, оставленными древними славянскими цивилизациями или, по крайней мере, каким-то иным арийским народом. С подобной точки зрения покорение упомянутых регионов представляло собой возвращение русских к своим корням и установление опеки над местными народами, неспособными достичь чего-либо значительного в культурной сфере. При этом Флоринский отрицал, что источником вдохновения для его довольно необычных теорий послужил русский шовинизм, и даже пытался доказать, что беспристрастному археологическому анализу слишком долгое время мешало представление о том, что русский народ является более молодым, менее уверенным в себе и менее культурным, чем другие народы Европы¹¹².

К концу XIX столетия славянская теория о происхождении булгарской цивилизации уже не пользовалась большим доверием и имела очень мало серьезных сторонников. Даже самая основательная ее версия, предложенная Иловайским, подверглась разрушительной критике со стороны московских археологов и этнографов¹¹³. Широкая общественность тоже не поддержала славянофильский энтузиазм относительно развалин Булгара: в 1908 году один публицист сообщал, что помимо мусульманских паломников их посещали только члены ОАИЭ¹¹⁴. Однако устойчивое желание оставить возможность славянского происхождения булгар открытой по-прежнему заставляло некоторых представителей упомянутой организации настаивать на том, что при исследовании Булгара следует отдавать предпочтение поискам следов славянских обрядов и расовых черт, а также свидетельств, восходящих к неуловимому домусульманскому периоду. Подобные тенденции вызвали разногласия внутри ОАИЭ, а отказ многих из его наиболее влиятельных членов принимать участие в легитимации ислама и их неспособность найти

славянско-христианское истолкование болгарских артефактов привели к тому, что в плане раскопок и сохранения развалин было сделано очень мало¹⁵.

В 1860-х годах отдельные русские националисты начали формулировать вторую, более правдоподобную альтернативу татарской теории. Семя новой концепции заронил в научную почву казанский мулла Хусейн Фейзханов, который пытался читать некоторые особо сложные эпитафии из Булгара не на арабском, а на татарском языке. При этом он обнаружил, что в подобном случае надписи оказываются более понятными, если читать даты, используя числительные не из современного татарского, а из чувашского языка¹⁶. Следующий шаг в рассматриваемом направлении сделал не кто иной, как Ильминский, который в упомянутый период как раз ставил эксперименты с назначением инородцев на должности учителей и священников — соответственно для преподавания в нерусских школах и ведения литургии на местных языках. На основании открытия, сделанного Фейзхановым, Ильминский сделал вывод о том, что болгарский язык, по сути дела, являлся древнечувашским. Согласно Ильминскому, хотя это наречие изначально и отличалось сильным финским элементом, оно являлось переходным между более древним тюркским языком и современным чувашским¹⁷.

Ильминский стал убежденным сторонником точки зрения, согласно которой болгары были предками чувашей. Как предположил археолог и историк М.Г. Худяков, эта точка зрения очень помогала в миссионерской работе¹⁸. Для Ильминского, который некогда писал, что «всякое поощрение мусульманству обратится в ущерб православию», было опасно попустительствовать отождествлению татар с булгарами¹⁹. Но если провозглашение булгар славянами было весьма неправдоподобным по той причине, что их язык совершенно явно был тюркским, то можно было, по крайней мере, попытаться вырвать болгарское наследие из рук татар и сделать его ближе к русскому лагерю, присвоив чувашам. Та польза, которую могло принести возведение к болгарским корням в плане представления чувашей о себе и своей культурной самостоятельности, должна была как минимум помочь им в деле сопротивления татаризации. Ранее первые сообщения о чувашах ученые находили в русских летописях XVI века. Теперь же «открытие» чувашей в Булгаре давало им по меньшей мере еще два столетия исторического существования, а также наделяло такими достижениями, как грамотность и каменная архитектура²⁰.

Будучи полностью основанной на лингвистических наблюдениях без какой-либо интерпретации археологических источников, теория о тождестве болгар и чувашей никак не могла объяснить тех важных изменений, которые произошли в жизни рассматриваемого народа всего за пару веков и включали утрату письменности, религии и традиций торговли. Тем не менее в число сторонников данной точки зрения вошел целый ряд казанских этнографов, археологов и лингвистов, включая Шпилевского, Золотницкого, Радлова и востоковеда И.Ф. Готвальда, некогда работавшего в местном университете¹²¹. Ильминский, Радлов и прочие представили свои аргументы в пользу анализируемой теории на археологическом съезде 1877 года¹²². При этом Шестаков, хотя и являвшийся сторонником просветительской деятельности Ильминского, высказался против «чувашской» теории (и косвенно — в поддержку «славянской»), обратив внимание на скрытый мотив со стороны Золотницкого: «[Золотницкий] любил чуваш, среди которых прошло его детство и с языком которых он освоился еще в лета детства и юности. Этой любовью к чувашам объясняется, по моему убеждению, старание Н.И. Золотницкого выдвинуть любимое им племя и сделать его преобладающим племенем древней Булгарии»¹²³.

Впрочем, и среди русских встречались люди, предпочитавшие татарскую теорию. Не исключено, что при этом они руководствовались мотивами региональной гордости. В частности, подобный подход был характерен для А.С. Дубровина, автора вышедшего в 1890 году путеводителя по Казани. Он писал: «Ошибались историки и археологи, называя потомками болгар чуваш, ошибались, называя их теми дикими завоевателями, которые покорили русскую землю... [приписывая] им то, чего они не делали. По-моему, Казанские татары есть действительно потомки Камских болгар, хотя не отрицаю того, что незначительная часть монгол жила в Казани и слилась с потомками болгар, но Казанские татары не имеют положительно ничего общего с ордой Чингиза». Дубровин рассматривал историю татар, защищая их достоинства в настоящем и положение в будущем, как будто одно зависело от другого: «Вообще татарам, когда они обратят внимание на развитие своих детей и на свое собственное, можно предсказать хорошее будущее, как людям деятельным и восприимчивым»¹²⁴. При этом Дубровин настаивал на том, что потомками монголов отчасти являлись *крымские* татары.

В 1902 году «чувашская» теория получила свежую поддержку еще от одного специалиста по чувашскому языку, Н.И. Ашмарина¹²⁵. Ашмарин, который был наполовину русским, а наполовину — чувашем,

преподавал в Центральной крещено-татарской школе и в Казанской учительской семинарии (учебных заведениях, основанных Ильминским) и играл весьма важную роль в деле осуществлявшегося в стенах семинарии перевода различных текстов на чувашский язык. Его статья «Булгары и чувашаи» занимала центральное место в специальном выпуске «Известий ОАИЭ», посвященном 350-летней годовщине покорения Казани русскими. Используя лингвистический анализ недавно открытых эпитафий из Булгара, автор статьи подтверждал гипотезу Ильминского о тесной взаимосвязи между булгарским и чувашским языками. Кроме того, путем сравнительного анализа он пытался выявить «чувашизмы» в таких разных языках, как венгерский, немецкий, черемисский, а также в славянских наречиях. По мнению Ашмарина, эта информация являлась свидетельством весьма значительной роли, которую чувашский народ играл в прошлом¹²⁶.

Некоторые ученые — например, болгарский исследователь И.Д. Шишманов — считали лингвистические свидетельства вполне убедительными, но при этом все же утверждали, что чувашаи не могли быть потомками булгар по крови. Тогда как Ашмарин говорил о чувашах с «черными, как смоль, волосами»¹²⁷, Шишманов считал чувашей финским народом. Кроме того, Шишманов считал, что потомки столь набожных мусульман, как булгары, тоже должны были несомненно исповедовать ислам, тогда как чувашаи, подобно прочим финским народам, были анимистами и легко принимали христианство. Ашмарин отвечал на это, что далеко не все булгары были мусульманами, и помимо этого утверждал, что «языческие верования чуваш имеют непосредственную связь с религиозными представлениями других тюркских племен и, вероятно... некогда были общим достоянием всего болгарского народа»¹²⁸. Хотя Ашмарин не был настроен столь враждебно к татарам, как Ильминский (на что мы еще обратим внимание далее), он также хотел преуменьшить историческое влияние мусульманства в Поволжье и, может быть, даже доказать, что некоторые булгары в конечном итоге отказались от ислама и приняли христианство (возможно, наряду с этим вернувшись к анимизму). Теория об отождествлении булгар с чувашами была как побочным продуктом миссионерской работы (она была бессмыслица без появления письменного чувашского языка), так и средством стимуляции усилий, направленных на то, чтобы остановить расширяющуюся исламизацию региона. Учитывая все это, очень легко понять, почему статья Ашмарина была посвящена годовщине похода Ивана Грозного на Казань в 1552 году¹²⁹.

Как отмечает историк археологии Брюс Триггер, в XIX веке исследователи из Центральной и Восточной Европы использовали более узкий подход к рассматриваемой науке, чем их коллеги из Великобритании и Франции, стремившиеся к универсальности. Целью подобной «националистической» или «культурно-исторической» археологии было создание идентичностей, обострение национальной гордости, выстраивание культурной иерархии народов и оценка претензий на какие-либо территории или на политическую власть¹³⁰. Что касается рассматриваемой нами ситуации, у нас есть все основания сказать приблизительно то же самое и об этнографии, поскольку эта дисциплина была очень тесно связана с археологией. Кроме того, причиной упомянутого выше различия, судя по всему, было более раннее закрепление национальных идентичностей и культурных границ в Западной Европе. С подобной точки зрения нет ничего удивительного в том, что в России — особенно в ее восточной части, которая не только отличалась большим культурным разнообразием, но и рассматривалась как перекресток по меньшей мере двух основных мировых культур, — общественные науки мобилизовывались для достижения перечисленных выше целей.

Впрочем, это не означает, что вся археология, этнография и история Восточной России была сильно политизирована научным обществом Казанского университета. Как я уже отмечал, большинство публикаций Общества отражало нарочито узкий и антитеоретический эмпиризм, практически недоступный для идеологического анализа, а нередко, кстати, не особенно полезный и собственно для науки. При этом далеко не вся наука была открыто направлена на прославление русских, маргинализацию татар-мусульман и привлечение более мелких этнических групп к первым и отдаление от вторых. Просто дело в том, что работ, которые можно было бы истолковать как преследующие противоположные цели, практически не проводилось.

В том смысле, что все вышесказанное указывает на кристаллизацию рассматриваемых вопросов во второй половине XIX века, мы должны особенно подчеркнуть институциональную важность ОАИЭ. Будучи менее престижной в академическом плане, чем существовавший ранее университетский факультет восточных языков, и имея более разношерстную аудиторию, эта организация легко превратилась в рупор менее профессиональных (в противоположность академическим) сил в сообществе, прежде всего — миссионеров и педагогов, чьи проекты ассимиляции народов Поволжья в рассматриваемые десяти-

летия пользовались благосклонностью со стороны властей. Кроме того, анализируемый период также характеризовался уменьшением влияния немецких ученых в Казани, что, без сомнения, поспособствовало упадку универсализма или западничества в общественных науках и распространению более патриотических и даже неославянофильских подходов.

К началу XX века упомянутый выше узкий взгляд начал постепенно расширяться: татар стали все больше рассматривать как субъект и объект этнографических исследований в Поволжско-Уральском регионе. В последующих главах нашей книги мы еще рассмотрим роль приехавшего из Сибири профессора Н.Ф. Катанова в развитии этой тенденции, а также факторы, ограничивавшие возможность таких перемен в воззрениях. За исключением части церковных миссионеров, образованная русская общественность Поволжья умышленно не обращала на татар почти никакого внимания. Как мы увидим в главе 8, подобное пренебрежение было чревато весьма серьезными последствиями. Столкнувшись с реальными культурными изменениями в татарской среде, власти на всех уровнях запаниковали и начали действовать очень опрострачиво, рискуя сильно ухудшить отношения между русскими и татарами в последние годы перед Первой мировой войной.

Различие между универсалистским и националистическим использованием общественных наук особенно ярко проявилось в деятельности Ивана Смирнова. Смирнов осознал и активно пытался использовать в своей работе заимствованную из Англии антропологическую теорию, которая могла бы помочь русским проникнуть в суть русско-татарского соперничества. При этом, однако, применение им эволюционизма весьма значительно не соответствовало изначальной форме этой теории, поскольку в исполнении Смирнова она в гораздо большей степени оказалась направленной не на достижение взаимопонимания и терпимости между различными культурами, а на расширение русскими своей власти и на повторное подтверждение культурной иерархии народов империи. В следующей главе мы рассмотрим этнографическую деятельность Смирнова вплоть до ее странного и трагического завершения. Кроме того, мы постараемся раскрыть восприятие этнографии широкой общественностью, гражданскими властями, а также либеральной интеллигенцией царской России.

ГЛАВА 6

И.Н. СМИРНОВ И МУЛТАНСКОЕ ДЕЛО*

Обвинение в совершении человеческого жертвоприношения, или ритуального убийства, является одним из самых мощных орудий в риторическом арсенале межэтнических конфликтов Нового времени. Ведь заявить, что отпятие человеческой жизни занимает центральное место в духовном мировоззрении того или иного народа — означает заклеймить этот народ как неисправимого врага, отрицающего все нормы цивилизованного поведения. Хорошо известно, что в европейской истории такие обвинения чаще всего выдвигали христиане против иудеев¹. Один из наиболее известных случаев такого рода произошел как раз в царской России. Это было так называемое дело Бейлиса 1911—1913 годов, когда еврей из Киева был привлечен к суду по обвинению в совершении ритуального убийства русского мальчика. Обвинение, хотя и поддержанное правительством, было явно сфабрикованным, и благодаря протесту, выраженному общественным мнением (в том числе даже международным), Бейлис был оправдан². Однако не столь широко известно, что меньше чем за два десятилетия до дела Бейлиса в России имел место близкий прецедент, затрагивавший не евреев, а одну из малых финно-угорских народностей Поволжья.

Вотяки (известные с советских времен как удмурты) едва ли обладали в глазах русских теми чертами, которые способствовали созданию мифа о «еврейской опасности». То была небольшая этническая

* В основу перевода данной главы положен текст перевода, выполненного О.Б. Леонтьевой, более ранней статьи автора, частично совпадающей с текстом главы: Джераси Р. Этнические меньшинства, этнография и русская национальная идентичность перед лицом суда: Мултанское дело 1892--1896 гг. // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет: Антология* / Ред. П. Верг, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. М.: Новое издательство, 2005. С. 228—276. Благодарим «Новое издательство» за разрешение использовать опубликованный им перевод. (Примеч. ред.)

группа — примерно 400 тысяч человек, сконцентрированная преимущественно в Вятской, Пермской и Казанской губерниях и представляющая собой коренное население региона, проживавшее здесь задолго до прихода русских. Это было практически всецело сельское население — земледельцы, охотники, рыболовы, бортники, ремесленники-кустари. Традиционная система их верований была локализованной, политеистической, шаманской и бесписьменной. Только в XIX веке, благодаря учреждениям, созданным Н.И. Ильминским, у вотяков возникла письменность на родном языке. Вотяки не имели какой-либо диаспоры или «родной земли» за пределами Российской империи, и лишь немногочисленная грамотная элита (подготовленная Ильминским) обладала хоть как-то политическим сознанием, о котором могла бы заявить.

Степень христианизации вотяков была предметом споров. Контакты этого народа с русскими миссионерами, вероятно, начались только в XVIII веке, в силу чего местные и христианские элементы в его культуре часто смешивались друг с другом, формируя своеобразное сочетание свойств. Русские в Поволжье обычно считали их наименее христианизированным из финно-угорских народов. Впрочем, как мы уже видели, после того как царские власти сфокусировали свое внимание на исламе как главном культурном препятствии в рассматриваемом регионе, финские народы стали, как правило, рассматриваться как наивные и невинные дети природы, которых православная церковь обязана спасти от обращения в ислам и превращения в татар и которые в конце концов добровольно поддадутся христианизации и полному обрусению, если предоставить им достаточно времени и как следует ими руководить.

В отличие от царских чиновников, которые редко воспринимали вотяков как источник угрозы, некоторые русские крестьяне, жившие по соседству с ними, относились к их особенностям со страхом и враждебностью. В XIX веке в губерниях Среднего Поволжья циркулировали слухи о практикуемых вотяками человеческих жертвоприношениях³. Рассказы о таких случаях обычно не были настолько обоснованы, чтобы возбуждать уголовное обвинение и начинать следствие, но они просочились в оставленные путешественниками и этнографами описания вотяков⁴. В 1892 году волна подобных слухов совпала с обнаружением изуродованного трупа и с рьяной попыткой местных властей возбудить уголовное дело против группы вотяков на основании недостаточных и даже противоречивых свидетельств. Последовавшее за этим судебное разбирательство продолжалось четыре года; дело слушалось в суде трижды. Два разных состава присяжных признали семерых



Вотяки Мамадышского уезда Казанской губернии, 1890-е или начало 1900-х гг. Из коллекции И.Н. Смирнова. Публикуется с разрешения Российского этнографического музея, Санкт-Петербург, № 205-4

вотяков виновными в принесении русского человека в жертву своим «языческим богам». Из-за грубых процедурных нарушений и злоупотреблений властью со стороны местной администрации оба вердикта были аннулированы Правительствующим сенатом, высшим судебным органом Российской империи. Только на третий раз вотяки были оправданы, большей частью благодаря вниманию общественности, привлеченному к этому делу усилиями известного писателя В.Г. Короленко⁵.

Мултанское дело, названное так по имени села, где проживали обвиняемые, породило в российском обществе и прессе долгие и жаркие дебаты. В советской исторической литературе оно обычно рассматривалось как иллюстрация наихудших проявлений господствовавшего в царской России национально-этнического шовинизма, а также как свидетельство прогрессивной общественной роли Короленко и прочих представителей российской интеллигенции⁶. Нам же анализируемое дело поможет осветить отношение к культурному многообразию, а также представления о Российской империи как многонациональной общности, которые сложились как в образованном обществе, так и в простом народе.

Хотя в рассматриваемом случае речь вроде бы шла о виновности или невиновности конкретных личностей, обвиненных в конкретном преступлении, в общественном сознании были поставлены гораздо более общие проблемы. Чтобы представить достоверный мотив убийства, обвинение должно было доказать правдоподобность того, что человеческие жертвоприношения на самом деле являлись частью образа жизни вотяков на рубеже XIX—XX веков. Во-первых, вследствие этого под судом оказался весь вотяцкий народ и его культура, а возможно, и остальные малые народы России. Как в самом судебном процессе, так и в общественной дискуссии вокруг него стержневую роль играли обобщения, касавшиеся не только вотяцкой культуры, но и человеческих культур в целом, особенно обобщения, которые делались учеными-исследователями. Только что оперившаяся молодая наука этнография (антропология)^{*} предоставила некоторую основу и методы для формулирования подобных обобщений, хотя ученые, работавшие в данной области, не придерживались одного теоретического подхода или хотя бы одного и того же определения поля исследования. По сути дела, рассматриваемый судебный процесс стал ареной состязания между различными толкованиями этнографии, ее научного базиса и ее социальной пользы. До некоторой степени, таким образом, под судом оказалась и сама этнография. В-третьих, поскольку вотяки в течение нескольких столетий были объектом русского владычества и культурного влияния и поскольку было широко распространено мнение о них как о достаточно русифицированном и христианизированном народе, то для многих наблюдателей утверждения о современных человеческих жертвоприношениях сделали русских и их культурную миссию столь же уязвимыми для обвинений, сколь и вотяков. В более широком смысле, само судебное разбирательство стало своеобразным комментарием к тому, каким именно образом русские как «правлящая нация» управляли своей империей. Несмотря на маргинальное положение самого вотяцкого народа, Мултанское дело непосредственно затронуло стержневой парадокс разнообразия и идентичности в многонациональной империи в эпоху национализма.

* Напоминаем читателю о том, что здесь, как и в предыдущей главе, мы будем использовать слово «антропология» так, как это принято в англоязычных странах, т.е. в значении несколько более теоретизированной формы этнографии, а не в более узком смысле, принятом в континентальной Европе и России и соответствующем «физической антропологии» в англоязычной науке. (Прим. автора к русскому изданию.)

ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ

6 мая 1892 года, на тропе между русскими деревнями Анык и Чуля и неподалеку от села со смешанным русско-вотяцким населением Старый Мултан в Малмыжском уезде Вятской губернии, русская девочка Марфа Головизнина нашла мертвое тело. Позднее труп опознали: это был Конон Матюнин, русский крестьянин из Казанской губернии, который страдал эпилепсией и ушел собирать милостыню. Согласно свидетельству девочки, голова и тело трупа были начисто отрублены, однако на самом теле и вокруг было удивительно мало крови. Вскрытие показало, что спина Матюнина была распорота, несколько позвонков и ребер сломано, легкие и сердце вынуты. На его животе были темные пятна⁷. В целом состояние тела, казалось, свидетельствовало об убийстве для некоей оккультной или ритуальной цели.

Как только для расследования дела прибыла полиция, ее встретили русские жители, заявившие: «Это дело рук вотяков». Некоторые рассказали полицейским, что они знают или слышали об обычае вотяков приносить людей в жертву своим богам во времена великих лишений (как хорошо известно, 1892 год был голодным во многих деревнях России). Действительно утверждали, что нищий провел ночь на 5 мая в селе Старый Мултан. На основании этих слухов полиция начала обыск в домах тех вотяков, которые, как было известно, практиковали языческое богослужение⁸. Вскоре Старый Мултан был переполнен толпами следователей. Расследование убийства, которое продолжалось около двух лет из-за различных перерывов и кадровых перестановок, практически исключительно фокусировало внимание на этом селе. В конечном итоге двенадцать мужчин-вотяков из этой деревни были обвинены в преступлении и отправлены в тюрьму (причем один из них умер до конца следствия, и еще один умер в ожидании суда).

Согласно обвинительному заключению, представленному в Сарапульский окружной суд в 1894 году амбициозным товарищем прокурора Н.И. Раевским, убийство Матюнина можно было понять лишь как совершенное в целях жертвоприношения вотяцким языческим божествам. Раевский описывал вотяцкие жертвоприношения живых существ, которые совершались по особым случаям, роль языческих жрецов в заклинании жертвы, собирание и питье крови, отсечение головы и изъятие внутренних органов, моления участников ритуала. Помимо определенных регулярных жертвоприношений птиц и овец, писал он, «через известные промежутки времени, года через четыре-пять, совер-

шаются особенные молснья, преимущественно в години несчастий... самому главному богу, злому духу Курбану. Тогда приносятся в жертву какие-либо крупные животные, вроде быка... Наконец, по удостоверению свидетелей, слышавших об этом от самих же вотяков, лет через сорок или более, в исключительных случаях, в года полного неурожая или мора на людях... приносится тому же Курбану для умилоствления его и человеческая жертва». В числе указанных свидетелей были местный земский начальник, девяностопятилетний русский крестьянин, который заявил, что вотяки чуть было не принесли в жертву его племянника около сорока лет тому назад, и священник, принимавший ранее участие в расследовании подобных случаев, ни один из которых так и не закончился возбуждением уголовного дела⁹.

Обвинительное заключение гласило, что 4 мая 1892 года вся вотяцкая община в Старом Мултане собралась и решила, на основании видения, явившегося одному из вотяков во сне, осуществить человеческое жертвоприношение. Против обвиняемых были приведены только косвенные свидетельства. Моисей Дмитриев оказался под подозрением, поскольку он был владельцем «молебного шалаша», который использовался его родом как место для жертвоприношений, Андриан Александров — поскольку он был жрецом в роду Дмитриева. Кузьма Самсонов был известен как лучший мясник в деревне, а состояние трупа было таким, что, предположительно, только он мог осуществить расчленение. Другие были названы двумя вотяками, якобы присутствовавшими при совершении преступления, но не принимавшими участия в нем. Чтобы доказать, что подсудимые сами сознались в совершенном преступлении, прокурор также опирался на обрывки разговоров, нечаянно подслушанные русскими на протяжении нескольких лет и во многих случаях вырванные из контекста. Приводились также различные вещественные доказательства: волосы в корыте, следы крови на оджде, сырой земляной пол в шалаше Дмитриева (предположительно вымытый для удаления крови)¹⁰.

Неосновательность заключений прокурора прошла незамеченной для большинства наблюдателей, и по вопросу о виновности вотяков было достигнуто согласие подавляющего большинства. Практика человеческих жертвоприношений у вотяков принималась как данность даже в отчетах экспертов-медиков, которые явно не обладали специальными познаниями в религиозной сфере¹¹. 10 и 11 декабря 1894 года свидетели, вызванные в Сарапульский окружной суд, повторили те же самые слухи, которые упоминались в обвинительном заключении. Раевский в сво-

ей двухчасовой речи ссылался на предположительные ритуальные убийства детей, осуществляемые евреями, как на доказательство правдоподобности предполагаемого мотива убийства. Он также применил к религиозным обычаям вотяков свою собственную логику. «Года за четыре до убийства Матюнина, — сказал Раевский, — в шалаше кр. Моисея Дмитриева... был принесен в жертву бык. Но от быка не так далеко и до человеческой жертвы, особенно после таких тяжелых годов, какими по справедливости считаются в Малмыжском уезде 1891 и 1892 годы».

Вотяки мало что могли противопоставить сценарию прокурора, кроме заверений в своей невиновности. Несведущие в юридических процедурах, они нашли защитника, М.И. Дрягина, только в последнюю минуту перед судом. Таким образом, защита пропустила установленный законом срок для вызова свидетелей, и суд отказался изменить эту формальность. Дрягин доказывал, что человеческих жертвоприношений не существует ни у вотяков, ни у евреев, но не ссылался ни на какие авторитетные мнения по данному вопросу. Его речь, согласно прессе, «произвела на публику прекрасное впечатление». Тем не менее присяжные, большей частью крестьяне, после двухчасового совещания постановили, что семь из десяти обвиняемых «виновны в том, что они с заранее обдуманном намерением лишили жизни Матюнина с целью принесения жертвы своим языческим богам». В то же время присяжные считали этих семерых «заслуживающими снисхождения», предположительно из-за их невежества. Шестеро были приговорены к десяти годам каторжных работ и один (девятистолетний) — к ссылке в Сибирь¹².

Мултанское дело вызвало настоящий взрыв в местной прессе. Мнения о виновности или невиновности привлеченных к суду вотяков разделились. Это дело стало воплощением намного более масштабных вопросов. Казанская газета «Волжский вестник» (считавшаяся либеральным изданием) опубликовала резко критическую статью с требованием больше заботиться о русификации «инородцев». Автор, потрясенный варварством предполагаемого преступления, восклицал:

Страшно подумать, как близки оказываются от нас те далекие, уходящие в глубь веков времена, когда остервенелая от жаркой свалки толпа полуодетых дикарей, подобно животным, набрасывалась на раненых, но еще живых своих врагов и с ожесточением дралась и делила между собой куски человеческого мяса... Кто будет спорить, что эти несчастные, жалкие вотяки с православными именами, — эти Иваны, Семены, Василии и так далее, с которыми и вам, мой читатель, случайно, может быть, приходи-

лось стоять в народной толпе, — не принадлежат умом и сердцем к тем тихоокеанским дикарям, описание нравов которых вы читали, содрогаясь? Трудно отречься от мысли, что подобный факт происходил не где-нибудь в центральной Африке, Индии или Полинезии, а в 300 верстах от университетского города, от центра миссионерской деятельности, направленной на просвещение инородцев... А между тем это факт, не вызывающий сомнения в своей подлинности. Как же после этого какому-нибудь заезжему европейцу не сказать про нас, что мы варвары, или что по крайней мере среди нас есть таковые? И он будет прав¹³.

По настоянию вятских журналистов А.Н. Баранова и О.М. Жирнова в газете «Казанский телеграф», которая обычно выступала с консервативных позиций, было напечатано опровержение материала, опубликованного в «Волжском вестнике», а также частичная стенограмма судебных заседаний, сделанная Жирновым¹⁴. Статьи, подобные этим, вызвали активный отклик со стороны читателей и тем самым открыли полемику, которая проникла в самую суть представлений русских о самих себе и поставила под вопрос саму сущность их империи.

В своей апелляции по делу, поданной в Правительствующий сенат, Дрягин заявлял, что в ходе следствия и судебного процесса были нарушены многочисленные законодательные нормы и юридические требования. Судья продемонстрировал явное предубеждение в пользу обвинения, периодически прерывая и запугивая защитника, когда тот обращался к присяжным, и отказав защите в праве вызова свидетелей. Более того, суд не потребовал доказать, что у вотяков существует практика человеческих жертвоприношений, и нарушил закон, приняв к рассмотрению показания, основанные только на необоснованных слухах. Такие нарушения, намекал Дрягин, имели целью скрыть упущения местных властей в ходе расследования преступления и искажение фактов со стороны прокурора. Полиция выбросила улику, показывавшую, что следы крови вели от тела не в Мултан, а в русскую деревню Анык. Существовали и разногласия по вопросу о том, в какой деревне ночевал Матюнин накануне своей гибели. Показания Марфы Головизниной о том, что она видела труп дважды в разные дни, наводили на мысль, что труп переместили и переодели в промежуток между этими днями. Тело почти целый месяц хранилось в ожидании вскрытия. Только после этого кто-то заметил, что легкие и сердце отсутствуют, и это противоречило заявлению Раевского о том, что органы отсутствовали уж при обнаружении тела. Другие вещественные доказательства не

были собраны в течение нескольких месяцев со времени убийства, и место, где было найдено тело, не было изучено с соблюдением должных процедур вплоть до следующей зимы, когда его покрыл снег¹⁵.

В мае 1895 года Сенат аннулировал приговор и потребовал повторного рассмотрения дела в другом городе с участием других судей и присяжных. Перечисляя многочисленные нарушения Судебных уставов, допущенные судебным следователем, прокурором, товарищем прокурора и самим Сарапульским окружным судом, Сенат специально оговорил, чтобы при повторном слушании дела было исключено использование необоснованных слухов о преступлении и о религиозных верованиях вотяков и чтобы вместо того в суде были заслушаны консультации и показания экспертов как в сфере этнографии, так и медицины¹⁶.

Некоторые периодические издания одобрили действия Сената. В статье, опубликованной в газете «Вятский край», говорилось, что по смыслу сенатского распоряжения следственная процедура представляется вопиющим подлогом¹⁷. Народнический толстый журнал «Русское богатство» хотя и не использовал столь резких выражений, но в своей редакционной статье писал: «Будем надеяться, что сама наука подаст голос... Наука имеет некоторые данные и могла бы, вероятно, дать более достоверную картину и жертвоприношения, и других суеверных идей и обрядов»¹⁸. Наука вскоре действительно подала голос или, скорее, ввязалась в драку. «Волжский вестник», выражая уверенность, что вердикт был обоснованным, ссылаясь на консультации с профессором Казанского университета И.Н. Смирновым, а также на его книгу «Вотяки»¹⁹. Вскоре точка зрения Смирнова оказалась центральной для рассматриваемого дела.

СМИРНОВ, ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И «ПЕРЕЖИТКИ»

Смирнов заинтересовался темой человеческих жертвоприношений еще до Мултанского дела, и, возможно, его увлеченность этой темой даже сыграла определенную роль в появлении самого дела. В публичных лекциях и опубликованных работах он умело использовал сенсационный характер темы, чтобы привлечь к этнографии интерес казанского среднего класса. Более того, его основной пример для подражания в области антропологии, Э.Б. Тайлор, обсуждал тему человеческих жертвоприношений со всеми подробностями в работе «Первобытная культура» при раскрытии своей концепции «пережитков» (survivals) и в своем обзоре эволюции религиозных верований.

Тайлор определял «пережитки» как «те обряды, обычаи, воззрения и пр., которые силой привычки были перенесены в новое состояние общества, отличное от того, которому они были свойственны, и остаются, таким образом, в виде доказательства или примеров прежнего состояния культуры, из которого развилось новейшее»²⁰. Кажущаяся бессмысленность пережитков, отсутствие у них современной функциональной необходимости, согласно Тайлору, позволяет этнографу идентифицировать их как точки проникновения в прошедшие стадии развития культуры. Другое средство, которое Тайлор использовал для реконструкции более ранних стадий истории культуры, было известно в XIX веке как «сравнительный метод». Идея состояла просто в том, что синхронистическое сравнение культур, стоящих на различных стадиях эволюции, представляет собой способ выявить более или менее универсальные стадии этого процесса. Более цивилизованные народы, как верил Тайлор, могут увидеть, как жили и что испытывали их предки, глядя на современных «дикарей» или «первобытных людей»²¹.

Чтобы проиллюстрировать эту концепцию, Тайлор анализировал «обряд, требующий при закладке здания человеческой жертвы». Цитируя различные европейские легенды, он утверждал, что оно практиковалось в далеком прошлом как способ обеспечить постройке покровительство богов. Отдельные привычки и суеверия XIX века выражали память о жертвоприношении: паломничество к местам древних жертвоприношений, замена человеческой жертвы при закладке фундамента пустым гробом или жертвенным животным, поверье, что закладка фундамента вызовет смерть прохожего. Это были конечные продукты той прогрессивной эволюции, которую Тайлор назвал «жертвенным замещением», в ходе которой человеческая жертва постепенно замещалась менее ценными, менее жестокими жертвоприношениями. Необходимое убийство члена семьи идолопоклонника могло быть заменено убийством преступника, пленного врага или даже захоронением чучела. Другим вариантом замены могли быть «ритуальные увечья» — отсечение человеческих волос, пальца, собирание капель крови или принесение в жертву животного. Жертвоприношение животных могло заменяться принесением в жертву изображений животных или небольшого количества еды и питья. Смысл жертвоприношений, согласно Тайлору, также эволюционирует от «существенной ценности» (удовлетворение потребности божества в человеческой плоти для поддержания существования божества) к «почитанию» (символическому жесту, требуемому божеством) или даже к «отречению» (жертвоприно-

шению, необходимому для умиротворения совести дарителя, но не для удовлетворения божества). Как и в случае с жертвоприношением при закладке фундамента, поздние, чисто символические формы, как и живучие суеверия, представляют собой пережитки настоящих жертв. Человеческое жертвоприношение, как утверждал Тайлор, в Европе полностью свелось к пережиткам, но в отдельных частях Африки и Азии оно, возможно, все еще практиковалось в реальности²².

Начиная с 1889 года Смирнов читал публичные лекции, посвященные феномену человеческого жертвоприношения. Одну из них — под названием «Следы человеческих приношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов» — он начинал с упоминания человеческих фигур на фасаде магазина «Александровский пассаж» в Казани, как бы поддерживающих сооружение, и затем прослеживал происхождение подобной архитектурной традиции, возводя ее к древним жертвоприношениям, совершавшимся при закладке фундамента. Далее он представил слушателям предложенный Тайлором закон пережитков: даже после того, как «исчезают причины, которые побуждали практиковать данный обычай», «народная память хранит в легендах и преданиях воспоминание о временах, когда он практиковался во всей полноте»²³.

Обращаясь же к русской этнографии, Смирнов в своих работах привел целый ряд пережитков человеческих жертвоприношений в культуре финских народов Поволжья. Так, по имевшимся на тот момент данным, некоторые вотяки вешали кукол на кладбищенских деревьях. Начало ледохода весной иногда отмечалось обрядом, участники которого изображали, что бросают в воду юную девушку. Представители еще одного поволжского народа, согласно Смирнову, по-прежнему нередко читали молитву, в которой упоминалось умерщвление детей. В черемисской сказке бог грозился съесть человеческого ребенка, в мордовском предании река Волга (которая считалась божеством природы) требовала от героя принести в жертву его родителей²⁴.

Смирнов объяснил происхождение человеческих жертвоприношений, соединяя две идеи, почерпнутые из прочитанных книг по антропологии. Первой из этих идей был рационалистический взгляд Тайлора на примитивную религию или анимизм. По мнению Смирнова, в системе верований финских народов, как во всех примитивных религиях, боги имели антропоморфный характер: это были существа из плоти и крови, имевшие человеческие эмоции и нуждавшиеся в таких же средствах к существованию, как люди. Во-вторых, Смирнов полагал, что «все народы пережили период людоедства (антропофагии)».



И.Н. Смирнов, профессор истории Казанского университета и автор работ по этнографии финно-угорских народов Поволжья. Публикуется с разрешения БЛКУ

(«Если бы у нас не было других свидетельств, — утверждал он, — одного этого положения современной антропологии было бы достаточно для того, чтобы предположить у Приволжских финнов период людоедства».) Таким образом, если первобытные финны съели человеческую плоть, а их боги походили на них самих, то этих богов вполне могли «кормить» людьми. Смирнов добавлял: «Факт человеческих жертвоприношений теперь вполне понятен; приволжские инородцы угощали богов тем, что считали лакомым блюдом для себя»²⁵.

Несмотря на то что Смирнов излагал столь мрачный взгляд на прошлое края для возбуждения интереса в слушателях, он вовсе не говорил о том, что финские народы Поволжья по-прежнему практиковали человеческие жертвоприношения. «Вы не будете приходить в отчаяние и складывать бессильно руки в виду разгула эгоистических стремлений [сегодняшнего времени], когда будете помнить, какое прошлое за плечами у окружающего общества, сколько страшных сил нужно было побороть для того, чтобы поднять над жизнью знамя альтруизма»²⁶. Судя по всему, ученый был уверен, что рассматриваемый обычай давно исчез и мог быть прослежен только по его пережиткам или при помощи сравнительного метода²⁷.

Впрочем, в книге «Вотяки» (1890) сообщения Смирнова становятся довольно двусмысленными. В этой работе уверенно прославлялось поступательное движение вотяков к превращению в русских: «Вотяки находятся на пути слияния с русским народом. Не пройдет, может быть,

столетия до тех пор, пока последний вотяк делается русским». В отдельных случаях ученый видел еще более быстрый прогресс — так, применительно к одной из местностей он предсказывал, что «пройдет два-три десятилетия, и о существовании вотяков в [церковном] приходе останется смутное воспоминание». Таким образом, непохоже, что Смирнов считал, будто вотяки по-прежнему приносят людей в жертву. Тем не менее в этой книге Смирнов небрежно завуалировал различие между прошлым и настоящим. Так, лекция, прочитанная им в 1889 году, подверглась довольно резкой критике со стороны одного скептически настроенного рецензента. В своем ревностном желании доказать, что вотяки действительно практиковали когда-то ритуальные убийства, Смирнов использовал некоторые этнографические источники, восходившие к совсем недавнему времени, 1840—1880-м годам, и позволявшие предположить, что жертвоприношения совершались и в XIX веке. Так, Александра Фукс, жена известного университетского профессора, в 1844 году писала о том, что вотяки в былые времена приносили в жертву предкам старейшего человека в деревне. Автор по фамилии Максимов повторил утверждение Фукс в 1855 году, что Смирнов посчитал дополнительным подтверждением своей точки зрения. В анонимной статье, опубликованной в 1861 году в «Вятских губернских ведомостях», упоминалось о том, что вотяки периодически должны приносить в жертву человека с определенным цветом волос. Е.Т. Соловьев, участник IV археологического съезда, проходившего в Казани в 1877 году, сообщал о том, что вотяки время от времени приносили в жертву представителей враждебных народностей, однако его доклад был довольно скептически встречен другими специалистами по финским народам, присутствовавшими на съезде. Наконец, в своей книге, вышедшей в 1887 году, этнограф Г.В. Верещагин ссылаясь на рассказы о вотяцких человеческих жертвоприношениях, однако при этом именовал их небылицами и говорил о том, что если бы подобные зверства действительно имели место, то они рано или поздно должны были бы привлечь внимание общественности²⁸. Несмотря на ненадежность или сомнительность всех перечисленных источников, Смирнов использовал их для доказательства своей точки зрения.

Кроме того, в своей книге Смирнов воспроизвел слух, о котором он узнал во время своей экспедиции по вотяцким деревням: «В Бирском уезде нас прямо спрашивали, правда ли, что вятские вотяки жертвуют богам людей, и затем сообщали, что среди бирских вотяков упорно держится такое убеждение и они знают или знавали будто бы людей,

которым удалось с незначительными повреждениями урвать от вотяков [и] которые были обречены на жертву»²⁹. При этом ученый не упомянул, кем были его информаторы — русскими или вотяками, но, несмотря на это, счел рассматриваемый слух убедительным доказательством сохранения человеческих жертвоприношений. Несмотря на противоположные утверждения, Смирнов на самом деле исподволь внушал своим читателям мысль о том, что исчезновение рассматриваемой практики в религии вотяков могло быть еще не совсем полным.

Путаница, допущенная Смирновым, касалась не просто одного из аспектов вотяцкой культуры; скорее она пронизывала все его понимание антропологии в целом, ее методов и ее научных заключений. В следующей своей книге, «Пермяки» (1891), он рассматривал вопрос о сосуществовании у этого народа в настоящее время христианских свадебных обрядов со свободной внебрачной половой жизнью, включая инцест, оргии и внебрачные рождения. Это поведение он отождествлял с тем, что эволюционисты называли «первобытными» половыми отношениями, и говорил о них как об «обломке» или «переживании» дохристианской эпохи³⁰. Однако, согласно Тайлору, упоминание о пережитках должно было относиться к элементам культуры, которые в настоящие дни больше не имеют какого-либо смысла или отношения к практике, тогда как те явления, к которым это определение относил Смирнов, очевидно, были вполне реальными.

По всей вероятности, проблема была связана с тем, что в выполненном Д.А. Коропчевским переводе 1872 года труда Тайлора «Первобытная культура» (он был пересдан в 1896 году), понятие «survival» переводилось не словом «пережиток» — общепринятым сегодня термином, — а словом «переживание». (Слово «пережиток» применительно к антропологической концепции Тайлора, кажется, начало употребляться именно во время Мултанского дела, но только в советском переводе «Первобытной культуры» 1939 года оно заменило «переживание»³¹.) «Переживание» могло не передавать того значения «survival», которое имелось в виду у Тайлора, — архаичный остаток некоего существовавшего в прошлом целого. Тем не менее Смирнов в своих работах для передачи концепции Тайлора использовал как взаимозаменимые и «переживание», и слова «обломок», «остаток», более созвучные «пережитку». В «Пермяках» он называл промискуитет у пермяков «обломком» прошлого, но одновременно характеризовал его как «переживание» первобытных отношений, создавая впечатление, что он не столько потерял свой смысл и функциональную необходимость, сколь-

ко сохранил их. Учитывая, что Смирнов передавал концепцию Тайлора двумя столь различными терминами, имеющими противоположный смысл, нетрудно увидеть, как он смешивал «пережитки» человеческих жертвоприношений с представлением о том, что такая практика до сих пор имеет место.

Ответственность за это искажение, однако, несут не только Коропчевский и Смирнов, но и сам Тайлор. В каком-то смысле английский антрополог тоже заслуживает упрека за допущенную им путаницу с метафорами. Выбрав археологию в качестве модели для обрисовки схемы человеческой эволюции, он искал аналог тем кусочкам древней керамики или окаменелым организмам, которые помогают археологам реконструировать историю. Он пришел к выводу, что осколочные, мертвые, отвердевшие аспекты нематериальной культуры, обнаруживаемые в современном обществе, могут играть подобную роль. Но в то же самое время Тайлор был склонен использовать для описания культурных перемен биологические метафоры, поскольку артефакты, интересовавшие его, не были погребены в земле, но нским образом все еще присутствовали в человеческой жизни — отсюда выбор им термина «survivals». Ни одну из этих аналогий нельзя назвать полностью приемлемой, и они, кроме того, противоречат друг другу — сам по себе термин означает сохранение жизнеспособности, в то время как подразумеваемым критерием, по которому можно идентифицировать «пережиток», является нефункциональность³². Даже предложенное самим Тайлором разъяснение смысла термина «survivals» в «Первобытной культуре» до известной степени страдает отмеченной двусмысленностью³³.

Если Смирнов занимал неопределенную позицию по вопросу о сохранении или прекращении человеческих жертвоприношений в религиозной практике вотяков, то обвинения по Мултанскому делу нарушили равновесие. После изучения последующих этапов рассмотрения дела мы увидим, что Смирнова (и многих других) заставляла колебаться не только неопределенность в научном плане, но также и двусмысленность преобладавших у русских представлений о своей империи и ее народах.

ЭТНОГРАФЫ НА СВИДЕТЕЛЬСКОЙ ТРИБУНЕ

Повторное рассмотрение дела проходило с 29 сентября по 1 октября 1895 года в Елабуге, небольшом городе Вятской губернии. В проце-

дурном отношении оно едва ли было более справедливым, чем первое рассмотрение. Использовалось то же самое обвинительное заключение, в котором без изменений приводились те же смутные слухи о существовании человеческих жертвоприношений. На слушании, вопреки закону, председательствовал тот же самый судья. Позволив прокурору вызвать двух новых свидетелей, он в то же время вновь отверг все требования защиты пригласить свидетелей — включая трех человек, оправданных при первом рассмотрении дела, которым по закону должны были предоставить право дать свидетельские показания³⁴. В соответствии с инструкциями Сената суд разрешил дать свидетельские показания этнографам-«экспертам». Обвинение пригласило Смирнова, а защита вызвала Григория Верещагина, обрусевшего вотяка, учителя и этнографа (чьи сомнения относительно человеческих жертвоприношений Смирнов приводил в своей монографии)³⁵.

Большинство свидетелей обвинения были теми самими деревенскими жителями, которые давали показания на суде в Сарапуле, в то время как защите было отказано вызвать соответствующих свидетелей, которые могли представить противоположную точку зрения³⁶. Но рассмотрение дела принесло обвинению некоторые приводящие в замешательство открытия. Стоя на свидетельской трибуне, два свидетеля-вотяка, которые в 1893 году в деталях рассказывали полиции о принесении Матюнина в жертву, внезапно отказались от своих прежних показаний, заявив, что они дали их под пыткой, которой их подверг полицейский чиновник, посланный Раевским в Мултан из другого уезда после того, как предыдущие следователи не смогли найти неопровержимых улик против обвиняемых³⁷. Доктор, который проводил вскрытие тела Матюнина и который прежде говорил о наличии доказательств того, что Матюнин был еще живым повешен вниз головой, чтобы его кровь могла вытечь наружу, также отказался от своих показаний. Теперь он утверждал, что сделал предыдущее заявление под влиянием предварительного заключения следователя: в действительности кровь могла вытечь уже после смерти и пятна на животе могли быть не следами проколов, а сыпью.

Этнографы давали свидетельские показания последними. Смирнов настаивал, что представленным в обвинительном акте описанием состояния тела Матюнина «рисует» полная картина жертвоприношения». Профессор был озадачен некоторыми деталями сценария обвинения, которые отклонялись от того, что он знал о вотяцких жертвоприношениях. Будучи подвергнут перекрестному допросу, он тем

не менее намекнул, что эти противоречия могут быть объяснены «компромиссом, допускаемым под давлением обстоятельств». Раевский признал это необходимой лазейкой для обвинения³⁸.

Смирнов также использовал теоретические аргументы в поддержку того, что вотяки практикуют человеческие жертвоприношения:

В литературе, начиная с 50-го года, есть указания на то, что такие жертвы приносились вотяками. То, что говорит литература, может, конечно, возбудить сомнение, так как указания ее крайне неточны, и я обязан поэтому подтвердить сказанное. У нас в науке существует прием, по которому если имеется неясность по отношению к какой-нибудь стороне изучаемого быта, то мы обращаемся к быту родственных народов и чертами этого быта дополняем недостающее. В этом и состоит так называемый сравнительный метод изучения. Этим приемом мы находим то, чего не хватает нам в литературе о вотяках, — а именно, что боги требуют человеческих жертв³⁹.

Следуя этой логике, которая в реальности не является сравнительным методом, Смирнов кратко изложил черемисскую народную сказку, в которой больная жена обманом вынуждает мужа принести в жертву собственного сына (пасынка жены), убеждая его, что это необходимо для ее излечения. Также, чтобы продемонстрировать, что вотяцкие божества являются каннибалами, Смирнов упомянул различные вотяцкие поверья о том, как божества похищали людей, чтобы их съесть. Другой тип легенд, о героях, поедающих сердце или другие части тела поверженного врага, чтобы приобрести определенные черты характера, как свидетельствовал он, существуют «у всех первобытных народов, не чуждо и европейцам, например, германцам, а также встречается у эггов (и распространено даже у средневековых христиан)». На этом основании Смирнов заключил: «Я мог бы значительно продолжить эти примеры, но это может показаться лишним, а мое положение и без того достаточно доказано»⁴⁰.

Верещагин, свидетель-этнограф со стороны защиты, был скромнее Смирнова как в своей научной деятельности, так и в манере держаться. Как и Смирнов, он полагал, что период каннибализма был в истории вотяков, и отмечал традиции одной местности, которые могли быть расценены как пережитки существовавших в прошлом человеческих жертвоприношений⁴¹. Но, поскольку он не любил обобщений и основывался только на собственных наблюдениях, сделанных в опре-

деленных местностях, он не смог убедительно опровергнуть Смирнова. Он скромно заявил: «О малмыжских вотяках не знаю, но вообще вотяцкие боги не требуют человеческой жертвы». Свидетельские показания Верещагина заняли всего несколько минут и прошли почти незамеченными⁴². После того как прокурор в своем финальном заявлении неискренно попытался преуменьшить зависимость своей позиции от показаний Смирнова и судья произнес весьма невразумительное напутствие присяжным об основаниях, на которых должно быть принято их решение, присяжные вынесли столь же невразумительный вердикт: семь обвиняемых были признаны виновными в убийстве Матюнина, но «без заранее обдуманного намерения»⁴³. Суд приговорил четырех из них к десяти годам каторжных работ, двух — к восьми годам и одного — к ссылке в Сибирь⁴⁴.

Перед повторным слушанием дела вятские журналисты Баранов и Жирнов, убежденные в невинности вотяков, собрали материалы по делу и отыскивали популярную фигуру, которая могла бы привлечь к нему больший интерес публики. В августе 1895 года они вступили в контакт с В.Г. Короленко, писателем-народником, который был известен своими рассказами, написанными в сибирской ссылке. Короленко немедленно согласился предоставить им свою поддержку; он направил прошение в суд с просьбой позволить ему выступить на стороне защиты в Елабуге, но его просьба была отклонена. В качестве альтернативной стратегии Короленко, Баранов и юрист В.И. Суходоев решили собрать подробный отчет о процессе, чтобы облегчить последующее обсуждение дела в случае второго обвинительного приговора. «Почти стенографическая запись», которую они сделали, была опубликована вначале в московской газете «Русские ведомости», затем в губернских газетах и, наконец, отдельной книгой⁴⁵.

Короленко также начал публиковать свои собственные комментарии к делу. Эти статьи, как вспоминал Баранов в своих мемуарах, «как камень, брошенный в стоячее болото, заставили встрепенуться всю печать»⁴⁶. В первой статье, опубликованной рядом с отчетом процесса, Короленко призвал, чтобы злоупотребления, обнаруженные Сенатом, были исправлены, поскольку «приговор по этому делу будет приговором не над обвиняемыми только вотяками, но и над школой с. Мултана, и над священником, 40 лет уже проповедующим в этом храме... и над всей нашей культурной миссией среди инородцев!» Он призывал: «Обращаемся за помощью ко всей русской прессе. Пусть юристы оценят вероятность улик, пусть врачи и этнографы разберут

изумительную экспертизу, послужившую к обвинению вотяков в каннибализме... Света, как можно больше света на это темное дело, иначе навсегда над ним нависнет страшное сомнение в том, где искать истинных жертв человеческого жертвоприношения!»⁴⁷

Короленко приехал в Мултан, чтобы поговорить с вотяками об их обычаях и религиозных верованиях. На страницах «Русского богатства», редактором которого он недавно стал, он опубликовал развернутый критический выпад против Смирнова, отрицая достаточность показаний профессора для доказательства факта совершения человеческого жертвоприношения. Дело, как заявлял он, «предполагает не переживание только, а настоящий культ, еще живой и общий всей вотской народности». Путаница между этими двумя смысловыми оттенками, которую с легкостью допускал Смирнов, по мнению Короленко, принижала серьезность предполагаемого преступления. «Нет, нельзя закрывать глаза на весь ужас этого явления [человеческого жертвоприношения], если оно существует, нельзя сравнивать его ни с какими суевериями! Суеверия вы найдете еще во всех слоях общества; каннибализм отодвинулся от нас на тысячелетия»⁴⁸.

Короленко доказывал, что Смирнов неверно интерпретировал черемисскую народную сказку, ставшую центральным пунктом его свидетельских показаний. Эта история выставляет на смех человека, который принес в жертву своего сына. Он не соблюдал нормальных религиозных ритуалов своего народа, но был убежден своей женой, что такое жертвоприношение необходимо для ее выздоровления. Таким образом, доказывал Короленко, сказка в действительности является свидетельством того, что человеческое жертвоприношение у черемисов вышло из употребления. Вотяки, настаивал он, были искренними христианами, даже если в чем-то и невежественными. Хотя они все еще поклонялись своим родным богам, они прекратили признавать наиболее могущественных из них, за исключением высшего божества Инмара, который не принимал кровавых жертвоприношений и которого этнографы считали воплощением христианских представлений о Боге⁴⁹. Если убийство Матюнина каким-либо образом казалось преследующим ритуальные цели, заключал он, то это произошло потому, что кто-то изуродовал труп, пытаясь симулировать человеческое жертвоприношение и опорочить вотяков.

Будучи народником, Короленко чувствовал, что в доверчивости как официальных кругов, так и общественности в отношении предполагаемого человеческого жертвоприношения отражается презрение не

только к маргинальной этнической группе, но также ко всей массе русского крестьянства⁵⁰. В своих интервью и очерках об этом деле Короленко настойчиво повторял, что если и возможно поверить во всё еще существующие человеческие жертвоприношения у сибирских народов, живущих далеко от русских и порознь с ними, — таких, как чукчи, — то эти жертвоприношения немыслимы среди народа, который столетиями жил бок о бок с «чисто русскими общинами» и сам достиг сельскохозяйственной стадии существования. В Старом Мултане, постоянно подчеркивал Короленко, православная церковь существовала вот уже пятьдесят лет, а русская школа — тридцать лет. Но даже если деятельность русских школ и миссионеров оказалась безуспешной, само по себе присутствие русских должно было оказать заметное цивилизующее воздействие на вотяков⁵¹. В сущности, Короленко разделял эволюционистскую веру в неизбежный прогресс, совершающийся по универсальному сценарию. Что удивительно — писатель считал, что работы самого Смирнова по русификации финских «инородцев» вполне могут служить задаче отстаивания этого оптимистического мировоззрения перед лицом ничной позиции, которую ученый занял в Мултанском деле.

Несколько человек, которые сами охарактеризовали себя как этнографов и экспертов по вотякам, также опубликовали критические выступления против позиции, занятой Смирновым, его логики и методологии. Иркутский политический ссыльный и этнограф Д.А. Клеменц задался вопросом, почему казанский профессор предположил, что темы из народных сказок, которые он цитировал, являются специфически черемисскими (не говоря уж об их отношении к вотякам): ученым уже тогда было известно, что различные народы интенсивно перенимают друг у друга темы для фольклорной литературы. Поскольку многие сюжеты русских сказок, например, имели азиатское происхождение, этнограф отмечал, что без широких исследований «никак нельзя утверждать ни про один сюжет — местный ли он, оригинальный или заимствованный». Клеменц тем самым поставил под сомнение представление о том, что сказки, каким бы ни было их происхождение, могут многое рассказать о прошлом или настоящем. «А перенять сюжет еще не значит усвоить и возвести в культ все верования и обряды, о которых в данном сказании идет речь», — писал он. Клеменц дистанцировался от того преувеличенного представления о возможности применения в этом деле этнографических знаний, которое было присуще Смирнову: «Дело шло не о создании гипотезы, подлежащей проверке, а о решении судьбы живых людей!»⁵²

Но Клеменц не мог разделить ни уверенности Короленко в том, что принципы этнографии достаточны для доказательства невинности обвиняемых, ни его убеждения в том, что вотяки стоят приблизительно на том же уровне культурного развития, что и русские. Он симпатизировал «понятному во всяком чутком человеке страху за русскую культуру, страху перед перспективой признания каннибализма среди народа, уже сотни лет живущего между русскими». Но даже и без каннибализма или человеческих жертвоприношений, настаивал Клеменц, культурный уровень «инородцев» не представлял собой предмета для гордости; «языческое мирозерцание» вотяков было все еще весьма могущественным, потому что русское культурное влияние на них было столь слабым. «Плохо еще мы знаем наших инородцев, плохо относимся к ним — вот почему и культура к ним прививается так медленно. Наше незнание и неумение сказывается даже и там, где мы подходили к ним с добрыми намерениями»⁵³. При этом Клеменц, по крайней мере, соглашался с Короленко в том, что рассматриваемое дело могло стать источником позора для русских, даже если и по несколько другой причине.

П.Н. Луппов, чиновник Святейшего синода по школьному делу, выступал перед Русским географическим обществом и опубликовал несколько газетных статей в защиту вотяков, используя примерно такую же логику, что и Короленко. Архивные разыскания Луппова выявили существенное количество деревень со смешанным русско-вотяцким населением, а также смешанных браков между русскими и вотяками с 1830-х годов (Луппов отметил, что это наблюдение было сделано и в монографии Смирнова). Он воспринимал это как доказательство того, что вотяки оставили позади ту стадию развития, на которой могли бы практиковаться человеческие жертвоприношения. Исследование Луппова также не выявило ни одного официального упоминания о вотяцких ритуалах человеческих жертвоприношений⁵⁴. Московский этнограф П.М. Богаевский опубликовал целую книгу с критикой показаний Смирнова на суде, выявив ошибки профессора в использовании фольклорных данных и в его утверждениях, что вотяки могли допустить отступления от своего обычного порядка ритуальных жертвоприношений при заклинании Матюнина⁵⁵.

В.М. Михайловский, лектор Московского университета, должностное лицо московского Общества любителей естествознания и автор книги о шаманизме, утверждал, что Смирнова завела в тупик его приверженность европейским теориям и проявившееся в его работах

стремление к «литературному блеску» в ущерб эмпирическим данным. В действительности, писал он, Смирнов смог достичь лишь неглубоких знаний из первых рук, поскольку его знание финно-угорских языков в лучшем случае было посредственным⁵⁶. Другой этнограф, С.К. Кузнецов, тоже доказывал, что знакомство Смирнова с вотяцкими ритуалами жертвоприношений было лишь поверхностным. Кузнецов, в прошлом секретарь Общества археологии, этнографии и истории при Казанском университете, а на рассматриваемый момент — библиотекарь Томского университета, родился и вырос недалеко от Мултана и глубоко изучил вотяцкие жертвоприношения, ухитрившись даже увидеть некоторые из самых тайных ритуалов⁵⁷. В своей речи перед Томским обществом естествоиспытателей и врачей Кузнецов осудил неспособность Смирнова отделить прошлое вотяков от их настоящего. Даже в далеком Томске, вспоминал позже Кузнецов, эмоции по отношению к этому делу были столь взвинчены, что позиция, занятая им, вызвала его ссору с В.М. Флоринским, попечителем Томского учебного округа, который столь ревностно верил в виновность вотяков, что каждый раз говорил об этом деле «с пеной у рта»⁵⁸.

К весне 1896 года мнение прессы явно склонилось в сторону защиты мултанских вотяков. Гипотеза Короленко о том, что тело Матюнина было обезображено ради грубой имитации жертвоприношения, приобрела мощную поддержку, в том числе со стороны экспертов-медиков⁵⁹. Среди этнографов России Смирнов оказался практически единственным, кто публично поддержал сторону обвинения и настаивал на существовании у вотяков человеческих жертвоприношений в настоящее время.

Ответы ученого на различные выпады и обвинения в его адрес только глубже выявляли противоречия в его собственных воззрениях. Короленко, заявлял Смирнов, «находит, что [вотские] духи слишком мелки для того, чтобы им приносились в настоящее время такие жертвы, но сущность дела заключается в том, что они антропофаги; стало быть, боги вотские человеческой жертвы требовать могут и такие жертвы не противны их природе». Кроме того, Смирнов утверждал, что «неизвестно от кого исходящие слухи», каковыми по юридической квалификации могут быть названы данные литературы о вотяках», вполне согласовывались «с историческими свидетельствами о финских племенах вообще... с природой вотских богов, насколько она обнаруживается пред нами в произведениях вотского народного творчества... [и] с теми указаниями на человеческие жертвоприношения, которые встречаются в вотском эпосе и эпосе родственных черемис...»⁶⁰ Други-

ми словами, Смирнов намекал на то, что спекуляции, касающиеся современной системы верований вотяков, были неуместны, поскольку в целом «природа» или «сущность» их богов якобы являлась не исторически изменчивой, но вневременной и могла быть открыта путем сбора информации, относящейся к различным эпохам.

Как бы то ни было, Смирнов отрицал, что обвинение в значительной степени основывалось на его свидетельствах: «Пусть вся экспертиза — и медицинская и этнографическая — сплошная нелепость, но ведь не одна же она легла в основание приговора присяжных: приговор этот целиком, вернее всего, продиктован обстоятельствами дела, которые встречаются в свидетельских показаниях». Профессор отвергал утверждения Короленко о том, что обстоятельства дела и свидетельские показания были сфальсифицированы для того, чтобы защитить настоящих убийц, и, судя по всему, предполагал, что защита должна доказать невиновность обвиняемых. По поводу выдвинутой Короленко гипотезы о том, что тело Матюнина было изуродовано для имитации жертвоприношения, Смирнов заключил: «Для семерых мултанцев такая постановка дела, без сомнения, выгодна, и их частное дело, если г. Короленко докажет свое положение, будет, без сомнения, выиграно, но вотяки вообще, вотский культурный тип, русский культурный тип — изъятые им одновременно под защиту, от этого окажутся не в авантаже: симулируется лишь то, что имеет место в действительности»⁶¹.

Если Смирнов когда-либо действительно разделял принципиальные догмы эволюционизма, то теперь он отверг их. Вопреки предложенной Тайлором эгалитарной доктрине универсального эволюционного пути, он, очевидно, полагал, что общества, стоящие на разных ступенях эволюционной лестницы, различаются не только по историческим условиям своего существования, но и по самой своей сути. На этом основании создавалось впечатление, что прошлое вотяков было *более* примитивным, чем прошлое других народов, таких как русские, и учному не приходило в голову возлагать на русских ответственность за их фольклор, как он делал в случае с финскими народами Поволжья. По существу, Смирнов искажил эволюционистские методы таким образом, что любой народ, который он по сохранившимся «пережиткам» идентифицировал как ближе стоящий к своим первобытным истокам, чем другой народ, мог быть охарактеризован как «первобытный» в абсолютном смысле.

Дрягин вторично подал апелляцию по делу, не только детально описывая различные процедурные нарушения, которые сохранились с

первого слушания дела или появились при втором, но также оспорив достоверность ссылок на этнографические данные о вотяцких человеческих жертвоприношениях, которые цитировал Смирнов⁶². 22 декабря 1895 года перед огромной толпой Сенат аннулировал второй приговор и направил дело в Казанский окружной суд на следующее повторное рассмотрение. Для русской юриспруденции это было в высшей степени неслучайное событие. Весьма ярко описал характер рассматриваемого дела сенатор А.Ф. Кони, прославленный юрист и глава уголовно-кассационного департамента Сената:

Судебным расследованием устанавливается здесь не одна лишь виновность тех или иных определенных лиц, фигурирующих в качестве подсудимых, а констатируется известное *бытовое явление*, произносится суд над *целой народностью* или *целым общественным слоем*, и создается *прецедент*, могущий иметь на будущее время значение судебного закрепления виновности той или иной группы населения. Результатом деятельности суда в таких случаях является не только *res judicata*, но историческое свидетельство за или против той или иной морально-бытовой оценки данного уровня культуры — в целой народности или в отдельных ее классах... Основания приговора... должны быть подвергнуты гораздо более строгому испытанию, чем те мотивы и данные, по которым выносятся обвинения в заурядном убийстве⁶³.

Кони намекал на то, что заметную роль в деле сыграли этнографические обобщения, выступившие в качестве замены конкретных доказательств вины вотяков, которые, несмотря на их тщательную фабрикацию, не выглядели убедительно.

Кони также говорил о более широком смысле, который он видел в этом деле, взятом с точки зрения относительного престижа различных этнических групп в России. Сознывая, что русские шовинисты рассматривают осуждение вотяков как победу, Кони высказывал опасения, что с другой точки зрения приговор заставляет поставить вопрос о том, «приняты ли были достаточные и целесообразные меры для выполнения Россией, в течение нескольких столетий владеющей вотским краем, своей христианско-культурной и просветительной миссии»⁶⁴.

Как сообщали, последним замечанием был особенно недоволен К.П. Победоносцев (как обер-прокурор Святейшего синода, он подталкивал церковь к более агрессивным миссионерским действиям в отношении народов нехристианских вероисповеданий)⁶⁵. Министр юстиции

И.В. Муравьев считал, что Кони слишком резко осудил оплошности Сарапульского суда. По мнению некоторых историков, Победоносцев, Муравьев и, возможно, другие петербургские сановники вмешивались в ход дела, чтобы предотвратить изменение вердиктов. Они не просто пытались защитить юридическую систему от утраты кредита доверия, они также считали пропаганду против этнических меньшинств политически полезной, а Муравьев еще и опасался, что огласка, которая последует за оправданием обвиняемых, сможет испортить его собственные отношения с императором⁶⁶. В результате всего этого, несмотря на ошеломляющий поворот в общественном мнении, в местных судах все карты вновь были сданы на руки обвинению.

Защита обратилась к Казанскому окружному суду с просьбой заслушать дело в самой Казани, где присяжные, скорее всего, являлись бы более образованными людьми, чем в предыдущих случаях, и были бы в большей степени дистанцированы от провинциальных слухов насчет вотяков. Тем не менее слушание дела началось в городе Мамадыш, на дальнем восточном краю губернии — всего в двадцати пяти милях от Елабуги, где проходил предыдущий процесс. Суд также попросил разрешения позволить Раевскому еще раз представлять обвинение, учитывая (как утверждалось) предшествующие успехи Раевского в сборе следственных материалов, его мастерскую аргументацию и его солидные знания о жизни вотяков. В свете полученных Сепатом сведений о Раевском даже предложенный министром юстиции компромисс, который позволил Раевскому выполнять в окружном суде обязанности товарища прокурора, был весьма примечательным. Суд также поспешил отвергнуть обвинения в несправильных действиях полиции в ходе следствия, с тем чтобы защита на следующем слушании не могла связать их с вопросом о виновности или невиновности вотяков⁶⁷.

Защите разрешено было обратиться к помощи известного петербургского юриста Н.П. Карабчевского, а также В.Г. Короленко. Но все ее просьбы вызвать нового свидетеля-этнографа (Кузнецова взамен Верещагина), новых свидетелей-медиков и некоторых других, кто мог бы опровергнуть важные детали обвинительного акта, были отклонены — даже после того, как Дрягин предложил сам оплатить все связанные с этим расходы. Обвинению же было позволено вызвать десять новых свидетелей⁶⁸. По требованию суда казанским газетам до начала слушаний было запрещено публиковать или перепечатывать статьи, касающиеся дела. В зале суда Дрягину позволили цитировать только источники, не относящиеся к делу напрямую; все, написанное в пользу обвиняемых, было под запретом⁶⁹.

Несмотря на эти процедурные выгоды, ко времени слушания дела (которое проходило с 28 мая по 4 июня 1896 года) пресобладающими были доказательства, подрывавшие позиции обвинения. Даже без подходящих свидетелей защита извлекла всю возможную выгоду из дискредитации обвинения на предшествующем слушании дела и в промежутки времени между слушаниями. Обвинение безрезультатно попыталось представить новые этнографические свидетельства в свою пользу, которые защита с легкостью отвела как не относящиеся к делу⁷⁰. Баранов позднее вспоминал: «Фактическая часть обвинения рушилась как карточный домик»⁷¹.

По ходу этнографической части слушаний стало очевидно, что точка зрения Смирнова лишь окрепла в его баталиях в прессе. Если прежде он делал некоторые оговорки относительно связи между фактами дела и типичным вотяцким человеческим жертвоприношением, то на третьем слушании дела, согласно Баранову, Смирнов «уж не сомневался ни в чем». Он предлагал объяснения любым возможным противоречиям. «Черпая доказательства из обвинительного акта, он [Смирнов] стал доказывать, что все данные обвинения с несомненностью устанавливают, что мултанские вотяки действительно принесли в жертву [Матюнина]». Он был настроен столь решительно, что даже судья был вынужден ему напомнить: «Вы призваны не в качестве обвинителя, а в качестве эксперта, который должен сказать, что ему известно о человеческих жертвоприношениях»⁷².

И вновь этнографические выкладки Верещагина, вызванного защитой, были незыблемыми и неубедительными⁷³. Но к этнографической защите подготовился и Короленко. Говоря об эволюции религиозных верований и цитируя опубликованные работы самого Смирнова, он доказывал, что вотяки проделали заметный путь прогрессивного развития от грубого язычества до христианского единобожия⁷⁴. При этом писатель попросил Смирнова объяснить противоречие между его позицией по данному делу и его же ранее высказанным мнением о том, что человеческие жертвоприношения у вотяков давным-давно прекратились. «Прежде я думал так, — ответил Смирнов, — но из данного процесса я убедился, что человеческие жертвоприношения существуют и ныне»⁷⁵. В своем обращении к присяжным Карабчевский заметил, что материалы дела резко изменили определения, которые Смирнов давал пережиткам или переживаниям. «Из его собственных работ [Смирнова] я почерпнул, что “переживание” — уцелевшая форма, когда дух [обычай] уже отлетел. Это своего рода окаменелые древности или

скелет допотопного мамонта, по которым мы судим о том, что было, но чего уже нет. Теперь в его глазах “переживание” — это своего рода “доисторическая отрыжка”, возникающая реально, заново, во всей своей плоти и крови»⁷⁶.

4 июня Короленко выступил с заключительной речью в поддержку защиты. Признав доказанным, что вотяки некогда практиковали человеческие жертвоприношения, он перешел в атаку, заявив, что, напирая на этот пункт, обвинение «стучится в открытую дверь»: практически каждое человеческое общество некогда практиковало их, включая и русских с их сказкой о людосдке Бабе-Яге⁷⁷. В заключение, чтобы поразить присяжных искренней христианской верой и детской невинностью вотяков, Короленко процитировал вотяцкую молитву на русском языке. Изображение им наивности синкретических анимистически-христианских верований «инородцев», как и весь пафос выступления писателя, судя по всему, должно было напомнить его собственный рассказ о коренном сибиряке, «Сон Макара», опубликованный одиннадцатью годами ранее⁷⁸. «Волнение Влад. Галакт. все росло, — вспоминал Баранов. — Наконец он не мог справиться с ним, — заплакал и вышел из залы. ...Все были захвачены, потрясены». После совещания, продолжавшегося всего пятьдесят минут, присяжные объявили всех семерых подсудимых оправданными, и зал судебных заседаний взорвался ликованием⁷⁹.

ЭПИЛОГ И ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Перипетии Мултанского дела находили отзвук в русском общественном мнении еще долгие годы. В долговременной перспективе два обвинительных приговора, вынесенные подсудимым, возможно, произвели более сильное впечатление, чем их финальное оправдание. Позже, в 1896 году, было сообщено о том, что найдена голова Матюнина и что русский человек сознался в убийстве. Он и его сообщник оклеветали вотяков, потому что село Старый Мултан отказалось принять их после того, как их выгнали из их родной деревни Анык; преступники надеялись получить земельные наделы, которые освободятся, когда вотяков отправят в тюрьму за убийство. Впрочем, эта история осталась по большей части неизвестной, и дело не было вновь открыто⁸⁰. Хотя большинство образованной публики было убеждено, что дело было сфабриковано, в печати продолжали появляться голословные

заявления о виновности мултанских вотяков и всего вотяцкого народа в целом⁸¹. Уже в 1910 году Кузнецов писал, что многие «даже вполне интеллигентные люди» до сих пор «тщательно подкарауливают еще до сих пор всякую возможность обвинить вотяков в человеческих жертвоприношениях»⁸². И действительно, в 1913 году в деле Бейлиса обвинение использовали Мултанское дело, несмотря на его исход, как возмужный прецедент ритуального убийства в современной России⁸³.

Даже в глазах его критиков дело драматическим образом поставило в повестку проблему эффективности усилий по обрусению «инородцев». «Из каких бы источников ни появилась на свет легенда о вотяцком каннибализме, — утверждал иллюстрированный еженедельник «Нива», — несомненно одно: что та тьма, во власти которой находятся вотяки, создает удобную и, пожалуй, правдоподобную *почву* для возникновения таких легенд»⁸⁴. Страх перед человеческими жертвоприношениями у вотяков был отмечен в церковном отчете на съезде миссионеров, состоявшемся в Казани в 1897 году, и архивные данные показывают, что приблизительно на рубеже всков некоторые приходы начали агрессивно подавлять «языческие» традиции среди нерусских прихожан⁸⁵. Советский этнограф, работавший в 1930-х годах, писал, что продолжающие ходить в сельской местности Поволжья слухи о человеческих жертвоприношениях у вотяков даже влияли на ход коллективизации в этом регионе⁸⁶.

Смирнов утратил доверие коллег-этнографов и вскоре оставил изучение финских народов и саму этнографию как таковую, вернувшись к своим первоначальным научным интересам⁸⁷. В стенах правительственных учреждений тем не менее престиж Смирнова рос не по дням, а по часам, и его осыпали наградами и званиями⁸⁸. Он умер в 1904 году в возрасте сорока восьми лет.

Мобилизовав свои силы на выявление ошибок Смирнова и на дискредитацию его понимания теории, русские этнографы смогли спасти свою честь и престиж в глазах либеральной общественности. Они делали это не как профессиональная группа, поскольку этнография еще не была определена в таких терминах. Некоторые этнографы, используя свои детальные знания вотяцких верований и ритуалов, напрямую оспаривали достоверность свидетельских показаний и тем самым — достоверность реконструированного обвинением сценария убийства. Некоторые из тех, кто сыграл ключевую роль в опровержении этнографических воззрений Смирнова, такие как Короленко и Баранов, не были специалистами по этнографии вотяков, но были способны с по-

мощью здравого смысла разоблачить злоупотребления этнографической экспертизой, допущенные обвинением. Временами они признавали, что место этнографии в зале суда (если ей вообще там место) должно быть весьма ограниченным.

Поскольку мы не знаем точно, какие именно доказательства или аргументы в этом деле сыграли решающую роль и определили его ход, и поскольку мы к тому же интересуемся не только юридическим исходом дела, но также и различными его интерпретациями, ни одно мнение о «сущности» дела не будет достаточным. С одной точки зрения, это была напряженная борьба между субъективным прелюбждением и объективными доказательствами, между коррупцией и справедливостью в юридических процедурах. Но это было также состязание между *различными* субъективными верованиями и предубеждениями. Поскольку доступные источники по делу достаточно убедительно показывают, что жители Старого Мултана не убивали Матюнина и что два вынесенных им обвинительных приговора были судебными ошибками, легко упустить из виду, в каких именно аспектах защитники вотяков не меньше, чем их обвинители, полагались на тенденциозные верования и совершали логические сальто-мортале.

Обе стороны в этом деле, хотя и в неравной степени, злоупотребляли авторитетом этнографической науки, преувеличивая ее возможность доказать или опровергнуть обвинения, выдвинутые против вотяков. Смирнов утверждал, что пережитки обычая в фольклоре являются неопровержимым доказательством продолжения объективного существования этого обычая, пренебрегая тем, что даже это еще не давало логических оснований для решения настоящего дела. Возможно, именно из-за впечатляющих полномочий Смирнова и авторитарного стиля его поведения в суде защита не имела иного шанса, кроме как использовать силу науки на свой лад, предполагая, что должная интерпретация эволюционизма докажет, что вотяки *не могли* совершить человеческого жертвоприношения⁸⁹. Вероятность того, что эта логика была скорее тактическим выбором защиты, нежели чистосердечным убеждением, конечно, не снижает ее важности для дела.

Подобным образом обе стороны основывались на субъективном восприятии русских как сообщества. Для большинства русской публики и официальных кругов (а возможно, также и для других национальностей) дело о ритуальном убийстве помимо отвлечения внимания от политических разногласий и социальных беспорядков служило опорой национальной гордости, поскольку подчеркивало предполагаемое вар-

варство соседнего народа. В более общих терминах, обладать империей означало иметь в своем распоряжении другие народы, для того чтобы идентифицировать их как стоящие ступенью ниже титульной нации. Престиж русских и престиж других народов взаимно исключали друг друга: порицать и наказывать других означало возвышать самих себя. С этой точки зрения мултанские обвинения прозвучали вовремя: этому делу предшествовал голод, который разорил многих крестьян коренных территорий России и поставил вопрос, может ли уязвимость самого русского народа быть индикатором отсталости или первобытности.

Альтернативным видением империи было такое, в котором престиж русских находился скорее в отношениях симбиоза, нежели состязания, с образами национальных меньшинств, таких как вотяки, подчеркивая роль русских как благодетелей в деле прогресса колонизированных народов. Эта цивилизующая миссия была центральной темой большинства русских историографических и этнографических работ конца XIX века, включая труды Смирнова. Для многих русских предположительно эта историческая роль и гордость, ассоциирующаяся с ней, были определяющими элементами национальной идентичности. В соответствии с поговоркой «Яблоко от яблони недалеко падает» судьба «инородцев», которые в течение десятилетий и столетий испытывали на себе русское влияние, могла отражать достоинства или недостатки самих русских. Отчасти именно таким образом защитники вотяков, такие как Короленко или Кони, пытались переломить общественное мнение в Мултанском деле. Мы никогда не узнаем, конечно, насколько решающим был этот аргумент, но можем с большой степенью вероятности предположить, что он скорее носил стратегический, чем искренний характер. Защита хотела сделать так, чтобы осуждение вотяков выглядело *противоречащим* интересам самих русских, чтобы тем самым перехватить инициативу у русских шовинистов, позволивших своей гордости помешать справедливой оценке дела. Эта неискренность просто подчеркивает вероятную веру защиты в то, что с помощью подобной риторики можно управлять общественным мнением и голосами присяжных.

Одним из наиболее иронических аспектов дела было то, что, опровергая постулаты обвинения как относительно применимости этнографии к данному делу, так и относительно отразившегося в этом деле восприятия русских как народа, защита твердо полагалась на высказанные прежде идеи ключевого свидетеля обвинения — Смирнова. Нет сомнений, что этнографическое мышление Смирнова в период между

1890 и 1896 годами и его поведение на суде свидетельствуют о неординарной личности. Как представляется, все Мултанское дело целиком вышло из его головы — он не только был ответственен за ключевые линии аргументации как обвинения, так и защиты, но его влиянию можно приписать даже восприимчивость местных властей и общественного мнения к подобному делу⁹⁰.

Без сомнения, решающее значение для рассматриваемого дела имели и другие личности и мотивы. Так, некоторые очевидцы Мултанского дела утверждали, что основную роль в нем сыграл Раевский, стремившийся сделать себе имя в российской юриспруденции и даже, возможно, создать прецедент для будущих дел против евреев⁹¹. По крайней мере, один историк описал Мултанское дело как уловку, направленную на то, чтобы создать в российском обществе возмущение анимистическими религиями и тем самым оправдать изменение политики и миссионерских методов в отношении нехристианских народов⁹². Как мы увидим в следующей главе, после смерти Николая Ильминского в 1891 году созданная им система использования в миссионерских школах инородческих языков и инородческих кадров подверглась массовой атаке со стороны церкви и других учреждений. Обвинение в ритуальном убийстве вполне могло драматизировать присущие определенным кругам духовенства представления о необходимости применения более интенсивных и менее осторожных мер по ассимиляции инородцев.

Впрочем, Мултанское дело могло бы вовсе не материализоваться, не займись в свое время Смирнов этнографией. В любом случае, ход дела подтверждает, что путаница в воззрениях Смирнова заключала в себе в миниатюре конфликт ценностей, который уже тогда существовал в русском обществе.

И в этой путанице была определенная логика. Как бы то ни было, различные понимания русской идентичности, лежавшие в основе позиций обвинения и защиты, объединяло общее ощущение того, что «инородцы» не должны просто *быть*; тем или иным способом они должны были служить престижу господствующей нации империи. Для Смирнова выбор между этими двумя точками зрения выражался в колебаниях между различными интерпретациями эволюционистской терминологии и в контрастирующих друг с другом описаниях вотяков. Смирнов полагал, что завершение процесса приобщения к цивилизации и обрусения финских народов Поволжья может быть делом нескольких десятилетий, и в результате эти якобы низшие народы просто перестанут существовать. Но его интуиция вполне могла подсказать

ему, что ретроспективная гордость культурным преобразованием первобытных народов никогда не будет сопоставима с удовольствием всегда иметь под рукой примитивные народы, чтобы с легкостью сравнивать их с господствующей нацией. В Западной Европе угроза традиционным ценностям и верованиям со стороны эволюционизма в принципе лежала в плоскости его восприятия прошлого. Даже если существенные культурные различия были в некотором смысле иллюзией (как подразумевали эволюционисты), по меньшей мере британцы и французы могли сделать выбор в пользу сохранения этой иллюзии, игнорируя свое собственное первобытное прошлое и оставаясь в относительной изоляции от народов, которые, по их мнению, до сих пор коснеют в первобытном состоянии. Но в Российской империи, с ее различными этническими группами, сосуществующими бок о бок и смешивающимися друг с другом в гораздо большей степени, чем то было в других европейских странах и их колониях, эволюционистская антропология представляла собой дополнительную угрозу — предсказания незнакомой *будущего* порядка вещей⁹³. Ошибочная интерпретация и ошибочное использование идей и методов эволюционизма со стороны Смирнова, а также его попытка обречь вотяков на вековечную дикаость были с его стороны способом уверить русских в том, что они всегда будут оставаться особенными.

ГЛАВА 7

СИСТЕМА ИЛЬМИНСКОГО В ОСАДЕ

В 1904 году епископ Чебоксарский Хрисанф выступил с публичной критикой недавно подготовленных Казанской учительской семинарией переводов ряда текстов на корейский язык. Епископ, некогда возглавлявший русскую православную миссию в Сеуле, заявил, что множество корейских детей на русском Дальнем Востоке уже вполне успешно учит русский язык в школах. По мнению Хрисанфа, переводы только задерживали — без особой надобности и нередко против воли самих тех людей, для которых они были предназначены, — русификацию инородцев (в данном случае — корейцев), которая являлась конечной целью системы, созданной Николаем Ильминским. Более того, епископ утверждал, что переводы были выполнены на ломаной и плохо транслитерированной версии корейского — «лабораторном изобретении» ученых последователей Ильминского¹.

На обвинения Хрисанфа ответил Николай Бобровников, ученик и наследник Ильминского. В своем ответе он записал семинарию, выполненные ей переводы и бытовавшую в ее стенах интерпретацию педагогических взглядов бывшего директора. При этом Бобровников не только подверг сомнению слова епископа о том, что русский язык был широко распространен среди корейцев и что новые переводы на корейский были излишними, но и высказал возражения по поводу написания и вообще использования Хрисанфом слова «обрусение». В статье епископа фигурировало существительное «обрусение», образованное от переходного глагола «обрусить», тогда как Бобровников предпочитал слово «обруснис», образованное от непереходного глагола «обрусеть». Разница в значениях в данном случае была очень важной. Вариант, предложенный епископом, предполагал, что обрусение является актом воздействия на других людей, тогда как Бобровников понимал его как преимущественно добровольный процесс, идущий без особого вмешательства извне².

Бобровников утверждал, что переходный вариант слова обозначал не только активное, но и принудительное или насильственное обрусение. Хрисанф с этим не согласился и указал на то, что обрусение не было полностью добровольным даже в понимании самого Ильминского. Последний никогда не выступал за то, чтобы просто ждать, пока инородцы придут к нему по собственной воле, а, наоборот, запустил активную и возглавляемую русскими кампанию по их привлечению. По мнению же епископа, система Ильминского в еще большей степени эксплуатировала инородцев, чем прочие методы, поскольку принуждала их учить искусственные языки даже в тех случаях, когда они сами предпочитали сосредоточиться на изучении русского³.

Хотя этимология, предложенная Бобровниковым, была верной, два варианта написания слова «обрусение» использовались в русском языке как взаимозаменяемые, и при этом никто не задумывался о том, что они имеют разное значение. Хотя сам по себе этот лингвистический артефакт не имел большого значения, он очень точно отразил суть широкомасштабной полемике о работе Ильминского, разгоревшейся в последние годы XIX века. Эта полемика вскрыла не только различия во взглядах на культурную интеграцию, характерные для сторонников и противников рассматриваемого деятеля, но и фундаментальные разногласия по поводу сущности предложенных им методов, наблюдавшиеся в лагере тех, кто поддерживал их дальнейшее использование⁴.

«Против инородческого образования, — писал Ильминский Победоносцеву незадолго до смерти, — воздвигается издавна, а чем дальше, тем больше, — вражда и брань — с разных сторон и разного содержания... Есть люди, которые почти ждут моей смерти, полагая, что я единственная опора и защита инородчества»⁵. Он умер 27 декабря 1891 года, и уже через шесть недель Бобровников сообщал Победоносцеву о появлении в казанской прессе статей с неблагоприятными отзывами об Ильминском. «Я сильно надеюсь, — писал педагог, — что Ваш высоко авторитетный голос остановит реакцию в этом деле [народное просвещение инородцев], начало которой уже обнаруживается». Сам Бобровников на тот момент уже планировал опубликовать очерки и переписку Ильминского, начать подготовку его биографии и переименовать Крещено-татарскую школу в Школу Н.И. Ильминского⁶.

Конечно, Ильминскому пришлось потратить немало времени, защищая свои идеи и методы русификации, но при этом его необычайная харизма и компетенция обычно позволяли ему склонить противников на свою сторону и вселить уверенность в сомневающихся.

Однако после его смерти неодобрение его методов и созданных им учреждений начало становиться более распространенным, более заметным и — что важнее всего — более разрушительным. В некоторой степени подобная ситуация объясняется тем, что последователи Ильминского просто не дотягивали до его уровня. Кроме того, новое поколение лидеров иногда руководствовалось иными мотивами и исходило из иных предположений. Поскольку взгляды самого Ильминского подчас были замаскированными, двусмысленными или даже внутренне противоречивыми, нет ничего удивительного в том, что его наследие вызвало жаркие споры.

Впрочем, в дело были вовлечены и более значительные силы. Противоречия относительно распространения русской национальности, возникшие в середине XIX столетия, на рубеже веков уже выглядели по-иному с точки зрения таких новых явлений, как социалистическая агитация, националистическое сопротивление попыткам русификации в разных уголках империи, военное поражение на Дальнем Востоке, появление выборных органов власти и зарождение веротерпимости. Весьма существенное трансформирующее воздействие на рассматриваемые дебаты оказали и изменения в характере и масштабах общественного дискурса. На протяжении большей части XIX века дискуссии о церковных миссиях и школах для национальных меньшинств занимали лишь незначительную часть российской общественности. Теперь же, в быстро меняющемся политическом климате, в полемику вступили более широкие круги. По мере того как упомянутые школы достигали все большего успеха и становились все более известными (поскольку, к примеру, статьи о характере и судьбе проекта Ильминского начали печататься в столичных газетах, выходящих массовым тиражом), откуда ни возьмись стало появляться все больше клеветников и хулителей⁷. Препятствия, стоявшие на пути школ Ильминского раньше, теперь поблскли в сравнении с политическим и идеологическим антагонизмом.

Н.А. Бобровников — в отличие от своего отца и усыновителя — не был востоковедом. Перед тем как встать во главе Казанской учительской семинарии, он был учителем математики. У него не было никаких специальных познаний в сфере общего языкознания или языков восточных окраин Российской империи. Соответственно, семинария очень быстро стала мишенью ученой критики со стороны таких специалистов, как епископ Хрисанф. Приведем лишь один пример.

В 1894 году переводческая комиссия Братства св. Гурия начала переводить ряд религиозных текстов на калмыцкий язык для исполь-

зования в двух школах Ильминского, недавно открытых в Астраханской губернии. При этом один из данных переводов по недосмотру Бобровникова был опубликован без утверждения профессора калмыцкого языка из духовной академии и содержал много ошибок. А.М. Позднеев, ведущий специалист России по монгольским языкам, выпустил весьма жесткий отзыв на эту публикацию. По его мнению, в двух выпущенных ранее книгах на калмыцком комиссия использовала вполне удовлетворительную кириллическую транскрипцию, однако автор рецензируемого перевода («лучший ученик» казанских миссионерских курсов) неожиданно применил новую и менее приемлемую систему, результатом чего стало «уродливое искажение калмыцких звуков, ясно говорящее о полнейшем незнании переводчиком законов не только калмыцкого, а даже и русского языков»⁸.

Проведя резкое различие между литературными и разговорными монгольскими диалектами и при этом полностью избегая первых, казанская комиссия сильно недооценила объем лексики, понимаемой калмыками, и, соответственно, пожертвовала точностью перевода. Скорее всего, недостаточно квалифицированный переводчик знал меньше слов, чем его предполагаемые читатели, в силу чего перевод оказался чрезмерно «вульгарным» и неподходящим для религиозного материала⁹. Наиболее прискорбным результатом всего этого, по указанию Позднеева, было то, что многие разговорные слова, использованные переводчиком для передачи христианских понятий, в действительности имели множество явно нехристианских, т.е. буддистских или шаманистических, дополнительных значений¹⁰. По словам ученого, рассматриваемый перевод был «буквально позорным для христианства». При этом Позднеев настаивал на том, «чтобы эта недостойная и богохульная книга была немедленно же изъята из обращения и... чтобы на будущее время переводческая комиссия православного миссионерского общества была бы осторожнее в подобного рода изданиях»¹¹.

Как отметил Позднеев, Бобровников был типичным представителем последователей Ильминского, которые «при желании доказать, что они всецело подражают Ильминскому... клеветают на него невообразимо». Он переоценил зависимость своего учителя в плане переводов от плохо образованных юных носителей местных языков (учеников казанских школ) и считал, что ему самому вовсе не обязательно знать калмыцкий язык, чтобы оценить качество перевода. Позднеев же напомнил о том, что на самом деле Ильминский весьма скептически относился к способности своих учеников переводить тексты без основательной



Н.А. Бобровников, директор Казанской учительской семинарии, 1905 г. Виден экземпляр «Трудов» созванного МНП совещания, которое подтвердило верность учебного ведомства системе Ильминского. Публикуется с разрешения БЛКУ

подготовки и строго придерживался мнения о том, что «при переводе христианских книг на инородческие языки необходимо взаимодействие русских и инородцев и притом русские должны быть направляющими, активными». Согласно Позднееву, члены переводческой комиссии, непосредственно занимавшиеся переводами на монгольские языки, очень хорошо осознавали примитивный уровень своей работы. Однако высокомерная позиция, которую занял Бобровников, защищаясь от критики, указывала на самоуверенность, уместную только в случае безукоризненности знаний и методов, применявшихся комиссией¹².

МАЛОВ И КЛЕРИКАЛЬНАЯ ОППОЗИЦИЯ

Ильминский всегда считался человеком церкви. Не имея духовного сана, он все же закончил семинарию и духовную академию, и это бла-

гочестие практически никогда не подвергалось сомнению. Бобровников же, наоборот, был выпускником казанской гимназии и университета и почти не идентифицировал себя с церковью. Именно по этой причине он нередко оказывался неспособным развеять подозрения духовенства и прочих относительно того, что школы Ильминского якобы представляли собой посягательство светских образовательных властей на миссионерские и прочие прерогативы церкви, такие как странствующие миссии, благотворительность и полемические диспуты.

В своей статье, опубликованной в журнале «Миссионерское обозрение» в 1899 году, архиепископ Никандр из Симбирской епархии отметил, что разногласия по поводу ассимиляции инородцев Поволжья были вызваны «несурегулированными отношениями между духовенством и чинами Министерства Народного Просвещения, причастными к инородческому делу»¹³.

В системе Н.И. Ильминского есть нечто недосказанное, недоговоренное: забытое разграничение воспитания христианского, с одной стороны, и гражданского образования — с другой, не указано, что принадлежит собственно миссии Церкви в деле просвещения инородцев Евангелием и чем должна ограничиваться сфера влияния мирян, поставивших для себя задачей образование инородцев¹⁴.

Как подчеркивал автор статьи, перед самим Ильминским эта дилемма никогда не стояла, поскольку он отождествлял себя не только (и даже не столько) со светским учебным заведением, но и с церковью. Тот факт, что Ильминский обладал влиянием в обеих сферах, устранял почти все проблемы.

Хотя Никандр поддерживал использование инородческих языков и духовенства в миссионерской деятельности, он считал, что церковь потеряла над ней контроль. Он возражал против сокращения программы церковного образования для подающих надежды инородцев и против ослабления требований к образованию представителей духовенства.

Архиепископ полагал, что для службы в нерусских приходах набиралось слишком мало русских священников. Отдельные приходы даже создавались исключительно для инородцев, а центральную роль в приходской жизни брали на себя школы (а не церкви), занижая тем самым значение священников в представлениях простого народа¹⁵.

В заключение Никандр выдвигал ряд требований. Он писал о том, что вся сфера приходской жизни инородцев должна «принадлежать

исключительно Епархиальному начальству и *стороннее вмешательство* в делах этого рода, как осуждаемое и древними канонами, и позднейшими определениями Высшей церковной Власти, *не должно быть допускаемо*». Кроме того, архиепископ предлагал, чтобы в каждую епархию, где это было необходимо, назначался специальный антимусульманский миссионер, который должен был руководить всеми инородческими делами и обеспечивать, чтобы школы работали согласованно с церковью, а не конкурировали с ней. («Чтобы миссионерские школы были действительно миссионерскими, оправдывали свое название и отвечали прямому своему назначению, их следует совершенно изъять из ведения Министерства Народного Просвещения и передать в непосредственное заведывание власти церковной».) Кроме того, предлагалось проявлять более значительное внимание и применять более строгую цензуру к переводу Священного Писания на другие языки. «Дело перевода Библии и богослужебного чина на инородческий язык нельзя никоим образом отдавать в руки частным лицам, тем более светским, богословски необразованным»¹⁶.

Ключевой фигурой в развернувшемся в ряде епархий Средней Волги движении за возвращение миссий под власть церкви стал Е.А. Малов, ведущий специалист по миссионерской полемике и наставник многих будущих миссионеров из Казанской духовной академии. Хотя Малов вместе с Ильминским основал Крещено-татарскую школу, он никогда не разделял уверенности последнего в превосходстве школ над другими средствами миссионерской работы. Например, в своем дневнике Малов с отчаянием писал о случае, когда Братство св. Гурия отклонило поступившую от жителей чувашской деревни просьбу о выделении им нескольких тысяч рублей на строительство церкви — притом что школам и учителям в инородческих селениях оно оказывало помощь достаточно часто. Более того, Малов считал, что проявленное Братством нежелание предоставить материальную помощь потенциальным христианам было всеобъемлющим, и выразил свое негодование тем, что организация отказалась публиковать полемические памфлеты против ислама, направляя все свои ресурсы на переводы¹⁷.

После смерти Ильминского Малов начал все больше говорить о своем разочаровании и сомнениях в эффективности миссионерских школ. В то время как Бобровников и его сторонники рассматривали быстрое распространение ислама в Поволжье в 1880—1890-х годах как результат номинального обращения в христианство в предшествующие столетия, Малов считал, что этот процесс был обусловлен более недав-

ними ошибками, которые лишили миссионеров возможности противодействовать расширяющейся пропаганде мусульманских мулл и языческих жрецов. Другими словами, наблюдавшееся отпадение от христианства, по мнению Малова, происходило не вопреки распространению методов Ильминского, а благодаря ему.

Малов все больше убеждался в том, что основной слабостью подхода, предложенного Ильминским, была опора на инородцев в деле набора церковных и школьных кадров. «Инородческие священники и учителя — люди малообразованные, почему действовать с желаемым успехом не могут», — писал он в 1897 году¹⁸. Еще один миссионер (и ученик Малова) Я.Д. Коблов заявил, что священнослужители-кряксы не могли удержать в лоне церкви даже своих собственных родственников; более того — среди членов их родов подчас фигурировали наиболее «фанатичные» отступники¹⁹. Кроме того, Малов сетовал на то, что в тех районах, где деятельность инородческого духовенства была успешной, христианизация не привела к иным проявлениям русификации, как предполагал Ильминский: православные инородцы довольно редко перенимали одежду или повседневные привычки русских. И чем прочнее становилась убежденность Малова в том, что методы Ильминского работают не так, как надо, тем больше он возмущался заявлениями Бобровникова и прочих о том, что в более ранние периоды обращение в православие было вызвано принуждением, насильем или подкупом, и стремился доказать обратное — что в большинстве случаев обращение было добровольным и основывалось на истинной христианской вере²⁰.

Поскольку Малов, как правило, не высказывал подобных точек зрения в печати, он мог позиционировать себя и как сторонника Ильминского, когда считал это целесообразным. При этом в своем дневнике начиная с конца 1890-х он выступал как яростный противник многих фундаментальных постулатов школы Ильминского. Впрочем, дневник был не единственной отдушиной для Малова: он имел довольно существенное влияние в церковных кругах, особенно в Казанской епархии, и мог выражать свою точку зрения, поддерживая или останавливая продвижение определенных людей по иерархической лестнице. Назначения же приходских священников, учителей и епархиальных миссионеров вполне могли склонить чашу весов на сторону той или иной миссионерской идеологии²¹.

Дискуссии по поводу того предпочтения, которое Ильминский отдавал инородческому персоналу, шли и раньше, хотя и не на публике. Например, в 1884 году в своем дневнике Малов описал случай, когда

Ильминский в сердцах покинул собрание Братства св. Гурия, на котором планировалось взять под опеку одну приходскую школу. При этом епископ решил нанять приходского священника, русского, на замену действовавшему учителю, чувашу из соседнего прихода, которого взял на работу Ильминский. Малов, описавший учителя-чуваша как «почти неграмотного», был весьма озадачен поведением Ильминского: «Николай Иванович Ильминский возмущен желанием о. Белокурова устранить от школы полуграмотного инородца, а инородцев Н. Иванович считает вообще “незаменимыми” (!) никакими русскими педагогами. Это его крайность и слабость»²². В конечном итоге Ильминский все-таки добился своего.

Обвинений в господстве подобного крайнего взгляда стало гораздо больше после смерти Ильминского. Возможно, его наследники в школьной системе еще в большей степени настаивали на наборе инородцев или допускали больше просчетов в этом деле. Или, возможно, оппоненты стали более свободно выражать свое мнение. Так, в упомянутой выше статье епископ Хрисанф рассказывал о том, что в 1901 году Бобровников убедил его нанять в Сеульскую миссию корейца — выпускника Учительской семинарии, даже несмотря на то, что этот человек был не очень хорошо подготовлен. При этом, как писал Хрисанф, недостаточная квалификация этого миссионера привела к тому, что церковь миссии стало посещать намного меньше людей, а знание им корейского языка явно не соответствовало занимаемой должности. В конечном итоге Хрисанфу пришлось исправлять ситуацию, пригласив русских священников из Петербурга²³.

Будучи убежденным в неправильности тактики последователей Ильминского, Малов нередко поддерживал русское духовенство в противостоянии «конкурентам»-инородцам. Так, в 1903 году коллега Малова И.П. Тоцкий, занимавший довольно престижную должность в одном из казанских приходов, был переведен в кряшенскую деревню, но при этом понижен в сане до дьякона, даже несмотря на то, что он хорошо говорил по-татарски, а приход до этого оставался без священника на протяжении шести месяцев. Малов, зная о том, что подобные понижения случались нечасто, предположил, что виной этому послужила национальность Тоцкого. Тоцкий был русским, тогда как до этого на протяжении многих лет все священники в той деревне, куда его направили, были кряшенами. По поводу еще одного назначения Малов жаловался, что епископ был «готов все силы употребить, чтобы миссионером был не русский, а инородец». По словам самого Мало-

ва, кандидат, которого предпочитал он сам, мамадышский священник А.С. Миропольский, был подготовлен для рассматриваемой должности во всех отношениях — он бегло говорил по-татарски, разбирался в исламе и имел опыт миссионерской работы, за единственным исключением: он был русским²⁴.

Впрочем, в действительности количество священнослужителей-инородцев было намного меньше, чем представляли себе противники системы Ильминского. Так, в 1905 году в Казанской епархии 132 прихода с чувашским населением обслуживались 251 священником, 124 дьяконами и 260 причетниками, и из них чувашами (и другими инородцами) было лишь 33 (13%), 13 (10%) и 22 (8%) человека соответственно. В 69 приходах, где жили крышены, инородцы составляли 31% священников, 19% дьяконов и 28% причетников.

В 56 приходах с черемисским населением доля черемисов или иных инородцев среди священников, дьяконов и причетников равнялась соответственно 13, 15 и 13%. Хотя точными данными мы не располагаем, практически несомненно, что процент прихожан-инородцев на рассматриваемой территории все равно был намного больше, чем процент инородцев-священнослужителей²⁵.

Впрочем, не менее важным, чем статистика, для Малова и прочих было отношение общественности к рассматриваемому вопросу. Так, Коблов в 1905 году сетовал на то, что в обществе стало модно «хвалить только одних инородцев и постоянно порицать русское духовенство», а также постоянно делать упор на превосходстве первых. «Самое противопоставление инородческого духовенства русскому мне представляется не нормальным, потому что многие русские священники знают инородческие языки и исполняют отлично свои пастырские обязанности в инородческих приходах»²⁶, — писал он. Лишь тонкая грань отделяет мнение, критикуемое Маловым и Кобловым, от намска на то, что инородцы якобы имели моральное превосходство над русскими.

Многие обвинения, звучавшие со стороны противников системы Ильминского, были сосредоточены на так называемом «инородческом сепаратизме». Этим термином, который начиная с 1890-х годов довольно активно использовали поволжские церковники и чиновники сферы образования, обозначалась предполагаемая тяга к социальной сегрегации, вызванная русофобией²⁷. Время от времени под «сепаратизмом» подразумевалось стремление инородцев к политической автономии. (В Поволжье никаких признаков подобных движений заметно не было, однако некоторые русские деятели предполагали, что они

должны появиться в скором времени.) Так или иначе, рассматриваемое понятие служило оправданием для всех, кто пытался ликвидировать наследие Ильминского. Подобные попытки достигли своего пика примерно на рубеже веков и нередко приводили к притеснению или увольнению инородческого персонала.

Звучавшие время от времени требования типа создания отдельных чувашских приходов без русских прихожан и только с чувашскими священниками вполне могли быть реакцией на то, что церковь нередко предпочитала назначать священников-инородцев в чисто инородческие, а не смешанные приходы (основанием для чего являлось представление о более низком положении инородцев по сравнению с русскими)²⁸. Но, с другой стороны, подобные требования могли подразумевать и то, что русское духовенство было непригодно для службы в инородческой среде²⁹. Так, Малов сообщает о том, что на собрании Братства он однажды слышал разговор о том, «что священники из крещеных татар уговариваются не иметь никаких связей со священниками из русских, потому что русские священники, будто, все враги им, татарам», и заметил: «Вот как лучшие из крещеных татар смотрят на русских». В ответ архимандрит Андрей (Ухтомский) сказал, что слышал, как архиепископ сетовал на то, что «инородческие священники отнимают кусок у русских», и отметил, что понимает, почему эти священники могут рассматривать русское духовенство как врагов³⁰.

В 1910 году на миссионерском съезде в Казани преподаватель арабского языка из Казанской духовной академии крещеный араб П.К. Жузе предложил повысить моральный дух инородцев, претендующих на духовный сан, путем учреждения отдельных семинарий для них. Как отмечал Жузе, посещая семинарию вместе с сыновьями русских священников, «наши инородцы обезличиваются, теряют свои национальные особенности и даже иногда нравственно растлеваются». Подобное предложение вызвало весьма гневную реакцию со стороны Владимира Скворцова, представителя Святейшего синода. «Как националист и православно русский человек», Скворцов возмутился отрицательным отношением Жузе к ассимиляции (не говоря уж о заявлении о моральном вырождении семинарий). «Мы не можем допустить, — заявил он, — чтобы наши инородцы помнили только о своей национальности, забывшая о том, что они граждане великого Русского Государства и верноподданные Русского Царя. Если инородцы настолько сближаются с русскими, что забывают даже о своей национальности, то в этом деле, с православной русской точки зрения, не может быть ничего худого.

Напротив, в этом именно и заключается государственная задача русской школы»³¹.

Малов же считал, что антирусская тенденция зародилась намного раньше: «Инопородцы давно уже, кажется, с 1872 г. [года основания Казанской учительской семинарии] стремятся обособиться от русских и давно уже высказывают нежелание вмешательства русских в дела инопородцев». По его мнению, изначально, когда Ильминский только начал набирать иноподцев, мысль была «прекрасная; но иноподцы скоро стали это понимать по-своему». Члены Братства св. Гурия начали говорить о русских священнослужителях лишь как о второстепенных наблюдателях в школах, которые должны были быть полностью укомплектованы нерусскими учителями, священниками и причетниками. Русский язык и русская одежда стали рассматриваться как не являющиеся необходимыми для крещеных иноподцев. Как писал Малов: «Виноваты сами иноподцы (и заправляющие школами после Николая Ивановича Ильминского), что они иноподческий язык сделали не средством только первоначального изучения христианской религии, но, можно сказать, целью образования и средством к тому, чтобы русские, как не знающие иноподческих языков, не были их учителями и даже руководителями в религии»³².

Политика церкви в отношении духовенства, набранного из представителей коренных народов, в течение 1890-х постоянно колебалась. Различные епископы по-разному относились к рассматриваемой проблеме и к системе Ильминского в целом и в некоторых случаях могли даже сопротивляться основной политике Синода. Так, в 1899 году Бобровников сообщал, что богослужение на татарском языке регулярно велось только в самой Казани. После отъезда архиепископа Никанора (Каменского) в 1893 году в епархии не назначалось новых причетников из крещеных³³. В том же году девять чувашских монахинь оказались в тюрьме после того, как подали руководству Казанской епархии прошение поставить во главе их монастыря либо чувашку, либо кого-нибудь, кто мог бы говорить на их языке. При этом упомянутая монастырская община преимущественно состояла из сестер-чувашек и была основана ими же. После того как первая мать настоятельница монастыря ушла на покой, архиепископ Арсений (Брянцев) поставил во главе него русскую монахиню, которая была совершенно незнакома с чувашской культурой и попыталась запретить любое использование чувашского языка. Епископ попытался выгнать просительниц, но, когда они отказались уходить, он вызвал полицию³⁴. Лишь год спустя Арсений исправил ситуацию и вернул монастырь к прежнему режиму.

Братство св. Гурия превратилось в поле битвы между соперничающими программами. С самого своего основания в 1867 году оно сохраняло административную независимость от Казанской епархии. Хотя Братство имело отношение ко всем миссионерским делам в епархии, оно также являлось основным источником финансирования для иноязыческих школ и переводов Ильминского и нередко ставило эти инструменты воздействия выше всех прочих. Малов, вместе с Ильминским являвшийся основателем Братства, всегда входил в состав его совета. После того как Ильминский умер, а точка зрения Малова на иноязыческие школы изменилась, в рядах Братства произошел раскол: по одну сторону баррикад оказался Малов и священники, разделявшие его воззрения (многие — его ученики), а по другую — Бобровников, Машанов, а также священнослужители и учителя, набранные из иноязыцев. Противостояние перешло в решающую стадию в 1898 году, когда епископ, стоявший во главе Братства, подчинил его епархии: теперь председатель и половина членов совета Братства стали назначаться епископом³⁵.

Партия Ильминского в ответ реорганизовала Братство таким образом, что совет передал многие из своих полномочий бюджетной и училищной комиссиям. Малов, который на тот момент был персизбран в состав совета, едва набрав нужное количество голосов, оказался неспособен отреагировать на этот захват власти. Он не отстранился от активной деятельности в Братстве, но при этом постоянно конфликтовал с Машановым и Бобровниковым в вопросах управления, будучи вынужденным выбивать у своих коллег средства на финансирование миссионерской работы духовенства и на публикацию антиисламской литературы³⁶. Впрочем, Бобровников в конечном итоге не выдержал и ушел из совета в 1899 году³⁷.

В 1900 году епископ Арсений начал ощущать растущее беспокойство по поводу сокращения количества членов Братства. Для того чтобы исправить ситуацию, он провозгласил членство в Братстве обязательным для всего духовенства епархии. При этом подобная мера, которая, по сути дела, представляла собой обложение священников налогом на нужды Братства, немало возмутила тех представителей духовенства, которые в меньшей степени являлись приверженцами методов Ильминского. В качестве альтернативной финансовой меры и для того, чтобы затруднить претворение в жизнь программы сторонников Ильминского, меньшинство совета (включая Малова) выступило за передачу школ Братства Синоду. Избавившись от этих учебных за-

ведений, Братство могло бы совершенно свободно направить свою энергию на мусульманское население Поволжья³⁸.

Смещение епископа Арсения в 1903 году позволило лагерю Малова совершить переворот. Новый архиепископ Дмитрий (Ковальницкий) принудил Братство передать власть над переводческой комиссией Православному миссионерскому обществу в Москве. Кроме того, он рекомендовал московскому руководству заменить всех членов Братства, которых назвал «казанскими кириллами-мефодиями», и обвинил в использовании своей власти над комиссией для привлечения «недоучек мальчишек или случайно подвернувшихся малограмотных невежд, а то и проходимцев, с исходатайствованием даже для ученых работ не незначительных казенных субсидий»³⁹. Затем епископ, сославшись на бесхозяйственность Братства, признал недействительным его годовой отчет за 1903 год и назначил Малова председателем специально созданной ревизионной комиссии⁴⁰. В отчетах этой комиссии Братство критиковалось за чрезмерно неформальный стиль управления (визитная карточка Ильминского, уцелевшая даже после того, как Братство стало подотчетным епархиальной администрации) и за предполагаемые нарушения в финансовой сфере⁴¹. В 1904 году Дмитрий вынудил Машанова уйти с должности секретаря совета⁴². Одновременно председатель совета был переведен в другую епархию, и епископ поставил на его место Малова⁴³.

В 1901 году в епархии был учрежден новый корпус странствующих миссионеров для борьбы с исламом и анимистическими религиями. Под началом главного миссионера епархии оказалось двенадцать младших, или «участковых», миссионеров. Поскольку для занятия этих должностей требовалось весьма обширное церковное образование, включая знание антимусульманской полемики, новые миссионеры в основном были русскими. С точки зрения преданных приверженцев Ильминского, подобное решение ставило под угрозу миссии, опиравшиеся на систему созданных им школ. Так, в 1904 году жена Бобровникова С.В. Чичерина, являвшаяся одним из самых стойких защитников наследия Ильминского, жаловалась Победоносцеву на то, что архиепископ Дмитрий «не понимает ее [систему Ильминского] и ужасно вредит делу, покровительствуя ученым миссионерам, которые уловляют не только магометан, но и склонных к отпадению. Если не сократить их [миссионеров] усердия, надо ожидать новых отпадений в мусульманство»⁴⁴.

Сам Бобровников в своей статье 1905 года «Нужны ли так называемые противомусульманские и противоязыческие миссионеры в губер-

ниях Европейской России?» написал о бесполезности нового персонала и тем самым вполне укрепил антицерковную репутацию системы Ильминского. Упомянутая статья была ответом на третий ежегодный отчет главного епархиального миссионера среди мусульман и язычников Я.Д. Коблова. Подобно уже упомянутому нами выступлению Бобровникова против епископа Хрисанфа, это был идеологический *tour de force*, нацеленный на критическое сравнение традиционных церковных миссий со школьными миссиями Ильминского. Помимо дихотомии направляемого извне и добровольного обрусения в рамках данной дискуссии был поставлен выбор — между словами и делом, сухим бюрократизмом и живой активностью, казенщиной и частной инициативой, централизацией и местными интересами.

Бобровников сделал умозрительное и не поддающееся проверке заявление о том, что в первые годы своей деятельности Братство св. Гурия со своими школами и духовенством, набранным из коренного населения, предотвратило возвращение десятков тысяч крещеных татар от христианства к исламу. При этом попытки русского духовенства бороться с отступничеством были привязаны лишь к одному региону и «ограничивались чисто официальными увещаниями, притом при содействии полиции». «Русское духовенство, — писал Бобровников, — ничего не делало для просвещения отступников, потому что, при всем своем желании, ничего *не могло* сделать. Не зная языка и стоя, по бытовым условиям, далеко от татар, оно ничего не могло сделать для их просвещения до отпадения, чем эти отпадения и объяснялись». Аналогичным образом, согласно Бобровникову, последний на тот момент отчет Коблова показывал, что даже новейшее поколение русских миссионеров почти не обращало внимания на отступников: «Кроме упомянутого десятка излюбленных селений Мамадышского уезда, весь остальной огромный отступнический мир оставлен в отчете без внимания»⁴⁵. Кроме того, Бобровников подверг жесткой критике взгляды Коблова на миссионерскую работу среди татар мусульманского вероисповедания. Он согласился с тем, что публичные встречи православного духовенства с мусульманами могли быть «опасны и невозможны», но в то же время отверг, как совершенно никчемные, альтернативные методы, предложенные Кобловым (полемика один на один, переводы христианской литературы на литературный татарский язык с использованием арабского письма, открытие для татар школ с изучением русского). По мнению Бобровникова, поддерживая только подобные методы, имеющие весьма сомнительную ценность, миссия лишь показы-



С.В. Чичерина (Бобровникова), этнограф-любитель. Выделяется «этнический» стиль ее наряда. Публикуется с разрешения РНБ

вала, насколько мало ее представители понимали мусульман, и косвенно отрекалась от любых намерений, направленных на их обращение в христианство⁴⁶.

Сам Коблов признавал, что епархиальные миссионеры обычно ограничивались ролью сотрудника приходского священника и его ближайшего руководителя в миссионерской работе. Каждый уездный миссионер за год мог побывать в каждой части своего уезда лишь три раза, а главный миссионер епархии (сам Коблов) мог посетить каждый уезд со значительным неправославным населением только раз в год⁴⁷. «Таким образом, — писал Бобровников, — существование миссии оправдывается почти исключительно руководством над приходским духовенством в язычествующих местностях и писанием отчетов. Нужно ли это? Решаюсь высказаться отрицательно. Наше сельское духовенство имеет и без того достаточно руководителей и начальства. Несмотря на в высшей степени симпатичное определение г. Кобловым роли миссионера, как помощника приходского духовенства, фактически миссионер, как и всякий городской чиновный посетитель села, есть начальник и ревизор... В некоторых случаях это сказывается

уменьшением свободной творческой инициативы, от которой зависит больше всего успех дела». Поскольку вдохновением для народа прежде всего служили конкретные действия (а не слова) миссионеров и их близкое знакомство с делами местной общины, рассуждал Бобровников, приезжие наблюдатели едва ли могли как-то улучшить миссионерскую работу приходского духовенства. Кроме того, по его мнению, чем более «официальными» становились миссии, тем большее недоверие они вызывали у инородцев. За год до дискуссии Бобровникова и Коблова крещение татарского мальчика в Казани вылилось в ожесточенную стычку между татарами-мусульманами и русской полицией, после чего далеко за пределы Казани распространились слухи о том, что «казенные миссионеры стали брать силу»⁴⁸.

Как отмечал Бобровников, хуже всего было то, что епархиальные миссионеры практически не упоминали о школах:

Я не сомневаюсь в том, что это сделано только потому, что школы относятся к ведению другого учреждения, но это тем не менее характерно как свидетельство искусственного расчленения духовной жизни народа и знак, что учреждение миссии есть собственно отступление от того, что составляло особенность постановки дела просвещения инородцев Казанской губернии. Старое Братство Св. Гурия все силы, которые оно имело, направляло на школы; теперь силы эти дробятся. Об открытии новых миссионерских школ Братства Св. Гурия не слышно, напротив, по-видимому, дело идет о передаче этих школ в другое ведомство. Вместо развития школ мы видим учреждение должностей миссионеров⁴⁹.

В заключение Бобровников рекомендовал закрыть епархиальную миссию.

Отвечая на статью Бобровникова, Коблов выразил свое несогласие с тем, что методы, использовавшиеся епархиальными миссионерами, были чрезмерно бюрократическими или принудительными. Упомянутый выше татарский мальчик, обращение которого в христианство вызвало вспышку насилия, сам попросил священника (даже не миссионера) крестить его — соответственно рассматриваемый конфликт был спровоцирован нетерпимостью (и страхом) вовсе не русских, а татар. Что самое важное, Коблов не согласился с тем, что его миссия была хоть каким-то образом несовместимой с принципами миссий Ильминского, сторонником которых он себя провозглашал. Миссионер отверг предположение Бобровникова о том, что языковая ассимиляция

инородцев представляла собой форму национального угнетения. При этом он напомнил своему оппоненту о том, что в системе Ильминского «инородческий язык сам по себе не есть цель, а только средство», а также о том, что Ильминский тоже требовал, чтобы инородцы учили русский⁵⁰.

Впрочем, Коблов несколько исказил историю, утверждая, что Ильминский выступал за обучение татар-мусульман русскому языку, и отмечая, что использование им языков коренного населения могло быть распространено на мусульман посредством перевода православных текстов на литературный татарский язык с использованием арабского письма. Кроме того, для собственного удобства Коблов игнорировал институциональные проблемы — недостаток ресурсов, враждебность некоторых епископов по отношению к инородческому духовенству и т.д., — которые, собственно, и обусловили столкновение двух практик. Отрицал он и политическое значение недавних изменений в Братстве св. Гурия, именуя их «исправлением некоторых ненормальностей»⁵¹.

Битва за школы

Но противниками ассимиляции посредством образования были не только сторонники церковных миссий. Против метода Ильминского постепенно начал публично выступать и русский персонал поволжских школ. В 1900 году один русский учитель, некогда обучавший вотяков, в своих записках намекнул на то, что система Ильминского являлась причиной предполагаемого человеческого жертвоприношения, которое рассматривалось в рамках Мултанского дела. При этом он обвинял школы Ильминского в том, что на первый план в них выдвигался не русский, а вотяцкий язык, что способствовало «религиозному компромиссу», на основании которого христианство смешивалось с традиционными анимистическими верованиями, вместо того чтобы вытеснять их. По его словам, позволяя местному населению использовать свой родной язык, «миссионеры своими переводами внесли путаницу в понятия вотяков». Далее учитель утверждал, что спасти вотяков от размывания самосознания и от полного исчезновения могло только обрушение, обеспеченное максимально быстрым изучением русского языка. Для этого он рекомендовал усиленно преподавать русский в школах с самого первого года обучения и нанимать на работу русских учителей вне зависимости от того, знают ли они вотяцкий, — по его мнению, любой хороший учитель мог овладеть языком в течение года⁵².

В 1903 году бывший инспектор народных училищ Степан Краснодубровский опубликовал в одной из московских газет довольно пространную статью с критикой учебных заведений для инородцев, включая школы Ильминского. Несколькими годами ранее Краснодубровского побила «целая деревня» мусульман — за то, что он требовал, чтобы местный мулла в своей школе учил русскому языку. «Неужели трехсот пятидесяти лет русского владычества в Казанском татарском крае недостаточно, — вопрошал автор статьи, — для того, чтобы татары признали себя русскими подданными, научились если не любить, то уважать все русское, и хотя бы — говорить по-русски?» Краснодубровский направлял свой гнев преимущественно на мусульман, но при этом также утверждал, что школы Ильминского, провозглашая своей целью продвижение русификации, не делали ничего для просвещения этих мусульман — ни прямо, ни косвенно. Кроме того, крещеные инородцы, учившиеся в школах Ильминского, по мнению бывшего инспектора, не были более предрасположены к России, чем собственно мусульмане. Далее Краснодубровский сетовал (безусловно, ошибочно) на то, что «не было еще случая, чтобы крещеный, например, татарин женился на русской. Даже и с крестом на шее татарин остается татарин и ревниво бережет свою татарскую кровь». При этом, по мнению автора статьи, основная проблема школ Ильминского заключалась не только в нищенском финансировании, но и в том, что новообращенные в них не учили русского языка — «русский язык преподается “на всякий случай”, для приезда начальства». А самостоятельно, по словам Краснодубровского, ученики никогда бы не освоили русский. «Не было еще случая, чтобы татарин, живя в среде русских, забыл свой родной язык; напротив, он энергично подчиняет ему других инородцев — черемис, вотяков, чуваш и даже самых русски»⁵³.

В то же самое время, когда церковники, являвшиеся противниками Ильминского, планировали поставить Братство св. Гурия под свой контроль, новый попечитель Казанского учебного округа С.Ф. Спешков попытался изгнать сторонников Ильминского и из школ. Спешков оправдывал свою оппозицию методу Ильминского, апеллируя к русскому патриотизму: «Инородческая школа действительно достигает миссионерских целей, но оказывается совершенно несостоятельной в отношении объединения инородцев с коренным населением России на основе государственного языка»⁵⁴. Эту проблему Спешков связывал преимущественно со стремлением семей учеников забирать их из школ по прошествии двух лет, в течение которых преподавание в основном велось на местном языке⁵⁵.

...При значительном числе теперь священников и учителей из инородцев проявляется в их среде как бы племенной сепаратизм. Нерусские батюшки и русские учителя относятся враждебно к крещеным батюшкам и к крещеным учителям, а наоборот последние к первым, видя в них людей чужих или по духу и крови и посягающих на их инородческий язык⁵⁶.

При этом Спешков провозглашал себя приверженцем идеалов Ильминского. «Н.И. Ильминский никогда не отрицал полезности школ для инородцев с исключительно русским преподавательским языком», — писал он министру народного просвещения в 1904 году. По его мнению, Ильминский опасался лишь того, что выпускники его школ окажутся отчужденными от своей родной среды и, соответственно, не смогут сами стать эффективно работающими учителями, и именно поэтому поддерживал использование местных языков, руководствуясь при этом чисто практическими соображениями⁵⁷. Высказывая положительную точку зрения, Спешков оставлял без внимания приводившиеся Ильминским аргументы относительно важности местных языков в качестве инструмента религиозного образования. Игнорировал он и его озабоченность тем, что преобладание русского языка в школах для инородцев может отвлечь учащихся от них и толкнуть в руки мусульман. Спешков признавал культурное влияние татар на прочие тюркоязычные народы Поволжья, но в то же время считал, что нет совершенно никаких причин волноваться о татаризации финно-угорских народов. По мнению Спешкова, если бы Ильминский был жив, он бы, учитывая свой опыт, осознал, что язык является более сильным ассимилирующим фактором, чем религия, и соответствующим образом поменил бы свои методы. Таким образом, новый попечитель Казанского учебного округа никогда не говорил об уничтожении или свертывании системы Ильминского, а только о внесении в нее определенных «поправок»⁵⁸.

В 1902 году Спешков удивил Бобровникова, переназначив его на пост директора Казанской учительской семинарии лишь на три года при обычном сроке в пять лет. Объясняя свое решение, он обвинил Бобровникова в финансовых махинациях⁵⁹. Опираясь на помощь А.М. Михайлова, священника семинарии, преподавателя богословия и протеже Малова, попечитель учебного округа возбудил тщательное расследование семинарской бухгалтерии. Следственный комитет не обнаружил никаких нарушений, но Михайлов настаивал на вине счетовода. При

ном один из членов комитета заметил, что священник пытался по каким-то личным соображениям «замарать семинарию»⁶⁰.

Рассматриваемое расследование нарушило работу учебного заведения. «Воспитательная работа делалась почти невозможной, — отмечал один из преподавателей, — услышав оклик “разгону”, трудно найти силы идти в класс и спокойно вести там беседу». По словам еще одного учителя, «отношения между о. Михайловым и всеми его товарищами по семинарии до того обострились, что многие перестали подавать ему руку и даже заявили, что не желают больше заседать в какой бы то ни было комиссии с подобным коллегой»⁶¹. Больше года Михайлова подозревали в том, что он посылал Спешкову доносы на целый ряд преподавателей и работников семинарии. Когда Михайлов публично унижил нескольких учителей на глазах группы студентов, Бобровников потребовал его отставки. Спешков ответил отказом.

В 1903 году Спешков воспрепятствовал планам Бобровникова провести совещание инородческих учителей для обсуждения вопросов преподавания русского языка — особо взрывоопасной темы. Педагогическая система Ильминского была основана на «переводном методе», который заключался в переводе русских слов и понятий на родные языки инородцев для их максимального понимания. Противники подобной системы считали, что при преподавании русского лучше не опираться на языки коренного населения, а использовать «натуральный метод», основанный на визуальной и контекстуальной передаче смысла. Разумеется, в этом споре были тесно переплетены и педагогические, и гражданско-патриотические соображения — как это было и в американских дебатах о двуязычном образовании. Хотя изначально Спешков дал согласие на проведение учительского совещания, всего за несколько дней до начала он отложил его на год. В следующем же году он преобразовал совещание в серию учебных занятий по натуральному методу⁶².

В том же 1903 году Спешков также ликвидировал отдельное инспектирование расположенных в Казанском округе чувашских школ, сняв протезе Ильминского Ивана Яковлева с поста инспектора (который он занимал почти тридцать лет) и даже временно отстранив его от должности директора Чувашской учительской семинарии. Теперь чувашские школы были поставлены под контроль постоянного участкового инспектора народных училищ, в силу чего взаимодействие между семинарией и зависящими от нее школами оказалось под угрозой. И вновь, обосновывая свое решение, Спешков сослался на админис-

тративный скандал⁶³. Вдова Ильминского предполагала, что попечитель учебного округа хотел насовсем оторвать Яковлева от школы⁶⁴. Когда же работы лишился и С.В. Смоленский, родственник Ильминского (и вездущий российский специалист по литургическому пению — предмету, который занимал одно из центральных мест в программе Ильминского), С.В. Чичерина в гневе назвала действия руководства учебного округа «оргией пошлости» и направилась в Петербург, чтобы защитить школы Ильминского перед лицом чиновников из МНП⁶⁵.

Но, по мнению многих, центральной фигурой в судьбе рассматриваемых школ должен был стать Победоносцев. В 1903 году Малов сетовал на синодского обер-прокурора: «Это мы слышали давно; он верует только в успехи школы, а не в проповедь Евангелия»⁶⁶. Впрочем, несколькими месяцами позже вдова Ильминского выражала свою обеспокоенность тем, что поддержка наследия ее мужа со стороны Победоносцева начала ослабевать: «Уже если Константин Петрович отказывается поддерживать дело инородцев, то кто же вступится за них?»⁶⁷ И действительно, уже в 1904 году Малов отмечал, что его крайне неблагоприятный отчет о деятельности Братства св. Гурия убедил Победоносцева по-другому посмотреть на Братство и его работу⁶⁸.

Чичерина, озабоченная уничижением наследия Ильминского, предприняла в 1904 году весьма основательную исследовательскую экспедицию по целому ряду поволжских и уральских деревень, наиболее сильно затронутых деятельностью школ и приходов, работавших по рассматриваемой системе. По возвращении она писала Победоносцеву: «Вспоминаю, с какой глубокой скорбью Вы говорили прошлой зимой, что дело инородческое гибнет, и хочется Вас также обрадовать и утешить. Нет... не гибнет дело Николая Ивановича, а растет и расширяется, продолжает привлекать в лоно церкви сотни людей, которые иначе были бы мусульманами или язычниками». По словам Чичериной, деревни, в которых еще двадцать лет назад нередко были языческие жертвоприношения, практически избавились от этого обычая. Их жители посещали православную литургию, которую священники служили на разных языках, а выпускники Казанской крещено-татарской школы и Учительской семинарии вели школьные занятия компетентно, с энтузиазмом и патриотизмом. При этом священники-инородцы, как говорилось в письме, «не забывают Вашего высокого участия в этом святом деле, и у многих из них я видела на стене Вашу фотографию рядом с портретом Николая Ивановича»⁶⁹.

На основании своих наблюдений Чичерина опубликовала объемистый том, пропагандировавший систему Ильминского⁷⁰. По ее твердому мнению, основную ответственность за предрассудки и недоброжелательность в отношениях между русскими и инородческими учителями и священнослужителями несли сами русские. При этом указывалось на то, что русское духовенство — за незначительными исключениями — не оказывало никакой поддержки священникам и учителям, происходившим из среды инородцев. Как писала Чичерина, «большинство батюшек предпочитают избегать труда вникнуть в это дело [образование инородцев] и изучить его, а вместо того горделиво отрицают существование всего инородческого вопроса и отделиваются общими фразами об обрусении и сепаратизме, не замечая, что они сами своим высокомерным отношением к “грязным инородцам” мешают их слиянию с Россией». Один хорошо образованный инородец прямо сказал Чичериной: «Антагонизм между русским и инородческим духовенством создается искусственно русскими»⁷¹.

Священники-инородцы нередко вспоминали годы своей учебы в церковной семинарии как трудное время, поскольку тогда им приходилось терпеть немало издевательств со стороны русских студентов. Некоторые семинаристы-татары рассказывали Чичериной о том, что «товарищи и учителя обращаются с ними хорошо, но о. ректор относится к ним крайне презрительно и говорит: “Вы мужицкие дети, вы недостойны стоять на паркетном полу”»⁷². Согласно местному преданию, после рукоположения Василия Тимофеева в 1869 году некоторые казанские священники ворчали: «Ныне и водовозов ставят во священники»⁷³.

Чичерина сообщала о том, что в среде «казанского высшего епархиального начальства» весьма широко распространено было мнение о том, что по отношению к русским все инородцы без разбора являются людьми второго сорта и на 60% являются горькими пьяницами. Она писала: «От некоторых русских образованных людей я слышала, что русские священники иногда нарочно спаивают священников-инородцев. Это факт — мне даже называли имена». Русские кузнецы рассказывали Чичериной о том, что в одной деревне приходской священник-кряшен был смещен за пьянство, «но это было, по их мнению, совершенно несправедливо. Мужики говорили, что этот священник окончил курс в крещено-татарской школе и прежде был учителем в их же деревне, поэтому они его знают, очень его любят и хвалят. По их рассказам, жалобу на него подал церковный староста, которого он преследовал за

злоупотребления, а крестьяне подтвердили жалобу, потому что этот церковный староста мироед и крестьяне у него в кабале... Священника осудили совсем ни за что, но священник-крещенин всегда оказывается виноват»⁷⁴.

Информация, полученная Чичериной, была подтверждена опубликованным в 1905 году в газете «Казанский телеграф» материалом, в котором описывались попытки многих русских священников расстроить деятельность инородцев в своих приходах. Они запрещали инородцам использовать свой родной язык в церкви или даже дома, опасаясь, что подобное общение может подорвать их собственную власть в приходе, и не обращали никакого внимания на потребность прихожан-инородцев в богослужении на родном языке, а также принимали активное участие в клеветнических нападках на своих нерусских собратьев. Автор статьи писал, что «мы, русские» явно еще не возвысились над своими предшественниками, жившими в XVIII веке, которые считали инородцев людьми низшей природы. Он отмечал, что русские словно нарочно противодействуют религиозному и интеллектуальному развитию инородцев⁷⁵.

Поскольку одним из основных аргументов в пользу назначения священников-инородцев было знание ими местных языков, многие русские священнослужители пытались воздействовать на подобную практику, преувеличивая способность русских к общению на многих языках. В конце 1890-х годов, когда Синод выделил ряду епархий специальные стипендии, направленные на поддержку семинаристов-инородцев, один из епископов отказался от этих денег и заверил церковное начальство в том, что в его епархии выходцев из семей русского духовенства, говорящих на инородческих языках, вполне достаточно для того, чтобы укомплектовать кадрами все инородческие приходы⁷⁶. Подобная ситуация была крайне маловероятна. Чтобы не потерять работу и не допустить назначения коллег-инородцев в свои приходы, некоторые русские священники лгали епархиальному руководству, говоря, что они могут говорить на других языках. При этом, согласно «Казанскому телеграфу», кое-кто заходил настолько далеко, что заставлял прихожан-инородцев писать в епархию письма с восхвалением несуществующей способности к языкам, которая при этом подавалась как основная причина удовлетворенности приходским священником. Другие же, как рассказывали Чичериной, принуждали нерусских прихожан говорить, что они понимают богослужение на церковнославянском и не хотят, чтобы его переводили на их родной язык⁷⁷.

В ряде различных инородческих поселений Чичерина раздавала местным священникам и учителям специальный опросник, в котором интересовалась их мнением о сравнительных достоинствах русских и нерусских миссионеров. Что любопытно — многие из опрошенных высказались в пользу инородцев по причинам, отличавшимся от тех, которыми руководствовался Ильминский. Так, один кряшенский учитель рассказывал Чичериной: «В школах для инородцев необходимо иметь учителей-инородцев из соответствующего племени. Русские учителя, даже знающие инородческий язык, гораздо хуже; они не знают тонкостей языка, не могут хорошо объяснять ученикам то, что им непонятно, и как-то не так относятся, не так обращаются с учениками-инородцами, как свой с своими. Русский всегда относится несколько свысока»⁷⁸.

Другие описывали ситуации, в которых нерусские дети и прихожане оказывались более восприимчивыми к «своим собственным» учителям, чем к русским. Решающим критерием, без сомнения, слишком очевидным, чтобы его проигнорировать, в данном случае служила посещаемость школ и церквей. Обучением не было обязательным, и дети могли просто не ходить в школу, где не было учителя, которого они могли бы посчитать за своего. Крестьяне могли приходить в церковь очень издалека, лишь бы в ней служил симпатичный им священник, говоривший на их языке. Так, к одному чувашскому священнику прихожане-чуваши приходили за 75 верст. После увольнения вотяцкого учителя за недостаточное преподавание русского языка из школы ушли практически все ученики (и учителя пришлось взять обратно), а в другой вотяцкой школе вообще все ученики перестали посещать занятия после того, как место учителя занял русский дьякон⁷⁹.

Люди, опрошенные Чичериной, решительно отвергали утверждения о том, что образование и церковная служба на инородческих языках ведут к возникновению в их среде антирусского сепаратизма. Впрочем, косвенным образом их риторика, как бы глубоко она ни коренилась в защите от нападений со стороны русских, вполне могла задеть кое-кого из последних. Во многих ответах при описании преимуществ инородческого духовенства был заметен уход от педагогических или социологических обобщений к совершенно конкретным нападкам на русских и намекам на моральное превосходство инородцев. Так, один респондент заметил, что чувашские священники были не только «ближе к народу», чем русские, но и отличались гораздо большей умеренностью в питии и гораздо меньшей алчностью (хотя, как отметил

говоривший это, к сожалению, чувашское духовенство постепенно начало «учиться» у русских). Русские священники нередко являлись чужеродным элементом в своих приходах (особенно в тех, где было инородческое население) — они смеялись над обычаями других народов и вели себя очень высокомерно. В заметках Чичериной и в ответах на ее опросник нередко звучало мнение о том, что прихожане-инородцы были лучшими христианами, чем русские: в церкви они отличались большей внимательностью и одухотворенностью, лучше понимали литургию, в их домах было больше икон и т.д.⁸⁰

Согласно полученным Чичериной результатам, межэтническая враждебность представляла собой явление, довольно неравномерно распространенное в среде жителей изученного региона. Судя по всему, и среди русских, и среди инородцев она была в гораздо большей степени характерна для учителей и священников, а также, возможно, высших должностных лиц (в случае с русскими), чем для крестьян. Более того, исследование Чичериной (хотя, несомненно, представленное достаточно односторонне) выявило определенные основания для благоприятного отношения к инородческому духовенству даже со стороны многих русских прихожан. Кое-кто из опрашиваемых высказывал мнение, согласно которому церковная служба на местных тюркских и финских языках нередко была понятнее для русских, чем та, что велась на церковнославянском. Так, один чувашский священник отмечал: «Смело можно сказать, что русский народ двух третей христианского богослужения не понимает. Неграмотная часть русского народа, да и многие из грамотных некоторых молитв и песнопений не понимают совершенно, а из других молитв и песнопений понимают только отдельные выражения». Он же рассказывал об одном случае, когда в приход со смешанным русско-чувашским населением был назначен чувашский священник, который начал вести службу наполовину на церковнославянском, а наполовину — на чувашском. При этом многие русские прихожане немного понимали по-чувашски и, по словам рассказчика, «будто неоднократно высказывали о. Иванову, что они теперь только, чрез чувашское богослужение, начали понимать церковную службу»⁸¹. Конечно, способность русских крестьян, живших в этнически смешанных деревнях на востоке России, к двуязычному общению (активному и пассивному) — это вопрос, требующий дополнительного изучения, но, как бы то ни было, собственные наблюдения Чичериной, сделанные в приходах со смешанным населением, позволяют сделать вывод о том, что, даже если русские не знали языка мест-

ного населения, церковнославянский они едва ли понимали намного лучше, да и в любом случае способность, по крайней мере, части местного сообщества слушать литургию на своем родном языке, без сомнения, должна была оживлять общее моральное состояние прихода.

Еще одним признаком существенной поддержки инородческих священников со стороны русских была реакция общественности на попытки их вытеснения. Так, в 1909 году в казанском журнале «Деятель» была опубликована анонимная статья с жесткой критикой системы Ильминского. Помимо прочего, в данной публикации говорилось о том, что в некоторых районах Казанской епархии доля инородческого духовенства является несоразмерно большой⁸². Согласно архивным записям, вскоре после появления рассматриваемой статьи епископ Алексей (Дородницын), уже являвшийся противником нерусского духовенства, собрал информацию по всем священникам-инородцам епархии и выдвинул инициативу, в соответствии с которой если среди прихожан были русские, то священнослужителей-инородцев постепенно надо переводить в другие приходы. В архивах казанской консистории можно обнаружить полученные из целого ряда приходов прошения, в которых местное русское население выражало свое удовлетворение работой рассматриваемых священников и высказывалось в их поддержку. В одном случае русские прихожане собрали восемь плотно заполненных страниц подписей под прошением, чтобы их священник-кряшкен остался в их приходе⁸³.

ЗАЩИЩАЯ НАСЛЕДИЕ ИЛЬМИНСКОГО

В 1904 году Министерство народного просвещения приняло решение спасти наследие Ильминского от полного уничтожения его ревностными противниками. Бескомпромиссные подходы к политической и культурной интеграции пограничных народов на тот момент дискредитировали себя. Жесткое сопротивление в доселе покорных регионах — таких, как Финляндия и Армения, — привело к убийству генерал-губернатора Н.И. Бобрикова и к покушению на генерал-губернатора Г.С. Голицына и его отставке в 1904 году. В эпоху усугубляющегося кризиса система Ильминского, в числе прочего предоставлявшая гарантии образования на родных языках, показалась властям более разумной, чем когда-либо.

На весну 1905 года МНП планировало проведение весьма представительного совещания по вопросам образования инородцев и в рам-

ках подготовки этого мероприятия отправило члена своего совета, филолога из Санкт-Петербургского университета А.С. Будиловича, в командировку по ряду школ и государственных учреждений Поволжско-Уральского региона. Вместе с Будиловичем в путь отправился А.И. Износков, тесно сотрудничавший с Победоносцевым в Святейшем синоде, ранее занимавший должность инспектора народных училищ и являвшийся членом Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ОАИЭ). Путешествие Будиловича и Износкова началось в октябре 1904 года — с двух с половиной недель, проведенных в Казани, «в виду особенно важной роли, какая выпала г. Казани в развитии и разработке нашего восточно-иностранного вопроса, особенно в новейший его период, который можно окрестить именем Ильминского...»⁸⁴. При этом представители МНП даже не делали вид, что проводят некое расследование с неизвестной целью, — всем было совершенно ясно, что они приехали в Казань, чтобы спасти систему Ильминского от уничтожения.

В Казани Будилович узнал о планах местных чиновников, направленных на дальнейшее ослабление учреждений, работавших по системе Ильминского. Так, согласно полученным сведениям, руководство Казанского учебного округа планировало передать Центральную крещено-татарскую школу в ведение Святейшего синода. Сотрудники школы и ее филиала — Казанской учительской семинарии — рассказали Будиловичу о том, что способность их учебного заведения отвечать местным потребностям всегда зависела от его промежуточного положения и относительной независимости от бюрократии, чего в свое время добился сам Ильминский. При этом они уверяли представителя МНП в том, что перемещение школы под власть Синода «было бы беспспорным доказательством и разрыва нашего ведомства с идеями и заветами Ильминского»⁸⁵.

Наблюдения, сделанные Будиловичем в Казанской учительской семинарии, убедили его в том, что «в последние годы все более проявляется некоторое нерасположение к этой семинарии со стороны ближайшего ее начальства». Спешков, как выяснилось, планировал провести радикальное преобразование рассматриваемого учебного заведения. Принимая во внимание тот факт, что на момент основания семинарии в 1872 году русские студенты должны были составлять половину от всего студенческого контингента, а в 1894 году эта квота сократилась до одной трети, глава учебного округа намеревался сделать семинарию полностью русской. По его мнению, татарских учителей можно было

готовить в Казанской крещено-татарской школе, а чувашских — в Симбирской семинарии; что же касается вотяков, черемисов и мордвинов, то Спешков считал, что они уже настолько обрусели, что для них вообще больше не требуется специальных школ или учителей⁸⁶.

Будилович постарался исправить все, что было в его силах. Он принял сторону Бобровникова в его спорах со Спешковым относительно финансовых проблем в Казанской учительской семинарии и потребовал, чтобы Спешков уволил Михайлова за его неподобающее поведение. Кроме того, он посетил ряд расположенных в Казани русско-татарских школ и сообщил МНП о том, что использовавшийся в них метод русификации посредством языка является неэффективным, что косвенным образом также говорило в пользу методики Ильминского. Наконец, Будилович открыто согласился с Бобровниковым в том, что в смешанное русско-татарское учебное заведение по образцу Казанской учительской семинарии должна быть реорганизована и Татарская учительская школа⁸⁷.

Далее Будилович и Износков нанесли визит епископу Дмитрию, обвинили его в том, что он не посвящает в духовный сан достаточного количества инородцев, и прекратили передачу школ Братства св. Гурия в ведение Синода⁸⁸. В разговоре с Маловым Будилович упрекал его: «Вы слишком спешите у инородцев ввести обрусение; это задача будущего; на это требуются десятки лет». Миссионер же возражал: «Да мы, русские, не десятки лет, а целые столетия живем как господствующий класс над татарами. Ведь более трехсот лет прошло со времени взятия Казани, а посмотрите, сколько мы их обрусели? Ужели ждать еще три-четыре столетия? Ужели мы спешим?»⁸⁹

В мае 1905 года, всего через несколько недель после издания Указа о религиозной веротерпимости 17 апреля, МНП созвало «особое совещание» работников и чиновников сферы образования для «оценки» (т.е. подтверждения) системы Ильминского. На этом мероприятии присутствовали только сторонники применения методов Ильминского⁹⁰. Помимо восстановления прежней ситуации на совещании был также принят ряд решений о дальнейшем распространении рассматриваемой системы на народы западных пограничных областей (за исключением украинцев и белорусов, которых, по сути дела, нельзя было назвать «инородцами») и даже на нехристианские народности⁹¹. Описываемое совещание несколько усовершенствовало систему Ильминского с оглядкой на критику русских националистов. Некоторым образом описываемое совещание усовершенствовало систему Ильмин-

ского так, чтобы приспособить ее к чаяниям русских националистов. Например, чтобы показать, что в школах, работающих по данной системе, нет никаких проблем с распространением русского национального духа, сторонники Ильминского выступили в поддержку разучивания ряда светских патриотических песен на инородческих языках — в дополнение к гимнам. Также на совещании обсуждалось и предложение о расширении использования русского языка в религиозном образовании, однако это обсуждение переросло в спор и закончилось внесением лишь незначительных изменений⁹².

Нравоучительная и идеалистическая риторика, использовавшаяся на рассматриваемом совещании, противопоставляла мирного и терпимого Ильминского его врагам, требовавшим насильственной русификации и полного уничтожения культур и языков других народов. Так, Будилович критиковал все школы, работающие не по системе Ильминского, за склонность служить «идолам» русского языка или (в случае с конфессиональными школами для мусульман) религии⁹³. Бобровников провел различие между внутренней (духовной) и внешней (языковой) русификацией, назвав последнюю грубой и поверхностной⁹⁴. При этом он даже приписал особый упор, который Ильминский делал на духовной русификации, «тому внутреннему голосу совести, который Кант назвал категорическим императивом» и тем самым превратил рассматриваемого деятеля в либерала в духе эпохи Просвещения⁹⁵. В подобном свете был подан даже вопрос о преподавании второго языка — совещание отвергло использование натурального метода, причем скорее на моральных, чем на педагогических основаниях (хотя при этом было принято решение о заимствовании лучших черт этой методики и превращении привилегированного переводного метода в «визуально-переводной»). Кроме того, существенное место в дискуссиях занимали вопросы школьной и казанской региональной автономии — и то и другое, по мнению большинства присутствовавших, следовало освободить от вмешательства из Петербурга.

Рассмотренное совещание привело к непосредственным результатам. Уже к легу Спешков был отстранен от руководства Казанским учебным округом⁹⁶. На его место был поставлен новый попечитель, А.Н. Деревницкий, который вплоть до своего ухода в отставку в 1912 году являлся горячим сторонником системы Ильминского⁹⁷. В конце 1905 года полномочия Бобровникова в Учительской семинарии были продлены на пять лет, а вскоре после этого он был назначен попечителем Оренбургского учебного округа⁹⁸. После его ухода во главе семинарии

стал А.А. Воскресенский, «всем сердцем последователь покойного Николая Ивановича», который все «стойко и решительно передельвал [ее] в Семинарии на прежний лад»⁹⁹. Наконец, новые правила МНП формально подтвердили предпочтение, отдаваемое правительством методике Ильминского в сравнении с другими методами.

В 1907 году в Казанской епархии была учреждена должность викарного епископа для управления миссионерскими делами, на которую был назначен епископ Андрей (Ухтомский), решительный сторонник системы Ильминского. Впрочем, отец Андрей оказался в довольно сложном положении, поскольку епископ Алексей (Дородницын), ректор Духовной академии, являлся противником методов Ильминского. Соперничество между Алексием и Андреем мучило епархию на протяжении нескольких лет и препятствовало планам Синода в 1909 году провести в Казани съезд миссионеров.

Разлад сохранялся и в учебных заведениях, и в конечном итоге к столкновению подключились и студенты. В Казанской учительской семинарии произошел первый в ее истории конфликт на этнической почве. То, что он пришелся именно на это время, не было совпадением, поскольку революционные события 1905 года затронули и семинарию. Некоторые студенты принимали участие в демонстрациях и подаче петиций, и, по словам преподавателей, студенческий контингент находился в возбужденном состоянии на протяжении многих месяцев. В октябре 1905 года более тридцати семинаристов было отослано по домам, чтобы оправиться от нервного потрясения¹⁰⁰. Именно в таком контексте разногласия по поводу системы Ильминского и вопроса о русификации привели к острому противостоянию.

В сентябре 1906 года семинария готовилась принять нового наставника по русскому языку. При этом один из двух основных кандидатов на эту должность был русским, а другой — крымчаком. А.С. Рождественский, преподававший в семинарии семнадцать лет, решительно выступал за то, что рассматриваемая должность могла быть занята только русским, и выражал свою точку зрения, устраивая со своими студентами обсуждения того, какие трудности испытывают инородцы при обучении русскому языку¹⁰¹. Впрочем, семинария отдала предпочтение кандидату-крымчаку — Р.П. Даулею. Всего через несколько недель после того, как он начал преподавать, журналист «Казанского телеграфа» Б. Глебский выступил с резкими нападками на семинарию. Он заявил, что никто не отменял систему Ильминского и что поэтому нет оснований, как это случилось недавно, замещать в семинарии русского учителя русского языка татаринном, окончившим миссионерские курсы¹⁰².

Помимо намеков на то, что инородец не может научить студентов правильно говорить и читать по-русски, Глебский обвинил Даулея в том, что тот говорил студентам, что семинария существует прежде всего для нужд малых народов, тогда как сам журналист был уверен в том, что Ильминский задумывал ее как учреждение, русское в своей основе. По его словам, главенствующее положение в семинарии система Ильминского отводила русским воспитанникам, русскому обучению, русским началам — это было учебное заведение, призванное обрусить инородцев. При этом Глебский заявил, что вдохновителем подобного отступничества от намерений Ильминского был находившийся в Оренбурге Бобровников. Что самое главное — журналист рассматривал все это как капитуляцию перед растущей силой «татарского магометанства». Он писал, что дать ученикам-инородцам татарского учителя означает подготавливать среди инородческого населения победу ислама, и без того уже сильного в этом крае¹⁰³. Судя по всему, Глебский предполагал (или хотел, чтобы его читатели предположили), что Даулей был мусульманином, поскольку православных татар якобы просто не бывает.

Группа семинаристов, посчитавших статью Глебского подстрекательством, немедленно обратилась за объяснениями к Рождествину. Зная о предыдущих заявлениях этого преподавателя по вопросу о назначении наставника по русскому языку, семинаристы заподозрили, что появление рассматриваемой статьи было больше чем просто совпадением. Подобные подозрения были вполне обоснованными, поскольку Рождествин решительно защищал точку зрения Глебского, говоря студентам, что «цель учреждения семинарии заключается в сближении инородцев с русским народом, в приобщении инородческого наследия, путем изучения русского языка, к русской культуре»¹⁰⁴.

По словам Рождествина, студенты попытались вступить с ним в спор: «Мне доказывали, что русские в семинарию только допускаются, что вначале это было вызвано только недостатком учеников из инородцев, а теперь, когда в последних нет недостатка, присутствие русских в семинарии не является необходимостью»¹⁰⁵. Глебский же, по их мнению, оклеветал семинарию, полностью проигнорировав ее основное предназначение, а также намекнув на то, что инородцы не пригодны для высшего образования и, соответственно, их присутствие в подобных учебных заведениях следует сократить. Когда Рождествин отказался написать опровержение на статью Глебского, семинаристы заключили, что он участвовал в ее написании. Студенты немедленно

организовали сходку, участники которой выкрикивали: «Долой всех русских, семинария инородческая, здесь должны быть одни инородцы!» Некоторые рвали российские флаги. Для восстановления порядка директор был вынужден уверить студентов в том, что сам он считает семинарию заведением, предназначенным для инородцев. На следующий день, «нарочито для укрепления в них тех воззрений... которые способствовали успокоению учащихся», Воскресенский попросил семинаристов написать свои ответы на статью Глебского¹⁰⁶.

На собрании преподавателей, состоявшемся двумя днями позже, Даулей попытался оправдать студентов, рвавших флаги, указывая на то, что «национальные флаги раздражают учащихся». На это преподаватель музыки Д.М. Яйчков (русский) возразил: «Тем, кого русские национальные флаги раздражают, здесь, в правительственном учебном заведении, не место» — и затем добавил: «Кроме инородческих интересов есть и русские интересы»¹⁰⁷. Слух о воззрениях Яйčkова вскоре донесся и до студентов. Когда на следующий день в газетах появилось еще несколько статей о семинарии, дискуссии вспыхнули снова¹⁰⁸. Семинаристы разделились на два лагеря: одни обвиняли Рождествина и Яйčkова в дискриминации инородцев, а другие защищали своих преподавателей. Первая группа организовала бойкот Рождествина и потребовала его отставки¹⁰⁹. При этом студенты также обвиняли Яйčkова в том, что на своих занятиях он попусту тратит время, излагая свои консервативные взгляды, что идет во вред основному предмету. Для приличия своему недовольству драматического эффекта семинаристы оставили на стене класса, где Яйчков вел занятия, антицаристскую надпись: «Царь-вамшир пьет народную кровь. Долой царя! Да здравствует русская республика!» Несколько дней спустя один из студентов во время обеда кинул в Яйčkова куском хлеба¹¹⁰.

Даже после того, как эмоции студентов поутихли и зачинщики беспорядков были наказаны, память об описанных событиях продолжала еще долго отравлять отношения внутри преподавательского состава семинарии. Рождествин и Яйчков обвиняли Воскресенского в том, что он поощряет выражение студентами антирусских настроений и не оказывает отпор действиям семинаристов, направленным против русских преподавателей. Яйчков также критиковал Даулея за то, что тот, по его мнению, явно преуменьшил значение упомянутой выше надписи, назвав ее «детскими шутками»¹¹¹.

Существовавшие внутри руководства семинарией разногласия по вопросу об этническом характере этого учебного заведения имели от-

ношение отчасти к семантическим тонкостям, отчасти — к существу дела. По словам Николая Ашмарина, преподавателя семинарии и наполовину чуваша по происхождению, Воскресенский сказал, что семинария на самом деле является заведением «только для инородцев» и что сразу же после открытия в 1872 году русские студенты были приняты в нее только в качестве временной меры, поскольку до 1874 года в Казани просто не было учительской семинарии для русских. По мнению же самого Ашмарина, семинария готовила и русских, и нерусских учителей, поскольку русские всегда считались необходимыми для образования инородцев. Выступая в защиту своего заявления о том, что семинария была в основном предназначена «для инородцев», Воскресенский ссылаясь на то, что в официальных документах ее нередко именовали «Инородческой учительской семинарией», на то, что инородцы составляли большинство среди ее студентов, а также на то, что единственной целью обучения в семинарии (даже для русских) было укомплектование кадрами инородческих школ. Именно по этой причине русские студенты должны были учить инородческие языки и по завершении обучения направлялись на работу в русские школы только в тех случаях, когда в школах для инородцев не было мест¹¹².

Взаимные подозрения между противоположными сторонами в споре о системе Ильминского сохранялись на протяжении многих лет. В начале 1907 года конфликт, аналогичный только что описанному, разразился и в Чувашской учительской семинарии, в результате чего Деревницкий, глава учебного округа, был вынужден отчислить за распространение антиправительственной пропаганды весь первый курс¹¹³. В 1910 году в «Казанском телеграфе» появилась статья, в которой говорилось, что с момента отставки Спешкова с должности попечителя учебного округа в 1905 году практически все преподаватели Казанской учительской семинарии были заменены, причем многие — инородцами. Автор статьи подчеркивал, что Ильминский отстаивал и применял на практике только употребление инородческих языков в школе и в церкви и дальше этого якобы не шел. Между тем сейчас, сетовал автор, все административные должности в «Инородческой учительской семинарии» замещены инородцами¹¹⁴. При этом представление автора рассматриваемой статьи об идеях Ильминского было совершенно неверным. Что же касается его взгляда на отбор преподавателей для семинарии, то в письме Бобровникова, которое датируется 1910 годом, говорится о «разгроме» инородцев и их изгнании из семинарии, начиная со студентов и заканчивая целым рядом учителей. Среди жертв этого процесса

был, в частности, чувашский учитель и этнограф Н.В. Никольский, переведенный в Саратовскую губернию, «где, разумеется, нет никакой возможности заниматься этнографией чуваш»¹¹⁵.

ИНОРОДЧЕСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

«Сепаратистский» подтекст инцидентов типа вспышки студенческого протеста в Казанской учительской семинарии можно отчасти рассматривать как защитную реакцию против русского шовинизма. И действительно, многие русские, обвинявшие инородцев в сепаратизме, выступали против работы инородческих учителей в тех приходах и школах, где было хотя бы несколько русских детей¹¹⁶. Впрочем, подобную напряженность можно также объяснить тем идеалом возвышения инородцев, о котором сам Ильминский говорил лишь намеками, но многие из его последователей начали говорить уже более открыто — особенно по мере постепенного возрастания роли инородцев на высших уровнях системы. Возникновение целых групп кряшенских, чувашских, черемисских и вотяцких интеллектуалов было беспрецедентным явлением. До того как система Ильминского воспитала пару поколений учителей-инородцев, представители этих этнических групп могли получить образование только в русских начальных школах и с обязательным изучением русского языка. Для того чтобы избежать осракизма как со стороны своих собственных народов, так и со стороны русских, инородцам, получившим такое образование, приходилось отождествлять себя с русскими. В рамках же системы Ильминского, уже имея собственный письменный язык, а также играя особую социальную роль в своих родных сообществах (учителя или священнослужители), образованные инородцы начали склоняться (порой даже вынужденно) к поддержанию собственной, нерусской идентичности. Поскольку же центром подготовки этой новой элиты, а также местом публикации литературы на инородческих языках была Казанская учительская семинария, именно она и стала главным культурным центром для финских и тюркоязычных народов Поволжья¹¹⁷.

Ключевую роль в развитии самосознания инородческой интеллигенции сыграла революция 1905 года, которая привела к участию широких масс в политике, к либерализации печати и распространению по всей империи новостей о различных движениях в среде национальных меньшинств. Инородческие элиты, занимавшиеся публикацией рели-

гиозных и языковедческих трудов на новых письменных языках, стали проявлять все большую заинтересованность в просвещении своих народов и посредством светского образования¹¹⁸. Изначально заложенные религиозные цели учреждений, работавших по системе Ильминского, при этом еще больше поблекли на фоне мотивации рассматриваемых элит. На инородческих языках началось издание самой разной литературы, включая советы по здоровому образу жизни, фольклорные произведения, переводы русской классики, календари и альманахи. Многие из этих изданий, вероятно, зачитывались вслух все еще небольшим количеством грамотных людей перед многочисленной безграмотной аудиторией¹¹⁹. Поскольку национальное пробуждение совпало с политическим подъемом, во многих из упомянутых светских публикаций было заметно и немало реформистских и революционных идей. По сообщению одного историка, В.М. Молотов во время своего пребывания в Казани пользовался услугами Учительской семинарии для перевода на местные языки большевистских листовок. Звучали в новой литературе и националистические темы типа панфинской гордости¹²⁰.

В 1907 году Малову прислали выдержки из черемисского календаря, содержавшие написанный в народническом духе очерк о российской истории и правительстве. Помимо прочего, в нем содержались жалобы на высокие государственные расходы на генеральское жалование и на содержание царской семьи, а также высказывания в поддержку народного представительства, гражданских прав и справедливой организации труда. Описывая новую политическую систему, возникшую в результате стачек 1905 года, авторы календаря открыто высказывали симпатии конституционалистским и социалистическим партиям. Они выражали сочувствие деятелям, брошенным в тюрьму за желание «обновить жизнь людей», а также восхищались участниками направленных против Российского государства крестьянских восстаний прошлых столетий. Судя по всему, рассматриваемый календарь был переведен на черемисский язык с русского, однако при этом наиболее жесткие обличающие заявления, содержащиеся в нем, были смягчены или вообще вычеркнуты. Именно поэтому, насколько было известно Малову, в календаре не содержалось упоминаний об этнических вопросах — за одним небольшим исключением. Переводчики обращали внимание на тот факт, что в Государственной думе нет черемисских представителей, однако при этом уважительно высказывались о депутате от Казани З.М. Таланцеве (вероятно, русском), который выказал желание представлять нужды черемисов и пожертвовал средства

на публикацию календаря. При этом переводчики предлагали читателям писать напрямую Таланцеву и излагать свои проблемы¹²¹.

Возмущенный Малов записал в своем дневнике, что авторы календаря «разжигают народ к восстанию, вооружению против начальства и Государя». Что важнее всего, Малов истолковал содержащиеся в календаре пропагандистские заявления с национальной точки зрения, так как они были переведены на другой язык: «Мы теперь знаем, как неблагодарны, грубы, невежественны до сих пор в отношении к России черемисы! Неблагодарасположенность их к России здесь видна во всей своей злой силе»¹²². При этом приверженность инородцев-интеллектуалов радикальной риторике рассматривалась как свидетельство не только их политических взглядов, но и отношения к русскому народу в целом.

Но хуже всего было то, что в рассматриваемом календаре появился портрет Ильминского. Малов по этому поводу писал: «Есть слухи, что и переводчики календаря — питомцы испортившейся, после смерти Николая Ив. Ильминского, в своем духе и направлении Казанской Учительской Семинарии! Да будет им Бог Судья!» В конечном итоге действительно оказалось, что перевод был выполнен бывшим учителем семинарской школы (на тот момент — епархиальным миссионером среди черемисов в Вятке) и двумя учителями-черемисами, выпускниками семинарии¹²³.

Вскоре после описанных событий Малову попала на глаза газетная заметка, рекламирующая календарь на чувашском языке. «Сначала я не верил глазам своим, — писал он. — Я прочитал это объявление в другой раз и убедился, что питомцы учительских инородческих семинарий и др. подобных учреждений работают очень усердно, чтобы отделиться от России и составить с другими инородцами (и я думаю — с мухаммеданами) отдельное государство. Итак, мы воспитали сами подобных деятелей, внушив им, что им нужно учиться преимущественно на своем природном языке!» Кроме того, до Малова дошли слухи о подобном календаре и на вотяцком. В составлении такого рода литературы он начал подозревать своих студентов из Духовной академии, в частности — В.Е. Егорова, чуваша, которого епископ рассматривал в качестве кандидата на должность епархиального миссионера. Побеседовав с Егоровым и выяснив, что у него есть экземпляр упомянутого выше чувашского календаря, Малов посоветовал епископу не назначать Егорова, сославшись на то, что он якобы был готов работать миссионером только за хорошие деньги¹²⁴.

Хотя выдвинутые Маловым обвинения авторов календарей в планировании вооруженного восстания были несколько скоропалительными, вскоре у него появились гораздо более существенные основания считать, что инородческая интеллигенция, взращенная школами Ильминского, была тесно связана с крайне левыми политическими силами. Так, в октябре 1907 года был арестован преподаватель чувашской семинарской школы, в квартире которого при обыске полиция обнаружила эсеровскую литературу. Один из студентов, проходивших у Малова педагогическую практику, выпускник Чувашской учительской семинарии, также был обвинен в связи с революционерами. В январе 1908 года эсеровская литература была обнаружена уже в самой Учительской семинарии. Еще год спустя десять семинаристов были арестованы за хранение антиправительственных материалов и публикацию подпольного журнала (одновременно еще двадцать один студент был исключен за участие в волнениях против введения новых семинарских правил)¹²⁵.



Учителя Чувашской учительской школы в Симбирске
(РГИА. Ф. 835. Оп. 3. Д. 56. Л. 5). Публикуется с разрешения РГИА

В ужесточении своих взглядов Малов ни в коем случае не был одинок. В последнее десятилетие существования царского режима публичное обсуждение вопросов, связанных со школами Ильминского, а также с преподавателями и священниками-инородцами, становилось все более и более резким. По мере того как призрак 1905 года становился все более эфемерным, широкая общественность все яснее осознавала, что официальная поддержка системы Ильминского (как многие из реформ 1905 года) представляла собой всего лишь временную меру, не подкрепленную реальными обязательствами со стороны правительства. Прошло не так уж много времени, а маятник уже начал движение в обратную сторону — и репрессивные методы управления вновь стало можно поддерживать невозбранно. Но одного джинна уже невозможно было загнать обратно в бутылку. Этим джинном была религиозная нетерпимость. Данное явление вышло далеко за рамки духа и буквы закона, и многие сторонники русификации начали осознавать, что время религии в качестве эффективного инструмента имперской интеграции окончательно прошло. По логике вещей в качестве компенсации в подобном случае были необходимы более жесткие меры лингвистического и политического характера.

В 1906 году на заседаниях Императорского общества востоковедения был заслушан ряд докладов в поддержку системы Ильминского и против нее. В ходе последовавших за этим дискуссий прозвучало немало жестких критических замечаний, со всей ясностью обнаживших весьма широкий диапазон мнений относительно определения «русскости». В то время как некоторые критики выступали против того акцента, который Ильминский делал на православии как ядре русской национальной идентичности, поскольку именно подобные взгляды заставили его отступить от языковой русификации, основная часть Общества полагала, что православие препятствует надлежащему внедрению верности Российскому государству, ссылаясь на причины интеллектуального характера. Члены Общества указывали на то, что школы и переводы Ильминского последовательно продвигали строго конфессиональное образование, исключая даже самые основные элементы светского и гражданского обучения. Поскольку в рассматриваемых школах внушение ученикам определенных идей начиналось еще до начала изучения русского языка, они имели блестящую возможность дать детям знания в сфере математики, истории или географии, необходимые для того, чтобы «избавиться от тех суеверных взглядов на природу, которые внушаются [им] религиозными учениями Востока, по-

лучить истинное представление о явлениях природы и, таким образом, сблизить свое мирозерцание с русским». Вместо же этого школы просто игнорировали нужды своих учеников и, по сути дела, вели «инородцев к еще большему фанатизму в деле веры, нетерпимости к русской политике и отчужденности от России вообще». В результате подобных рассуждений члены Общества востоковедения пришли к выводу о том, что инородцы, являвшиеся противниками школ Ильминского, были правы, считая его «не педагогом, а миссионером», чья работа по своей сути расходилась с тем, что должно было служить основными целями МНП¹²⁶.

Еще один новый голос прозвучал со стороны земств. В январе 1908 года комиссия по народному просвещению Казанского губернского земства получила от Братства св. Гурия обращение с настоятельной просьбой об усилении поддержки. В ответе на это обращение была изложена точка зрения, согласно которой обучение в школах Братства нуждалось в коренной реорганизации. По мнению земских деятелей, жалование учителей в упомянутых учебных заведениях было слишком низким, чтобы на него могли согласиться русские педагоги¹²⁷. Принятое МНП требование (последний раз подтвержденное в 1907 году), согласно которому первые два года обучения инородцев велось на их родном языке, способствовало развитию среди них национального сепаратизма, так как давало детям возможность освоить грамоту на родном языке, а затем просто бросить школу. При этом члены комиссии утверждали, что МНП в действительности пренебрегло стремлением Ильминского использовать русский язык в качестве средства для объединения инородцев с русскими. Земская комиссия предложила Братству дополнительное финансирование, но только «на приглашение учителей русских по происхождению, но знающих инородческий язык [для замены нерусских учителей], и на устранение дефектов в постановке школьного образования инородцев». Совет Братства поблагодарил земство за это предложение, но заявил, что ему придется и дальше полагаться на учителей-инородцев¹²⁸.

Подобно совещанию по вопросам образования, состоявшемуся в 1905 году, съезд миссионеров, проведенный в Казани в июне 1910 года, представлял собой возможность для защитников системы Ильминского зализать раны, повторно подтвердить свои обязательства, укрепить свои силы и привлечь внимание общественности. Помимо многочисленных дискуссий и принятия резолюций в поддержку идей и учреждений Ильминского в ходе двухнедельного съезда были организованы

богослужения в его честь в часовнях Крещено-татарской школы и Казанской учительской семинарии (последнее — силами ее выпускников), распевание гимнов учениками школ на разных языках, а также крестный ход через татарский квартал и центр Казани к могиле Ильминского, на которой священники и прочие, во главе с архиепископом и в присутствии губернатора, принесли клятву «быть верными» наследию Учителя «даже до смерти»¹²⁹. Все эти события подробно освещались в местных газетах.

Примерно в то же самое время в местной газете «Казанский телеграф» печаталась серия написанных университетским профессором, активным деятелем Союза русского народа и представителем местного дворянства В.Ф. Залесским статей, содержавших бранные нападки на систему Ильминского. Залесский обвинял Ильминского в том, что он нанес вред православной религии, переведя ее священные тексты на языки инородцев. «Православие вне русской культуры и цивилизации, — писал он, — немислимо». Последователи же Ильминского, по мнению автора, превратили использование «инородческих» языков из косвенной стратегии русификации в средство «открытого поощрения русофобских стремлений и инородческого сепаратизма»¹³⁰.

Несколько месяцев спустя Залесский представил свои взгляды на школы Ильминского на обсуждение Казанского губернского дворянского собрания. При этом казанское дворянство подавляющим большинством голосов поддержало принятие резолюции в пользу использования русских учителей в инородческих школах и отклонило предложенную одним из членов собрания версию, в которой предлагалось выбирать учителей на основании их преданности Российскому государству — вне зависимости от национальности. Возобладавшее же мнение подразумевало, что доверять можно только русским. Кроме того, дворянским собранием были приняты резолюции на высочайшее имя, в которых «движение среди инородцев», поддерживаемое существующей системой школ, именовалось опасным для Российского государства¹³¹.

Немного позднее описанная проблема была вынесена на рассмотрение Одиннадцатого дворянского съезда, на котором присутствовали представители из тридцати семи губерний. Делегаты обратили особое внимание на существующие в Казани проблемы этнического сепаратизма и в качестве средства их устранения рекомендовали, чтобы преподавание во всех российских школах велось на русском языке¹³². Епископ Андрей, отзываясь на освещение съезда в печати, сетовал на

то, что делегаты-дворяне валят всех инородцев в одну кучу, так что христиане-чуваши, язычники-вотяки и мусульмане-татары упоминаются в одном ряду без всяких оговорок¹³³.

Демонизация инородцев-христиан и анимистов получила еще более широкое распространение в Поволжье в последнее десятилетие перед Февральской революцией. Если при рассмотрении Мултанского дела враждебность русских по отношению к вотякам основывалась в основном на представлении об их невежестве и примитивности, то теперь широкая общественность начала объединять подобные народы — прежде всего, по причине приверженности к использованию собственного языка — с прочими «подозрительными» этническими группами типа евреев и мусульман и обвинять их в том, что они активно и злонамеренно замышляют (возможно, сообщая с мусульманами) ниспровергнуть русское влияние. В глазах так называемых «русификаторов» — тех, кто требовал пересмотра, реформирования или отказа от системы Ильминского, — образ инородцев-христиан не просто все больше сливался с образом мусульман, но становился практически неотделимым от него. Непрофессионалы типа Залесского не могли провести существенного различия между двумя рассматриваемыми группами, а такие, как Малов (те, кто был хорошо осведомлен об этнографически-религиозных отличиях), обвиняли эти группы во взаимной политической поддержке, хотя и без особых доказательств.

Ярким примером резких нападок на инородцев были публикации в журнале «Деятель», который издавался Казанским обществом трезвости, тесно связанным с черносотенцами. Так, в сентябре 1909 года в этом журнале появилась анонимная статья, в которой инородческий персонал школ и церковей губернии обвинялся в участии в возглавляемом евреями заговоре, направленном на то, чтобы «няньчить» всех инородцев и даровать им столько привилегий, чтобы они в конечном итоге поработили русский народ и захватили власть в стране¹³⁴. Система же Ильминского, согласно автору статьи, представляла собой своего рода систему искусственного жизнеобеспечения для слабых и исчезающих народов. Наконец, в статье активно продвигался лозунг «Россия для русских» и сурово критиковались представители различных русских элит за поддержку идеи «Россия для всех, но не для русских»¹³⁵.

Как мы уже видели в 2 главе, система Ильминского изменила коннотации самого термина «инородцы». Отойдя от буквального обозначения чужеродности, часто сопровождавшегося уничижительным тоном, это слово стало выражать определенную привязанность (часто —

«наши инородцы») и подразумевать, что впоследствии эти люди станут совершенно не чужими русским. В начале же XX века, в ответ на разитие у инородцев национального или этнического самосознания, отличного от русских (посредством языка и вопреки религии), и отчасти по причине участия инородцев в революционном движении рассматриваемый термин, пройдя полный круг, вернулся к прежним значениям, хотя и с более горьким, злобным оттенком.

Правила МНП, принятые в 1906 году, как будто бы восстанавливали статус системы Ильминского в Поволжье и на Урале, т.е. в тех регионах, где она применялась изначально. Но к тому времени, когда МНП обратилось к более широкому применению рассматриваемой системы (как было рекомендовано совещанием 1905 года), успели произойти весьма существенные изменения в его руководстве. Новый министр народного просвещения Л.А. Кассо был противником образования на родных языках. В 1910 году он провел серию заседаний, на которых предполагалось сформулировать всестороннюю политику для всей империи¹³⁶. Впрочем, вместо того чтобы полностью запретить образование на инородческих языках, Кассо пошел на компромисс. Правила, опубликованные 14 июня 1913 года, на первый взгляд повторно подтверждали использование инородческих языков, но при этом оставляли лазейку в виде пункта, согласно которому их можно было заменить русским, если ученики понимали его:

Преподавание Закона Божия для православных ведется на родном языке учащихся до окончания одноклассного и двухклассного училища, причем, однако, этот предмет может быть преподаваем и на русском языке, если последний достаточно усвоен детьми и со стороны родителей не встречается к тому препятствий... Преподавание родного языка учащихся производится на том же языке; преподавание других предметов производится также на родном языке учащихся в первые два года обучения в одноклассных и в первых классах двухклассных училищ, если до истечения двухлетнего срока учащиеся не окажутся в состоянии воспринимать преподаваемые им предметы на русском языке. С начала третьего года обучения преподавание русского языка и арифметики, а в двухклассных училищах всех остальных предметов должно, во всяком случае, производиться на русском языке¹³⁷.

А.А. Воскресенский рассматривал новый закон как ответ МНП на жалобы со стороны Дворянских собраний. Хотя его заявление о том,

что упомянутые выше правила категорически «исключили» родные языки инородцев из школ, было несколько преувеличенным, это «исключение» теперь все же стало возможным и задало направление для дальнейшего развития общественного мнения в этом вопросе¹³⁸. Одно исключение из этой тенденции, не относящееся к лагерю Ильминского, достойно особого упоминания. Всего через несколько месяцев после публикации упомянутых выше правил сильный акцент на использовании национальных языков при освещении своей платформы начали делать представители партии большевиков, говорившие при этом о будущей демократической системе России¹³⁹.

В последние годы существования самодержавия официальный статус школ Ильминского становился все более неясным, что приводило к постоянной неразберихе. Некоторые школьные советы и инспектора народных училищ, считая, что метод Ильминского отменен, прекращали использование инородческих языков и соответствующих переводов; другие же начинали настаивать на следовании этому методу. «В самой Казани, — писал Воскресенский, — между деятелями существует полная разногласия. Новый человек, попавший в казанское пекло инородческих вопросов, не может уже в них разобраться, скоро теряется и не знает, кому и чему верить, предпочитая иногда не верить даже своим собственным глазам». Воскресенский рассказывал о том, что один петербургский чиновник, посетив одну из казанских школ, был впечатлен познаниями учеников в христианстве и их правильным русским языком, «а затем, понаслушавшись в граде и всяких мнений об инородческом деле и возвратившись в Петербург, ничтоже сумняшеся, докладывает по начальству, что в этой школе даже старшие-то ученики слабо говорят по-русски, а потом она отличается еще сепаратизмом и русофобством (факт)»¹⁴⁰.

Несмотря на упомянутую выше путаницу, имя самого Ильминского оставалось, на удивление, незапятнанным. Из него, по сути дела, сотворили святого, а высказывания против его взглядов рассматривались почти как богохульство. Так, например, одна из статей, опубликованных в «Казанском телеграфе» в 1906 году и направленных против назначения преподавателем Учительской семинарии Р. Дауля, заканчивалась утверждением о том, что великий педагог не для того создал семинарию, чтобы после его смерти его христианские завесты были смешаны с грязью, а ученики его школы подвергнуты чуждым влияниям¹⁴¹. Хотя Ильминский в подобных сентенциях практически уподоблялся Христу, изначальные сторонники миссионера, те, кто защищал

это институциональное наследие, рассматривали подобное развитие образа с определенной долей цинизма. Так, Воскресенский отмечал, что противники рассматриваемой системы «имел[и] нужду прикрывать свои деяния именем Ильминского, а между тем и здесь факт налицо: действительные искажители и извратители системы Ильминского представляются ее хранителями и восстановителями, а на тех, кои, по мере сил, стараются о сохранении системы Ильминского, указывается как на ее извратителей и искажителей»¹⁴².

Личная харизма и авторитет Ильминского помогали ему оказывать весьма значительное влияние на национальную политику на восточных окраинах империи. Впрочем, его образ оказался более долговечным, чем созданные им концепции и учреждения. Бобровников и другие последователи Ильминского на педагогическом поприще не обладали его дарованиями. Но даже если бы это было не так, наследие их учителя все равно не осталось бы нетронутым. Пятьдесят лет, прошедшие с 1864-го (основание Казанской крещено-татарской школы) до 1914 года, явились настоящим водоразделом в развитии общественного мнения, средств массовой информации и гражданской организации в России. К началу 1910-х, когда политическая активность российского общества была еще выше, чем в 1860-х, пятидесятилетний эксперимент Ильминского в сфере науки, педагогики и религии должен был неизбежно подвергнуться переоценке и критическому рассмотрению. Количество и многообразие участников дискуссии об этническом составе Российской империи и о возможных путях его изменения росло как на дрожжах, и так же быстро расширялся круг тех способов, при помощи которых они могли выражать свое мнение.

Но важнее всего было то, что за годы, прошедшие между Великими реформами и Первой мировой войной, само российское общество и его проблемы стали безгранично более сложными. Угасание энтузиазма по отношению к стратегиям Ильминского как на официальном, так и на неофициальном уровне было теснейшим образом связано с возникшим ощущением культурного кризиса России, которое в течение рассматриваемого периода выросло до невероятных размеров. Русским националистам, поддерживавшим систему Ильминского в 1860—1870-е годы, требовался весьма значительный оптимизм в отношении культурной силы русского народа. Подобного оптимизма в России всегда не хватало, но к началу XX века он исчез практически совершенно. Доказать данное положение нам помогут два противоположных высказывания, сделанные двумя противниками школ Ильминского.

Первый из них — это попечитель Казанского учебного округа Спешков, в основе взглядов которого лежало полностью отрицательное и нелицеприятное представление о русских как нации. «Исторический ход развития Русского государства, — писал он, — вообще обнаруживает, что русские меньше других народов одержимы национальной исключительностью и в значительной степени склонны применяться к другим племенам и что сила территориального расширения в России всегда была больше силы усвоения присоединенных народностей»¹⁴³.

Патриотизм Спешкова основывался прежде всего на политике и лишь в последнюю очередь — на культуре. Это была установка на будущий успех и никоим образом не на восстановление или реализацию некоей исконной этнической мощи. С точки зрения рассматриваемого деятеля, Российское государство, чтобы сравняться с государствами Западной Европы, всегда должно было преодолевать достойную жалости слабость русского народа. У таких, как Спешков, подход Ильминского к обрусению инородцев вызывал бы возражения при любых условиях, поскольку он, по их мнению, опрометчиво предполагал историческую неизбежность их ассимиляции и тем самым, поворачивая дело вспять, делал такую ассимиляцию еще менее вероятной.

Другая же точка зрения — русских националистов, в большей степени коренившаяся в культурной сфере (хотя и весьма слабо соотносимая с историей), была в самом общем виде сформулирована князем Кропоткиным в его речи в Дворянском собрании Казани в 1911 году:

В прошлом русский народ имел крепкую организацию, благодаря которой многих инородцев мы стерли с лица земли. Они слились с русскими, оставив в истории только свое имя. Древняя Русь всегда свою культуру настойчиво проводила в среду инородцев, она несла к ним свой язык, свое богослужение, своих правителей и судей. Но в новой России наше национальное самосознание стало теряться, начали братски относиться к инородцам, дали им почувствовать свою национальность и тем выкормили на своей груди маленюкую змею¹⁴⁴.

Изображение Кропоткиным прошлого России было славянофильским и квазидарвинистским. При этом его взгляд на настоящее отражал разочарованность и чувство упадка, во многом напоминающий то ощущение жертвенности русского народа, которое возникло после падения коммунистического строя. Высказывания и Кропоткина и Спешкова выражают очень характерную для русской истории смесь

комплекса культурной неполноценности и компенсаторной гордости. Но, в отличие от государственного шовинизма Спешкова, который должен был компенсировать трансисторический культурный дефицит, шовинизм Кропоткина коренился в пессимизме разбитых ожиданий, убеждений и прав. Именно подобный вариант, так часто заметный в периоды возникновения праворадикальных движений в XX веке, лучше всего объясняет упадок относительно либеральных подходов к обрусению и рост популярности более агрессивных стратегий. Превращение Малова из активного сторонника в столь же активного противника системы Ильминского было лишь одним из многих проявлений намного более широкой тенденции в отношении ощущения критической ситуации в сфере российской культуры.

ГЛАВА 8

ОКНО, СТЕНА ИЛИ ЗЕРКАЛО?

Однажды в апреле 1901 года группа учащихся Галеевского медресе в Казани нанесли визит отцу Евфимию Малову и пригласила его поучаствовать в богословском диспуте о переводе исламских текстов на татарский язык. Вечером Малов записал в своем дневнике: «Вообще эта беседа была приятна потому, что шакирды проповедывали относительно переводов новые идеи, совершенно противоположные тем мухаммеданским взглядам, какие господствовали в казанских медресах на значении татарского языка, а также и на значении арабского языка лет тридцать тому назад». Из любопытства Малов спустя несколько дней посетил и само заведение, учащиеся которого дискутировали с ним. В его дневнике появилась запись: «Галеевскую мярзю я едва узнал; так она изменилась, благоустроилась, очистилась от грязи и тесноты. Что она была 30 лет тому назад, и что теперь? Невероятно, как она улучшилась»¹.

И в самом деле в жизни татар изменилось многое — и не только подход к религиозному образованию. Возникшие за последние десятилетия XIX века сомнения в требованиях ислама привели к большей открытости татар для европейских и русских нравов и вкусов, а также к жарким спорам о самых разных вещах — от моральной допустимости употребления алкоголя до многоженства и ношения чадры женщинами. Этот культурный фермент был важен не только для мусульман Российской империи; он имел всемирно-историческое значение. Татары, жившие в Казани и других городах восточных окраин России, оказались на передовой линии культурных изменений, которые начали потрясать мусульманский мир. При этом перемены в мировоззрении татар были настолько постепенными и неуловимыми, что ускользнули даже от взгляда хорошо знакомых с ними русских типа Малова. Впрочем, в течение нескольких лет темп изменений ускорился, по мере того как под влиянием революционных событий 1905 года менялась вся внутренняя среда России. Татары могли стать более заметными для рус-

ских в результате того, что теперь они оказались допущенными к тем областям общественной жизни, которые раньше были для них закрыты, а также к новосозданным, более инклюзивным сферам — таким, как ква-типарламентская политика после учреждения Государственной думы.

ПЛОДЫ МУСУЛЬМАНСКОЙ РЕФОРМЫ

В 1890-х годах весьма широкое распространение среди волжских татар получило джадидистское (обновленческое) движение в исламской педагогике, связанное с тем, что стареющему, консервативному поколению мулл был брошен вызов со стороны более молодых и либеральных исламских деятелей, которые именовались джадидами и позиционировали себя наподобие Мартина Лютера как возвращающихся к изначальной сущности исламского богословия и рассматривающих ислам как религию намного более свободную, чем та, в рамках которой они были воспитаны. Эти люди не только учились по-новому преподавать арабский язык; они все шире использовали татарский язык (при помощи арабского письма) для того, чтобы сделать исламские тексты более понятными для простого народа. Более того, посредством реформирования медресе джадиды смешивали религиозное и светское образование, уделяя меньше времени собственно религиозному обучению и значительно больше ранее запрещенным предметам, таким как естественные науки и русский язык. Уже в 1891 году, согласно докладу казанского губернатора, русский изучала треть казанских шакирдов (хотя эта цифра не была официальной, поскольку изучение русского нередко происходило за рамками государственных стандартов)². К 1912 году джадидскую программу обучения приняли 90% из более 1000 татарских школ (мектебов и медресе) Казанской губернии. При этом в некоторых из наиболее прогрессивных медресе одновременно обучались сотни шакирдов. Одновременно поменялось отношение к внутришкольной среде (на что обратил внимание Малов) и широкое распространение получило обучение девочек³.

Одним из наиболее заметных признаков перемен в мировоззрении и ценностях татар было быстрое изменение количества и характера доступных для них печатных изданий. Начало настоящего бума в сфере публикации литературы на татарском языке пришлось примерно на 1900 год, когда в Казани открылось первое издательство, владельцем которого был татарин, и уже довольно скоро рассматриваемая сфера

полностью вышла из-под контроля русских издательств и государственных учреждений⁴. При этом на татарском языке публиковались не только религиозные книги, представлявшие собой альтернативу аналогичным изданиям на арабском. Каталоги основных татарских издательств показывают, что выпуск книг религиозного содержания быстро отстал от публикаций светского характера, таких как буквари, пособия по грамматике, художественная литература (как оригинальные произведения, так и переводы русской и зарубежной классики), школьные учебники по истории, естествознанию и географии, а также пособия по этике и гигиене⁵. К 1905 году казанские типографии печатали в год 200 наименований татарских книг общим тиражом 2,2 миллиона экземпляров, что в три раза превышало количество публиковавшихся в Казани книг на русском языке. В 1910 году французский журнал «*Revue du monde musulman*» сообщал, что за прошедший год в рассматриваемом регионе было выпущено более 3 миллионов экземпляров 349 наименований книг на «мусульманских языках» (преимущественно на татарском)⁶. Все это сделало Казань одним из культурных центров тюркского и исламского мира наряду со Стамбулом и Каиром.

Революционные события 1905—1906 годов во многом стали поворотным пунктом в культурном развитии российских мусульман. До этого момента джадидское движение было умеренным, имело в основном религиозный характер и вызывало довольно скептическое отношение со стороны широких масс татарского народа. Теперь же оно приобрело культурную и политическую окраску и вызвало бурное обсуждение и поддержку на всех уровнях татарского общества. Новые политические права и учреждения впервые в истории дали татарам сильный стимул к получению образования, в особенности такого, которое могло позволить им улучшить свое положение в качестве российских подданных. Импульс для дальнейшего распространения джадидизма и его трансформации из педагогического движения в политическое исходил главным образом от татарских студентов (шакирдов), чья политическая сознательность шла в ногу с политической сознательностью всех российских студентов в целом. Акции протеста и забастовки, организованные шакирдами в 1905—1906 годах, создали почву для дальнейшего реформирования, модернизации и стандартизации татарских медресе. При этом рассматриваемые изменения вызывали гнев и отчуждение со стороны более консервативных татар, известных как кадимисты. Эта группа в основном состояла из мулл, зарегистрированных в муфтияте и получавших от него жалованье, и возглавлялась петербург-

ким имамом Атауллой Баязитовым⁷. В результате явной политизации джадидистского движения в 1905—1906 годах российское чиновничество также сменило свою позицию по отношению к реформированию татарской культуры с более-менее индифферентной на преимущественно враждебную⁸.

Но еще до реформ 1905 года озабоченность российской элиты общим политическим кризисом на Востоке была вызвана Русско-японской войной. Военное поражение и унижение европейской державы от рук азиатов не имело прецедентов в новой истории. В марте 1905 года Николай Бобровников, встревоженный последними потерями России в Маньчжурии, написал министру народного просвещения В.Г. Глазову очень эмоциональное письмо с предложением открыть в Казани школу азиатских языков. По мнению Бобровникова, преподавание дальневосточных языков русским военным могло помочь в сохранении благонадежности российских подданных, живших вблизи границы. Бобровников отмечал, что предвидит «великую борьбу с желтой расой», и утверждал, что если бы больше русских учило эти языки раньше и использовало их [вместо русского] в качестве средства ассимиляции, то благонадежность упомянутых выше подданных никогда не оказалась бы под угрозой. С точки зрения Бобровникова, Маньчжурия располагалась не так уж и далеко от Казани:

По поводу мероприятий относительно бурят, [я] писал, что нам весьма важно иметь в предстоящей борьбе с Китаем монгольские племена с собой, а не против себя. Теперь всем уже очевидно, что в борьбе с Японией и Китаем... не только монгольские, но и тюркские племена будут против нас. Еще до падения Порт-Артура туземная масса Средней Азии, по имеющимся сведениям, сердцем была не с нами, а с японцами.

При этом весь «Восток» воспринимался как нечто однородное. «Аппетиты азиатов безграничны, — уверял Бобровников Глазова, — и у них уже есть мечта (я слышал о ней и от здешних мусульман) отбросить Россию из Азии за Урал и Каспийское море»⁹.

Указ о веротерпимости от 17 апреля 1905 года, являвшийся одной из первых уступок, вырванных у самодержавия в разгар злополучной войны, по мнению многих, еще больше повышал влияние и престиж Востока. Формально этот указ даровал право свободно переходить только из одной христианской конфессии в другую. Для мусульман же при этом в политике самодержавия не произошло никаких изменений.

Человек, желающий перейти из христианства в ислам, должен был доказать, что на самом деле он всегда исповедовал эту религию и только имитировался христианином. Другими словами, государство гарантировало свободу *оставаться*, но не *становиться* мусульманином, причем что это положение дел уже существовало и до 1905 года. При этом перейти в другую религию можно было только с разрешения правительства, а обращение в ислам было по-прежнему запрещено¹⁰. Тем не менее рассматриваемый указ послужил той искрой, которая вызвала в Российской империи настоящий взрыв официальных переходов из православия в ислам. Формулировки документа оставляли лазейку, воспользовавшись которой человек мог отступить от православия, заявив, что никогда не был христианином, и теперь государство принимало подобные заявки с гораздо большей готовностью, чем раньше. Меньше чем за четыре года, прошедшие с момента издания рассматриваемого указа до 1 января 1909 года, на законных основаниях в ислам перешло около 49 тысяч человек, из них только в Казанской губернии — 39 тысяч. Одновременно, без сомнения, множество людей переходило в ислам и неофициально.

В условиях широкого общественного возмущения после Кровавого воскресенья 9 января 1905 года татарские активисты, не тратя времени даром, решили попытаться воздействовать на российское правительство с целью получения определенной компенсации за все многочисленные несправедливости, которые они испытывали в качестве этнического и религиозного меньшинства. В марте 1905 года делегация представителей татарской интеллигенции приехала в Петербург, чтобы поговорить с председателем Комитета министров С. Ю. Витте. Преимущественно из-за широкого влияния А. Баязитова они не смогли получить разрешения на проведение всеимперского съезда мусульман. Несмотря на это, в августе 1905 года в Нижнем Новгороде, на пароходе, стоявшем на водах Оки, состоялось нелегальное собрание, в котором приняло участие около 150 представителей мусульманской элиты (преимущественно капиталистов и интеллектуалов, главным образом — поволжско-уральских татар и азербайджанцев). В принятых на данном собрании резолюциях содержалось требование учреждения конституционной монархии с пропорциональным представительством и равными гражданскими правами для национальных меньшинств, а также уважение к неприкосновенности частной собственности. При этом в упомянутых резолюциях звучал призыв ко всем мусульманским народам России выступить единым фронтом в поддержку подобных реформ¹¹.

В январе 1906 года уже в Петербурге состоялся второй несанкционированный съезд российских мусульман. На нем присутствовало около сотни человек, которые постановили создать так называемый Союз мусульман (который татары сокращенно именовали Иттифак), явившийся предшественником политической партии мусульман, претендовавшей на определенное количество мест в Государственной думе. При этом делегаты съезда приняли решение на думских выборах действовать совместно с партией конституционных демократов (кадетов), которая преимущественно состояла из русских. В результате двадцать четыре или двадцать пять из тридцати мусульманских депутатов Первой государственной думы присоединились к кадетам (остальные сформировали Мусульманскую трудовую группу). Кроме того, следует упомянуть о том, что тринадцать из этих депутатов по национальности были поволжско-уральскими татарами и башкирами¹².

Ослабление цензуры после издания Манифеста 17 октября привело к возникновению энергично развивающейся татарской периодической печати, на страницах которой реформаторы-джадидисты и консерваторы-кадимисты развернули широкую дискуссию по самым различным религиозным, культурным и политическим вопросам. Наделение татар гражданскими правами дало им стимул к участию в текущих событиях. В это время в России выходит ряд консервативных кадимистских периодических изданий, наиболее влиятельные из которых публиковались в Петербурге А. Баязитовым. При этом, однако, подавляющее большинство изданий, выходивших на татарском языке, относилось к центру или левому крылу политического спектра и было проджадидистским. Из шестидесяти двух изданий рассматриваемого рода, выходивших в России между 1905 годом и февралем 1917 года, двадцать три публиковались в Казани. Еще одним важным издательским центром был Баку¹³. Кроме того, татары нередко пользовались предоставленной им свободой объединений, открывая новые библиотеки, благотворительные учреждения, общества взаимопомощи и прочие организации, специально предназначенные для татарско-мусульманского населения¹⁴.

Третий мусульманский съезд, проведенный в Нижнем Новгороде в августе 1906 года, уже был организован с официального разрешения властей. Незадолго до этого Решид Ибрагимов, один из мусульманских лидеров, отправил в МВД письмо, в котором ручался, что предстоящий съезд прежде всего направлен на борьбу с распространением панисламизма, социализма и анархизма — идей, по его мнению, подрывных

для жизни народа и несовместимых с учением ислама, — и что его делегаты всецело преданы самодержцу. На самом же съезде подавляющее большинство делегатов, выразившее недовольство заявлениями Ибрагимова, принудило его принести официальные извинения. Кроме того, в письме Ибрагимова говорилось о том, что основной целью Иттифака является освобождение мусульманских религиозных школ от власти консервативных, «фанатичных» мулл. Конечно, многие делегаты съезда стремились к этому, но они еще не были готовы окончательно сжечь мосты, связывающие их с муллами, поскольку поддержка со стороны последних еще могла оказаться весьма полезной. Среди требований, выдвинутых съездом, была полная автономия Мусульманских духовных управлений от правительства, за что вполне могли выступить даже консерваторы. Делегаты также приняли решение о превращении Иттифака в массовую политическую партию для мусульман, что, правда, в реальности так и не было достигнуто¹⁵.

Большинство мусульманских кандидатов во Второй Государственной думе сохранило свой альянс с кадетами. Из тридцати девяти выбранных в Думу мусульман (пятнадцать — из Поволжско-Уральского региона) тридцать три присоединились к кадетам или сотрудничали с ними. Переворот 3 июня 1907 года привел к тому, что мусульмане Туркестана были лишены гражданских прав, а общее количество мусульманских представителей сильно сократилось — так, в Третьей Государственной думе было только девять депутатов-мусульман, а в Четвертой — всего семь (большинство из них по-прежнему примыкали к кадетам). Впрочем, спад в сфере политического представительства не остановил культурного расцвета мусульман.

На Третьем мусульманском съезде была принята резолюция о школьной реформе, предписывающая полное преобразование мектебов и медресе в общеобразовательные школы. Обучение по всем предметам при этом рекомендовалось вести на родном языке, изучение русского становилось обязательным для медресе (вместе со светскими науками), но факультативным для мектебов, а изучение литературного турецкого — обязательным для медресе и, «где возможно», для мектебов¹⁶. По мере того как отношение татар к светскому образованию становилось все более положительным, в школах Министерства народного просвещения на восточных окраинах России начался приток татарских учащихся¹⁷. О том, что русское образование полезно для дела прогресса, писали еще многие ранние татарские публицисты, включая Гаспринского, Мерджани и Насыри. Однако в мусульманских регионах

и рассматриваемый период сохранилось относительно немного министерских школ, особенно в сравнении с татарскими религиозными учебными заведениями. Хотя последние все более благосклонно относились к русскому языку, они, как правило, предпочитали не регистрировать его преподавание как «русские классы» в соответствии с правилами 1870 года. Подобное решение отражало общее недоверие татар к Российскому государству и его правилам, а также знание того, что тщательный контроль со стороны правительства вполне мог привести к сокращению преподавания естествознания, истории, географии и прочих предметов, которые официально не были разрешены в религиозных школах, а также к увольнению многих учителей, получивших образование за границей. Кроме того, если бы татарам пришлось изучать русский и другие предметы в школах, находившихся в ведении МНП, никто не смог бы гарантировать им возможности делать это на родном языке, поскольку многие государственные и земские должностные лица постепенно вытесняли эти языки из учебных заведений и настаивали на ведении преподавания на русском. Результатом всего этого стало то, что достижения джадидского движения по большей части оставались за рамками государственного контроля.

Татарская учительская школа («тренировочная площадка» для преподавателей русских классов), которая в 1880-х годах едва могла набрать тридцать пять студентов, теперь не могла принять всех желающих — даже после того, как количество студенческих мест в ней было увеличено до ста¹⁸. Учебное заведение, некогда являвшееся почти подпольным, теперь стало существенной частью культурной жизни татар, даже несмотря на то, что не все джадиды разделяли положительное отношение к нему. Для русских же чиновников школа стала еще более подозрительной, чем раньше. Из существовавшего в ней в 1890-х годах студенческого кружка в конечном итоге вышло множество татарских социал-демократов и социалистов-революционеров, а также группа либеральных татарских националистов, принявших участие в основании Иттифака¹⁹. Не исключено, что именно последние вызвали наибольшую тревогу у государства, поскольку пытались мобилизовать мусульманские и тюркоязычные народы на основании их специфических трудностей и создать совершенно новое движение.

Эти татарские националисты заимствовали светские, современные идеи не только из русских, но и из западноевропейских и турецких источников, создавая тем самым подлинный культурный кошмар для сторонников русификации. К примеру, Садри Максудов, который

(вместе со своим другом Гиязом Исаковым, будущим писателем-марксистом) в 1897 году поступил в Татарскую учительскую школу втайне от родителей, читал привозимые из-за границы турецкие газеты и одновременно интересовался такими авторами, как Руссо, Дарвин и Толстой (которого он однажды навещал в его имении). Считается, что Максудов опубликовал первый в истории роман, написанный на казанском диалекте татарского языка. В этом романе он обличал пороки многоженства и прочие недостатки татарского общества. По совету Исмаил-бея Гаспринского, закончив Казанскую школу в 1901 году, Максудов поехал в Париж, где поступил на юридический факультет Сорбонны и параллельно слушал курсы в ряде других учебных заведений — у таких знаменитых французских ученых, как, например, Эмиль Дюркгейм. Когда Максудов вернулся в Россию в 1906 году, в Петербурге на Третьем мусульманском съезде он был выбран в Центральный комитет Иттифака, а затем во Вторую и Третью Государственные думы (и мог бы быть выбран в Четвертую, если бы не махинации русских консерваторов). Являясь одним из наиболее активных членов мусульманской фракции в Думе, он тем не менее находил время на изучение тюркологии у В.В. Радлова²⁰.

Максудов и другие столь же хорошо образованные представители тюркоязычной интеллигенции критиковали политику российского правительства по отношению к национальным меньшинствам, выступая на политических собраниях мусульман, в татарской прессе, а также в Думе. Даже в Первой думе, которая просуществовала недолго и преимущественно занималась другими делами, башкирский депутат из Уфы Ш.Ш. Сыртланов выступил с речью, в которой кратко обрисовал множество издавна использовавшихся самодержавием практик, дискриминационных или оскорбительных для мусульман: вмешательство епископов в строительство мечетей; требование, согласно которому все преподаватели религиозных школ должны получать образование только в России (не допускалось даже обучение в находившейся под российским протекторатом Бухаре); невозможность соблюдения мусульманских религиозных обрядов при службе в армии; отсутствие у мулл права на освобождение от воинской обязанности; недопуск мусульман в училищные советы; разрешение на открытие кабаков и продажу алкоголя в мусульманских дерсянях; запрет на владение собственностью в Средней Азии и т.д.²¹

Кроме того, мусульманские депутаты защищали права национальных меньшинств во всех вопросах, касавшихся законодательства

об образовании, делая особый упор на требования разрешить использование их языков при преподавании в начальных школах. Мусульмане, входившие в состав Первой и Второй дум, протестовали против принятия школьных правил МНП от 31 марта 1906 года. Эти правила стали важным объединяющим фактором для всех мусульманских общин России. Проведенное в 1905 году совещание МНП по школам для инородцев в своем стремлении утвердить систему Ильминского в качестве научно обоснованного и универсального подхода к обучению национальных меньшинств подготовило введение этой системы и в мусульманских школах. Впрочем, смысл подобного шага был крайне неясным, что отражало ту путаницу, которая была внесена в идеи Ильминского после его смерти. Плохо написанные правила 1906 года, основанные на рекомендациях упомянутого выше совещания, только запутали дело еще больше. Многие поняли их так, что теперь книги, используемые в школах для мусульман, следовало печатать параллельно кириллическим и арабским шрифтами²². При этом в народе ходили слухи, что подобная мера была направлена на то, чтобы отучить мусульман от священного арабского письма, и, соответственно, являлась предвестником надвигающейся христианизации²³. Результатом этого стал широкий протест, наиболее ярко выразившийся в Казанской и Оренбургской губерниях. Татарские и башкирские активисты забросали правительство телеграммами с просьбами отменить рассматриваемые правила, официальный протест против них был принят и на Третьем мусульманском съезде. Выступая в Думе в мае 1907 года, депутат от партии трудовиков К.Г. Хасанов из Уфимской губернии заявил, что принятые МНП нововведения подорвали интерес мусульман к русско-башкирским школам, и отметил, что если правила не будут отменены, то школы вскоре придется закрыть из-за недостатка в них учащихся (в этот момент со стороны, на которой заседали правые депутаты, послышалось: «Идите в Турцию!»). По словам Хасанова, мусульмане вовсе не были убежденными противниками изучения русского языка; более того, они более чем когда-либо осознавали его необходимость. Но при этом насильственное навязывание русского (особенно ученикам начальных школ) представляло собой неверный подход²⁴. В конечном итоге МНП пошло на попятную, и в пересмотренных правилах, утвержденных 1 ноября 1907 года, уже не содержалось упоминания о школах для мусульман²⁵.

В 1908—1909 годах депутат от казанских татар Г.Х. Еникеев произнес в Думе целый ряд длинных речей, в которых подводил итоги по-

литики самодержавия в сфере образования инородцев и отмечал, что российские школы для мусульман были в первую очередь направлены на их русификацию и только во вторую — собственно на обучение и воспитание²⁶. Хотя сначала Еникеев относил подобное пристрастие на счет сильного влияния Ильминского, он довольно быстро понял, что имя последнего может быть очень полезным при доказательстве важности родных языков и единоплеменных учителей во всех школах для национальных меньшинств. Кроме того, татарский депутат выражал озабоченность неравноправием в финансировании учебных заведений: государство выделяло деньги на православное религиозное образование, а мусульман, которые платили такие же налоги, как и русские, заставляло платить за исламское образование в школах МНП и за обучение русскому языку в религиозных учебных заведениях²⁷.

Что важно, высказывая подобную критику, мусульмане именovali себя «преданными и верными сынами России», открыто соглашались с тем, что русский должен быть официальным государственным языком, и выражали стремление к «единству» (но не культурной однородности) народов империи²⁸. При этом свою уверенность в том, что татары занимают важное место среди «русских граждан», выразил даже депутат-октябрист Михаил Капустин, профессор медицины Казанского университета. В апреле 1908 года он уверял своих думских коллег в том, что «мусульманский вопрос» был не настолько опасным, как они могли подумать:

Я принадлежу к числу людей, которым по разным обстоятельствам приходилось жить среди мусульман, русских подданных, и мне кажется, мы в настоящее время можем с полным правом сказать, что мусульмане — это подданные России, русские подданные, и если мы дадим в то же время чувствовать это в наших отношениях к ним, удовлетворяя их нужды и исполняя их справедливые и законные желания, без ущерба для русских интересов, то объединение жизни, то участие мусульман в войнах, которые мы вели, например, с Турцией как на европейском, так и на азиатском театре, позволяют нам думать, что мы в России имеем среди мусульман русских граждан, которые России преданы, а если этого нет, то это должно быть достигнуто, и может быть достигнуто²⁹.

Впрочем, для многих русских, озабоченных вопросами культурной ассимиляции, даже для десятелей, более либеральных, чем Капустин, тот факт, что российские мусульмане по-прежнему исповедовали ислам,

делал подобные утверждения о политической благонадежности сомнительными и неубедительными. В мировоззрении таких людей традиционные стереотипы относительно Востока накладывались на представления о нависшей над Россией геополитической опасности.

ОЦЕНИВАЯ ТАТАРСКОЕ «ПРОБУЖДЕНИЕ»

Религиозные и культурные изменения, происходившие в среде татар, представляли собой тему для дискуссий и размышлений среди русских, интересующихся этническим составом империи и участвующих в ассимиляционных просветах. При этом перед теми, кто рассматривал ислам как религию, стоящую ниже православия, джадидское движение и его проявления ставили весьма щекотливые вопросы. Было ли это движение преимущественно политическим с религиозным оттенком, или же его политические ответвления имели религиозные корни? Менялся ли сам ислам? Оправдывала ли прогрессивная форма ислама пересмотр традиционных представлений об этой религии? Возможен ли был новый взгляд на ислам или татар без глубокого преобразования всего мусульманского населения, а не только меньшинства в нем? Мог ли глобально реформированный и секуляризованный ислам остаться все той же религией? И — что самое главное — являлись ли недавние изменения положительными или отрицательными для России?

Диапазон мнений по данным вопросам был весьма широк. Так, некоторые деятели смотрели на будущее развитие отношений между русскими и татарами с энтузиазмом. Например, в 1905 году Н.В. Никольский, преподаватель Казанской учительской семинарии, отмечал стремление татарских авторов к «тесному единению с русскими на началах общечеловеческой культуры» и выражал надежду на то, что «эти стремления... осуществляются и дадут русскому государству то, чего оно давно ждет от своих членов, т. е. экономического и нравственного улучшения»³⁰. В 1907 году инспектор народных училищ М.Н. Пингвин задавался вопросом:

Не надо ли смотреть на новое течение как на первый шаг к сближению с западной культурой, а вместе с тем и с началами русской гражданственности? Мне кажется, что переход от национального к русскому естественнее и ближе, нежели переход от арабизма и фанатизма, т. е. от ук-

лада жизни старых мелресе, к русскому миру.. Национальное движение хотя и окольным путем, но должно привести к сближению с русскими, чего не допускали конфессиональные школы старого типа³¹.

Скрывшийся под псевдонимом автор статьи «Мусульманский вопрос в России», опубликованной в 1909 году в либеральном журнале «Русская мысль», демонстрировал более осторожный подход. Не отрицая того, что ранее «мусульманская культура в России... перестала развиваться, в ней воцарился прочный догматизм, произошел застой», он в то же время не брался предсказывать, «приведет ли [современное мусульманское] движение к реформе и к возрождению, или к окончательному распаду мусульманской веры», решать «вопрос о годности мусульманской культуры, как орудия, для дальнейшего развития исповедующих ислам» или даже сказать, будет ли результат подобного процесса вредоносным или благотворным для России. Впрочем, рассматриваемый автор (возможно, мусульманин), несомненно, все же склонялся к оптимистичному прогнозу³².

Миссионер и профессор Казанской духовной академии Михаил Машанов рассматривал прогрессивную тенденцию как весьма значительную, но все же недостаточную для того, чтобы гарантировать уменьшение стремления православной церкви помешать распространению ислама — все-таки «новый ислам» на тот момент еще не дошел до широких масс татарского народа. Впрочем, в 1905 году Машанов писал о том, что даже среди этих широких масс «старые приемы борьбы с исламом чрез подбор разных текстов Корана... окажутся совершенно неудовлетворительными. Здесь нужны другие приемы — приемы научные и культурные, основанные на тех принципах, которые заимствованы мусульманскими прогрессистами из христианской культуры, чтобы таким образом привести мусульман к слиянию с христианами на научной, культурной и гражданской почве и тем подготовить их к переходу в христианство»³³. При этом Машанов подразумевал, что недавние культурные сдвиги уже начали сближать мусульман с христианами и должны были положительно отразиться на процессе обращения, хотя в следующие несколько лет его оптимизму было суждено рассеяться. Коллега же Машанова Яков Коблов вообще отрицал существование «очищенного ислама». По его мнению, в теории недостатки определенной религии могли быть исправлены путем новой интерпретации исходных источников, однако в случае с исламом результатом этого могло стать то, что он просто перестал бы быть религией, дей-

ствительно исповедуемой 13 миллионами подданных Российской империи. Коблов, однако, уклонился от ответа на вопрос, могут ли изменения в интерпретации и религиозной практике дойти в конечном итоге до широких масс мусульманского населения³⁴.

Некоторые русские «эксперты» по исламу были не настолько прямыми в своих суждениях, пытаясь казаться непредвзятыми и надеющимися на мирное сосуществование христиан и мусульман, хотя и не отказывающимися при этом от традиционного пессимизма насчет такой возможности. Так, в начале 1900-х Николай Остроумов, выпускник и бывший преподаватель антиисламской программы Казанской духовной академии, выпустил книгу под названием «Коран и прогресс»³⁵. Оставаясь верным знаменитому тезису Эрнста Ренана, Остроумов утверждал, что «идея прогресса и самый факт его остаются чужды мусульманам: их культура, сохраняя чисто местный характер, быстро отцветает без пресмственного развития»³⁶. При этом он соглашался с Ренаном в том, что даже предполагаемые научные достижения средневекового ислама были делом рук не самих мусульман, а представителей других народов, чьи усилия сами магометане терпели весьма неохотно. Впрочем, ссылаясь Остроумов и на авторитет современных ему российских востоковедов, чьи взгляды на ислам были не столь безоговорочными. В частности, один из этих востоковедов, московский профессор Агафангел Крымский, в своей работе «Ислам и его будущее», вышедшей в 1899 году, утверждал (в пересказе Остроумова), что «сам по себе ислам не должен считаться помехой прогрессу и цивилизации, как и всякая другая религия: все зависит от духовных способностей расы, исповедующей ислам, и от отношения этой расы к науке». Еще один ученый, В.В. Бартольд из Санкт-Петербургского университета, в 1903 году писал о том, что «возрождение» в исламской культуре, т.е. участие мусульман в мировом культурном прогрессе, подобное аналогичному участию японцев, возможно «при условии усвоения основ европейской культуры» (при этом он не имел в виду христианскую религию), которые могли заменить «работы мусульманских ученых прежних веков»³⁷.

Остроумов отмечал, что полностью соглашается и с Бартольдом, и с Крымским. Он писал: «Мы лично наблюдали благотворную перемену в воззрениях молодых мусульман, получивших образование в русских школах, и знаем многих мусульман, которые в своих сношениях с русскими не проявляют никакого религиозного отчуждения». Соответственно, наиболее действенным способом противостояния мусуль-

манскому сепаратизму и панисламизму Остроумов считал «введение и программу преподавания в существующих мадрасах курса русского языка и современных научных знаний, которые бы способствовали рассеянию укоренившихся среди мусульман религиозных представлений, не согласных с историей»³⁸.

Остроумов все же пытался опровергнуть точку зрения татарских мыслителей, которые выступали за совместимость исламского учения с идеей прогресса³⁹. Эти защитники новых толкований ислама утверждали, что причиной отсталости исламских обществ по сравнению с Европой было либо влияние странных личностей, «неверно истолковавших» Коран, либо воздействие полигических и социальных факторов, являвшихся внешними по отношению к религии. Остроумов возражал против подобных взглядов, опираясь на то, что, по его мнению, представляло собой «буквальный и исторический смысл» слов Корана, и принимал как должное то, что жизнь мусульман всегда была и всегда будет ограничена реализацией этих слов, явно препятствующих прогрессу⁴⁰. Таким образом, хотя Остроумов являлся сторонником более широкой программы религиозных школ, его явно задевала мысль о том, что новые предметы, входящие в эту программу, могут быть представлены как вполне совместимые с исламом. Чего он не мог признать — так это того, что он, несмотря ни на что, все же надеялся на уничтожение, а не реформирование или приспособление ислама посредством светского образования. Другие церковные мыслители приходили к аналогичным выводам. Так, например, П.К. Жузе, крещеный араб, преподававший в Казанской духовной академии, на вопрос «Могут ли последователи Мухаммеда когда-нибудь достигнуть такого умственного и нравственного совершенства, чтобы стать на одном уровне с христианскими народами?» отвечал оптимистическим «да», но затем отмечал, что сделать это можно посредством образования, «основанного на христианских началах»⁴¹. Другими словами: да, мусульмане были способны обратиться в христианство.

Реакция Софии Чичериной на культурные изменения в среде мусульман также была весьма интересной, поскольку демонстрировала тягу к старым дихотомиям. Описывая свое путешествие по всему Поволжско-Уральскому региону в 1905 году, Чичерина рассказала о своем визите в дом башкирского купца в Уфимской губернии. Этот визит представлял собой один из наиболее ярких среди собранных исследовательницей примеров новых способов смешения восточной и западной культур. Купец с гордостью показал Чичериной свою новую «ди-

ковинку» — механическое фортепиано, недавно купленное в Нижнем Новгороде. Инструмент играл вальс Штрауса «На прекрасном голубом Дунае», мазурку из «Жизни за царя» Глинки и отрывки из оперетт. «Вертиший рукоятку хозяин в азыме и тубетейке поворачивал ко мне восхищенное лицо, ожидая от меня изъясления восторга. Но мне трудно было выжать из себя комплимент по поводу этого вторжения сюда Европы в ее самом пошлом и неартистическом виде». Визит был прерван вечерним лением муэдзинов, которое наконец-то позволило Чичериной ощутить себя на Востоке. «Когда последняя нотка замерла в ястывшем воздухе, я долго еще стояла, точно заколдованная, не имея сил порвать охватившие меня чары, — писала она. — И когда, простившись с хозяевами, я возвращалась домой по облитой лунным светом дороге, я чувствовала всем своим существом силу этого магометанского мира и его неотразимое обаяние на людей востока». Впрочем, несмотря на все это, свой рассказ исследовательница заключила следующими словами: «Каким же орудием бороться христианам против поглощения своих крещеных собратьев этим понятным и близким их природе миром?» Чичерина чувствовала себя более комфортно на полностью «чуждом» Востоке, хотя и рассматривала его как вражескую территорию, чем на Востоке, который был видоизменен контактом с Западом⁴².

ДВОЙНОЙ ПРИЗРАК: ПАНИСЛАМИЗМ И ПАНТЮРКИЗМ

В контексте прочих мировых событий политизация самосознания российских татар укрепила русских и европейцев в подозрениях относительно существования мощных глобальных движений, направленных на объединение всех мусульман или всех тюрок с целью создания новых политических образований и достижения мирового господства. Хотя такие слова, как «пантюркизм» и «панисламуизм», время от времени звучали и в России, и за рубежом, ни то ни другое, по сути дела, нельзя было назвать реальным движением. То рвение, с которым царские чиновники стремились искоренить пантюркистские и панисламуистские элементы во всех мыслимых татарских учреждениях, было основано на ненужном преувеличении. При этом нередко довольно сложно сказать, действительно ли представители власти искренне боялись этих химерических «движений» (и в таком случае борьба с ними очень напоминала сражение с ветряными мельницами) или же подобные иллю-

зии использовались в качестве предлога для проведения репрессивной политики. Возможно, правдой было и то и другое.

Панисламизм был более старой идеологией, которая в 1880-х годах была поддержана султаном Абдул-Хамидом в качестве новой доктрины, предназначенной для укрепления клонящейся к упадку Османской империи. Исторически панисламизм также гораздо легче снять со счетов как слона, сделанного из мухи. Вопреки широко распространенным в Европе представлениям о прямой связи панисламизма с Кораном и самим исламом, рассматриваемая идея не основывалась на какой-либо коранической традиции и, по сути дела, не имела никакой организационной структуры ни в одной из стран⁴³. Тем не менее одной только предполагаемой угрозы панисламизма вполне могло быть достаточно, чтобы напугать российских чиновников. При этом авторы, первыми выразившие озабоченность мусульманско-татарским «пробуждением» в России, использовали только первое из рассматриваемых понятий, не упоминая пантюркизма, хотя вполне возможно, что они имели в виду оба понятия или считали их синонимичными⁴⁴.

Что касается пантюркизма, то большинство исследователей считают, что он имел намного большее влияние в России, хотя взгляды на его природу при этом довольно существенно различаются. Так, некоторые историки утверждают, что политические амбиции и призывы пантюркизма были сильно искажены, поскольку в глазах многих это течение смешивалось с различными идеологиями интеллектуального и культурного плана, не имевшими какой-либо реальной политической программы (в смысле основания всеобщего тюркского национального государства)⁴⁵. Другие обращали внимание на неоднозначность даже в рамках политического понимания пантюркизма. Хотя некоторые публицисты раннего периода использовали термин «тюркизм» для описания идеологии, относящейся только к туркам, жившим в Османской империи, а термином «пантюркизм» обозначали ирредентистское стремление к объединению всех тюркоязычных народов, оба они очень скоро стали взаимозаменяемыми⁴⁶. Возникшая в результате этого путаница, без сомнения, сказалась и на интерпретации мусульманского национализма в рамках Российской империи. Как правило, царские чиновники предпочитали рассматривать любую разновидность тюркизма (в Турции или в России) как чрезвычайно политизированное, ирредентистское и агрессивное течение, поскольку подобный взгляд мог служить оправданием для жестких контрмер.

На страницах газеты «Терджиман» Исмаил-Бей Гаспринский выражал пантюркистские культурные стремления в пределах Российской



Владельцы и работники татарского магазина, начало XX в.
Публикуется с разрешения ЦМТ

империи при помощи лозунга «Единство в языке, действиях и мыслях». В Казани же Гаспринский с самого начала столкнулся с противодействием со стороны таких деятелей, как Мерджани и Насыри, которые были в большей степени заинтересованы в национальной идентичности и языке. Ну а после появления легальной возможности публиковать периодические издания на казанском диалекте идеи Гаспринского стали еще менее популярными⁴⁷. При этом, однако, волжские татары вполне могли иметь в виду свой собственный вариант пантюркизма и стремились к тому, чтобы сделать свой диалект общепринятым языком для разных тюркских народов Российской империи. Несмотря на это, в проджадидской прессе все же чаще всего говорилось о религиозной и культурной самостоятельности мусульман в рамках России, а не о политической независимости или хотя бы территориальной автономии⁴⁸.

Впрочем, существовала в России и явно политическая, глобальная и ирредентистская идеология пантюркизма, причем в некотором смысле она появилась именно в Казани. Первый ее теоретик, Юсуф Акчура, происходил из семьи преуспевающего волжско-татарского промышленника, занимавшегося производством текстиля. Биография Акчуры представляет собой еще одну яркую иллюстрацию той интернациональной среды, в которой развивалось самосознание татар в

позднеимперский период. Юсуф родился близ Симбирска в 1876 году и еще ребенком переехал вместе с матерью в Стамбул, по имевшимся сведениям — по причинам финансового и медицинского характера (а не чтобы избежать репрессий, как многие другие представители тюркоязычных народов России). Акчура получил образование в Турции, но начиная с четырнадцати лет опять начал довольно часто ездить в Россию. В конце концов, повстречавшись с Насыри и Гаспринским, он заинтересовался тюркологией и политическим либерализмом. Высланный из Турции в 1897 году за публикацию статьи о Мерджани, Акчура осел в Париже, где изучал политическую науку и постепенно выработал представления о национализме, которые привели его в ряды младотурецкого движения («Единение и прогресс») и сделали основным связующим звеном между взаимосвязанными культурными течениями в Турции и России⁴⁹.

В 1904 году Акчура вернулся в Казань и устроился преподавателем истории и географии в медресе «Мухаммадия» (основано в 1901 году), являвшемся бастионом даждидского движения. Осенью 1905 года он стал редактором первой казанской газеты на татарском языке — «Казан мухбири» (Казанский вестник). Кроме того, он был одним из ведущих участников первых трех мусульманских съездов и основным участником переговоров о создании коалиции между Иттифаком и партией кадетов, причем был выбран в центральный комитет последней. В 1904 году, пребывая в одной из поволжских деревень, Акчура написал очерк «Три вида политики», который считается одним из определяющих текстов политического пантюркизма. Впервые он был опубликован в журнале «Тюрк», издававшемся в Каире (подобные идеи все еще нельзя было распространять даже в Турции, не говоря уж о России), однако позднее стал доступен и российским тюркам в виде отдельной брошюры. В рассматриваемой работе Акчура описал три политические стратегии защиты Турецкого государства от центробежных движений, зародившихся на его окраинах: панисламизм, османизм и пантюркизм. Первая из этих стратегий, по мнению автора, была неосуществимой с географической точки зрения, поскольку мусульманские народы были рассеяны по разным странам мира. Османистский же подход предполагал принуждение национальных меньшинств империи к ассимиляции против их воли. Соответственно, наиболее перспективным вариантом Акчура считал создание нового государства, объединяющего все тюркоязычные народы. При этом важно отметить, что, с точки зрения рассматриваемого деятеля, создание политического

союза всех тюрков мира было делом отдаленного будущего; один из биографов Акчуры писал, что он редко вмешивался в политику, чувствуя себя гораздо более комфортно в сфере чистой теории⁵⁰. Кроме того, поддержка им пантюркизма отделила его от младотурок.

Опасаясь избрания Акчуры в Думу, в 1906 году царское правительство распорядилось взять его под стражу на несколько недель по подозрению в связи с социал-демократами. Позднее его допрашивали в связи с публикацией обличительной статьи о перевороте 3 июня 1907 года, а в 1908 году — после того как младотурецкая революция установила в Османской империи конституционное правление — он вернулся в Стамбул. Для многих европейцев и русских упомянутая революция только увеличила серьезность пантюркистской угрозы.

Многие представители тюркоязычных народов России, подобно Акчуре, уехали за границу, чтобы вкусить плодов младотурецкой революции, и некоторые из них при этом стали активными пропагандистами этнического единства тюрков из разных стран. Акчура присылал статьи о событиях в Турции в Оренбург, где они публиковались в газете «Вақыт» (Время), а в 1911 году стал редактором чрезвычайно популярной пантюркистской газеты «Тюрк Юрду» (Тюркская родина)⁵¹. Еще одной ключевой фигурой в распространении идеологии пантюркизма (как политической, так и культурной) был Ахмед Агаев (Агаоглу), азербайджанский журналист и депутат Думы, тоже получивший образование в Париже. Точно так же, как Акчура, он уехал в Турцию в 1908 году, подталкиваемый, с одной стороны, любопытством относительно революции, а с другой — проблемами с российской полицией. Вскоре Агаев занял пост главного инспектора учебных заведений Стамбула⁵².

Многие российские чиновники боялись того, что расцвет культурных связей между российскими тюрками и представителями других тюркоязычных народов мира может привести к возникновению политических схем, направленных на то, чтобы оторвать тюркские регионы от Российской империи. Некоторые публицисты теперь по-новому истолковывали более ранние события в свете подъема тюркского национализма. В петербургской газете «Новое время» в 1909 году сообщалось, что война с Японией заронила в сердца российских татар надежды на то, что вскоре в Поволжско-Уральском регионе будет создано автономное правительство тюркоязычных народов, базирующееся в Болгарах. «Ходит легенда, — говорилось в газете, — будто микадо, подписывая мир, одним из главных его условий поставил безотлагательное создание этого сказочного Тюркистана. Последние события в Кон-

стантинополе расцветили эту легенду слухами, будто Абдул-Гамида правоверные за то и свергли, что он недостаточно твердо настаивал на образовании “Тюркистана” и слишком уступал в этом вопросе русским властям»⁵³.

Но поистине ирредентистскую политическую программу пантюркистов могла сделать реально осуществимой только широкая поддержка этого движения в Османской империи⁵⁴. При Абдул-Хамиде пантюркизм был подозрительным и даже уголовно наказуемым (именно поэтому Акчюра уехал из Турции в 1897 году).

После же младотурецкой революции 1908 года он из едва приемлемого течения превратился сначала, по словам одного историка, в «благожелательно рассматривавшийся значительной частью политического руководства государства», а потом и в излюбленный подход младотурок к национальной идентичности⁵⁵. Хотя пантюркизм так и не смог полностью вытеснить конкурирующие стратегии османизма и панисламизма, перед Первой мировой войной и во время ее он занял весьма агрессивную и ирредентистскую позицию: в это время турки и немцы активно финансировали широкую пропаганду в России, где проживало около половины всех тюрков мира. Естественно, весьма значительную роль в этой пропаганде играли эмигранты из России. При этом, однако, она не имела особого успеха, и в подавляющем большинстве случаев тюркские народы Российской империи поддерживали военные мероприятия своего правительства⁵⁶.

Хотя концепции пантюркизма и панисламизма не были полностью фантазиями российских чиновников, их центральное значение в обсуждении вопросов, касавшихся российских мусульман, без сомнения, искажало их содержание и преувеличивало масштабы и значение. По мнению историка С. Зеньковского, в особенности после реакционного переворота 1907 года интерес российских тюрков к Турции представлял собой «чисто платоническую и сентиментальную привязанность к стране с такой же религией и родственным языком. Не считая нескольких незначительных исключений, она не привела ни к каким действиям, направленным против политического единства Российской империи. Внимание татар, башкир и казахов все больше поглощалось своими собственными культурными, социальными и экономическими проблемами, а также аналогичными проблемами всей России»⁵⁷. Архивы царской полиции демонстрируют, что попытки выявления панисламизма и пантюркизма обычно заканчивались неудачей и признанием того, что эти доктрины хотя иногда и фигурировали в татарских

газетах, но при этом не имели ни конкретной программы, ни определенной организации⁵⁸.

Ошибочные и противоречивые описания предполагаемых панисламистских и пантюркистских движений в российских дореволюционных источниках являются дополнительным свидетельством гиперболического характера данной литературы. В отличие от более ранних представлений об исламском фанатизме, возлагавших на мулл ответственность за распространение невежества среди мусульман, правдоподобие угроз со стороны панисламизма и пантюркизма зависело от веры в то, что наибольшую опасность на самом деле представляют наиболее образованные и наиболее обмирщенные мусульмане. В частности, подобные мысли звучали в работах С.В. Чичериной. Во время своих путешествий она выявила среди российских мусульман две основные тенденции, которые проиллюстрировала портретами двоих людей. Первым из них был двадцатипятилетний татарин, получивший светское русское образование и имевший радикальные симпатии, а вторым — тридцатилетний сын сельского муллы, закончивший медресе и сам намсравившийся стать муллой. Оба они успели пожить на Ближнем Востоке. При этом первый из них вернулся на родину со стремлением унифицировать исламскую культуру в России и за ее пределами, с отвлечением от деятельности русских миссионеров и мечтами об отделении мусульман от России для создания нового панисламского государства. Второй же возвратился заново преданным России, убежденным в ее превосходстве над исламскими государствами и собирающимся выучить русский язык и стать «истинным сыном России»⁵⁹. Впрочем, в отчете, выпущенном в 1911 году начальником полиции Российской империи, панисламизм описывался как дело рук более старых и более традиционно настроенных мулл и делалось совершенно некритичное предположение о том, что основные идеи рассматриваемого движения может «разрушить только культурное развитие мусульман»⁶⁰.

Немало недоразумений и противоречий существовало и относительно происхождения рассматриваемых идеологий. Многие русские авторы любили изображать панисламизм и пантюркизм как движения, «искусственно» навязанные российским тюркам извне. Подобная позиция помогала делегитимизировать претензии и требования, выдвигавшиеся панисламистами и пантюркистами, а также оправдать те draconические меры, которые применялись для защиты целостности империи от внешних угроз. Впрочем, весьма нередко среди русских встречалась и точка зрения, согласно которой анализируемые движе-

ния возникли в самой России или, по крайней мере, зародились более-менее одновременно в Российской и Османской империях⁶¹. Кроме того, по сути своей они являлись не аналогиями более ранних, империалистических доктрин пангерманизма и панславизма, а защитной реакцией на них⁶². Панисламизм и пантюркизм представляли собой вынужденное заимствование тюркоязычными народами риторики европейского национализма и империализма, а также поиск культурной помощи и морального духа за пределами России, а вовсе не обращение к некоему вековому своеобразию восточной идентичности.

В общем и целом представления о панисламизме и пантюркизме как об организованных и мощных политических движениях придавали ложное единообразие самым разным изменениям, происходившим в среде мусульманских народов Российской империи, а также их положению внутри нее. Кроме того, по сути дела эти представления отражали страх русских перед организованным самоутверждением мусульман — другими словами, перед зарождением национализма тюрков-мусульман⁶³.

Поскольку самоутверждение рассматриваемых народов обычно предполагало защиту ими собственной культуры от различных форм русификации, царские власти, воспользовавшись случаем, стали именовать анализируемые настроения «антирусскими», в силу чего представители тюркоязычных народов выставлялись как сторона, наиболее виновная в шовинизме. Многие русские авторы (мнения которых впоследствии отразил в своей работе С. Зеньковский) также утверждали, что сосредоточенность на религии на самом деле была сознательной «маскировкой» национального по сути своей сознания⁶⁴. Впрочем, на самом деле в демографическом отношении коллективная организация тюрков и мусульман Российской империи была практически одинаковой. Поскольку несправедливости в отношении тюркоязычных народов чаще всего были основаны на религиозной дискриминации, они совершенно естественным образом воспринимали движение в поддержку собственного самоутверждения как мусульманское. При этом многие русские авторы в любом случае считали различие между панисламизмом и пантюркизмом весьма спорным, поскольку полагали, что, согласно наставлениям Корана, мусульмане должны создавать государства на основании своей религии. Другими словами, с подобной точки зрения ислам рассматривался как категория, относящаяся к политической сфере в не меньшей степени, чем понятие тюркской нации. Хотя гипотетические государства, которые могли бы быть созданы на базе

панисламизма и пантюркизма, являлись бы весьма различными в географическом и демографическом плане, для Российской империи различия между ними были бы не особенно существенными.

Что интересно — подобными смутными угрозами были озабочены не только русские. В рассматриваемую эпоху во всех европейских державах публиковались научные журналы по исламу, самым влиятельным из которых был французский «*Revue du monde musulman*». В этом журнале, выходявшем с 1906 по 1926 год, приводилась актуальная информация о мусульманских сообществах и движениях по всему миру, и не в последнюю очередь — в Российской империи. «*Revue du monde musulman*» (в котором так называемый мусульманский мир изображался как «охваченный стремительными изменениями — без привычных ученых рассуждений о мельчайших деталях неизвестных исламских трактатов», а также содержались переводы множества статей из мусульманской периодической печати) представлял собой, говоря словами одного из историков исламологии, «полную противоположность “колониальной Вульгате”, вековому канону пренебрежительных трюизмов об исламе. Впрочем, редакторам и авторам рассматриваемого журнала так и не удалось окончательно «разбить колониальные парадигмы», поскольку они были одержимы «призраком панисламизма»⁶⁵.

Согласно М. Родинсону, эта навязчивая идея, захватившая европейцев, представляла собой «преимущественно реакционный феномен», основанный на страхе перед «реальной, но едва ли неизбежной опасностью, которую представляло собой возвращение Востока к теократическому государству. Придерживаясь этой устаревшей точки зрения, [исследователи, озабоченные проблемой панисламизма] не только обесценивали прочие активные социальные силы Ближнего Востока, но и своим неуважением побуждали эти силы становиться на реакционный курс». Другими словами, упомянутые исследователи видоизменили и таким образом сохранили под личиной политической рациональности старый востокведческий стереотип. В европейской традиции мусульмане обычно рассматривались как узколобые фанатики, тяготеющие к теократическому правлению. Когда секуляризация, самокритика и дискуссии, инициированные джадидским движением, бросили вызов этому стереотипу, русским оказалось проще создать новое воплощение старого образа, чем избавиться от него насовсем. По словам Родинсона, европейских ученых, напуганных призраком панисламизма, «вновь неотвратно влекло к себе представление о Востоке, восходящее к Средним вкам: с их точки зрения, борьба между двумя поли-

тически и идеологически противопоставленными мирами продолжалась»⁶⁶. Мусульманин с чисто схоластическим мировоззрением при этом воспринимался как фанатик провинциального масштаба; тепер же, обладая возможностью получить более широкое образование, он превращался в политического фанатика с глобальными амбициями.

Будучи депутатом Третьей Государственной думы, Садри Максудов тратил все свои силы на то, чтобы развенчать подобные идеи и обвинения. Так, в декабре 1908 года, во время обсуждения бюджета Министерства иностранных дел он выступил с речью, в которой уверял депутатов Думы в том, что симпатия российских мусульман к Турции основывается на понимании ими наилучших интересов России, а не на религиозном родстве с турками, как иногда предполагалось. «Панисламизм, по понятию европейских исламофобов, есть движение, имеющее своей целью, объединенной, на почве фанатизма, силой всех мусульман, разрушить европейскую цивилизацию и разгромить весь христианский мир, одним словом, это такое учение, которое проповедует чудовищный погром, которого не знают самые невежественные эпохи человеческой истории». По мнению Максудова, подобная клевета на мусульманский мир не выдерживала никакой критики. При этом татарский депутат отмечал, что, изучив широкий круг литературы мусульманских народов, он не нашел в ней ни одной «антиевропейской» идеи. «Да, действительно, господа... мусульманский Восток пробуждается, можно сказать, он уже пробудился, но это движение не есть движение фанатическое, движение антикультурное, это есть движение европейское, прогрессивное, это движение есть то социологическое явление, которое история называет возрождением. Это движение проявляет все признаки, которые характеризовали эпоху Возрождения в Западной Европе». Согласно Максудову, Европа не была подготовлена к подобному огромному событию в мусульманском мире «не потому, что он был скрыт, а потому, что Европа никогда не хотела отрешиться от своего старого взгляда на Восток».

Особенно у нас в России, господа, незнание мусульманского Востока — нечто невероятное. Наши самозванные востоковеды выпускают книги и брошюры, где говорится о панисламизме, о фанатизме, о гареме, обо всем, кроме того важного вопроса, что совершается в умах мусульман и какие последствия могут быть для России от умственного переворота в мусульманском мире... Господа, мусульманский Восток преобразился, и согласно этому должно перемениться и наше отношение к Востоку⁶⁷.

Конечно, татары в целом едва ли были настолько невинными, как утверждал Максудов. Можно только догадываться, почему он предпочел категорически отрицать существование идей панисламизма и пантюркизма (депутат называл их плодом воображения русских миссионеров), вместо того чтобы просто объяснить российской общественности, что в действительности подобными утопическими понятиями руководствовалось очень небольшое количество людей. Возможно, подобная неискренность Максудова только способствовала подогреванию подозрений русских шовинистов.

СТЕНА ПРОТИВ ВОСТОКА: ОСОБОЕ СОВЕЩАНИЕ ПО ИСЛАМУ 1910 ГОДА

Некоторым историкам удалось показать, что в последние два года перед смертью политический курс премьер-министра Петра Столыпина начал смещаться вправо. В своем стремлении к умиротворению внутренних сил Столыпин ухватился за заинтересованность русских националистов в ограничении прав национальных меньшинств. Чаще всего речь идет о западных окраинах империи — Польше и Финляндии⁶⁸. Однако при этом Столыпин также попытался парализовать и влияние волжских татар. Так, в 1908 и 1909 годах Столыпин и А.Н. Харузин, директор входившего в структуру МВД Департамента духовных дел иностранных исповеданий, вели активную переписку с церковными и государственными должностными лицами Поволжья, обеспокоенными растущим религиозным и культурным влиянием татар. Весьма типичным для данной переписки был отчет, полученный Столыпиным и Харузиным от епископа Алексия (Дородницына), ректора Казанской духовной академии, который истолковывал культурное пробуждение татар как проявление широко распространенного панисламистского заговора. Согласно утверждениям епископа, желание части татарской молодежи вернуться к истокам ислама, ее растущий интерес к светскому образованию, связи с представителями тюркоязычных народов за пределами Российской империи и быстрое распространение благотворительных объединений для мусульман отражали их планы разжечь всемирную религиозную войну против христианства⁶⁹.

Основываясь на подобных материалах, Столыпин в разговоре с обер-прокурором Святейшего синода в сентябре 1909 года заявил, что мусульманская пропаганда в Поволжье являет собой свидетельство

«борьбы между православно-русским и магометанско-татарским началом». Данный конфликт, писал он, «знаменует не религиозную борьбу, а борьбу государственную, культурную...». По его словам, татары испытывали родовые муки «национального оживления, получившего религиозную окраску и выразившегося и в устройстве мечетей даже в небольших деревнях, и в открытии школ, и в издании литературных произведений». Несколько недель спустя Столыпин начал планировать проведение совещания представителей церкви, образовательных и административных учреждений, хорошо осведомленных о мерах к «поднятию культурного уровня местного православного населения» в Поволжье. Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае (как оно официально называлось) состоялось в Петербурге 10—18 января 1910 года⁷⁰.

Председателем на совещании был Харузин, сам Столыпин не присутствовал. От МВД кроме Харузина присутствовали казанский и вятский губернаторы Стрижевский и Камышанский, а также два петербургских чиновника. Церковь была представлена казанскими епископами Алексием и Андреем, В.М. Скворцовым (синодским специалистом по миссионерской работе) и П.Н. Лупповым из синодского Училищного совета. МНП направило на совещание директора своего Департамента народного просвещения С.И. Анциферова, двух членов своего совета — С.Ф. Слешкова и Н.А. Бобровникова, а также попечителя Петербургского учебного округа А.А. Остроумова⁷¹.

Многие из участников рассматриваемого совещания были хорошо известны в Казани своим участием в миссионерской работе, педагогической деятельности или этнографическими исследованиями в среде инородцев. Спешков не так давно был попечителем Казанского учебного округа, а Бобровников — директором Казанской учительской семинарии. Луппов учился на миссионерском отделении Казанской духовной академии и в связи с Мултанским делом опубликовал ряд этнографических статей о вотяках. Скворцов, как мы увидим далее, принимал активнейшее участие в подготовке съезда миссионеров, который планировалось провести в Казани. Наконец, сам Харузин занимался этнографическим исследованием народов Средней Азии, а его брат и сестра также были известными этнографами.

По завершении совещания Харузин подготовил доклад, в котором мнения, высказанные различными участниками, были сведены в единый рассказ о новейших культурных устремлениях волжских татар⁷². Пантюркизм и панисламизм упоминались в этом докладе весьма час-

то, а причиной их возникновения назывались широкие контакты волжских татар с иностранцами. Как объяснялось в рассматриваемом документе, характер упомянутых движений и центральная роль татар в них обусловили начало реализации широкого плана по возвращению контроля над всеми мусульманскими регионами России, первым пунктом которого стало описанное выше совещание. В своей собственной редакции анализируемого доклада, представленной Совету министров, Столыпин заявил, что «изучение этих явлений [культурного возрождения татар] показывает... что они не случайны, а вытекают из определенно поставленной программы панисламистов»⁷³.

В рассматриваемом докладе содержалось три группы рекомендаций, направленных на то, чтобы остановить распространение «антигосударственных» панисламистских и пантюркистских идей, а также ответственного за это татарского национализма. Так, в «религиозно-просветительной» сфере предполагалось осуществить совершенствование образования православных инородцев посредством увеличения государственных субсидий, выделяемых казанским миссионерским учреждениям. Миссионерское отделение Духовной академии при этом должно было получить дополнительное количество преподавательских мест и начать обеспечивать более существенную помощь своим выпускникам в поиске миссионерской работы. Согласно анализируемым рекомендациям, в религиозных семинариях во всех епархиях с многочисленным инородческим населением следовало сделать обязательным изучение местных языков. Кроме того, в миссионерских школах для инородцев рекомендовалось преподавать ученикам способы ведения полемики с мусульманами, а Духовной академии было предписано наладить публикацию нового журнала по этой проблеме. Наконец, планировалось улучшить материальные условия жизни православных священников, служивших в деревнях с инородческим населением⁷⁴.

На административном фронте в докладе рекомендовалось осуществлять координацию деятельности различных государственных органов — руководства церковной епархии, учебного округа и канцелярии губернатора — в районах с мусульманским населением, учредить под эгидой МВД периодическое издание для обзора российской и зарубежной мусульманской прессы, а также переводить и публиковать материалы по исламскому праву. При этом для противодействия институциональной татаризации мусульман предписывалось провести реформу квалификационных экзаменов Оренбургского муфтията для мусульманского духовенства (разрешение проводить их на других языках кро-

ме татарского), а также разделить сам муфтият на несколько отдельных органов, ответственных за более мелкие регионы⁷⁵.

Впрочем, самой важной темой рассматриваемого доклада было обучение мусульманских народов Поволжья, в особенности в религиозных школах. В 1909 году Еникеев, выступая в Государственной думе, заявил: «Казалось бы, что чины Министерства народного просвещения должны содействовать возрождению мусульманской новометодной школы, казалось бы, что они должны приветствовать начало сильного культурного движения, но в действительности мы видели и продолжаем видеть совершенно противное»⁷⁶. Январское совещание 1910 года явилось окончательным подтверждением враждебности властей к джадидам. По словам участников этого совещания, эти мусульманские деятели превратили работающие по новому методу мектебы и медресе в «общеобразовательные» учреждения. «Под видом потребностей рационального изучения своей веры — ислама, — читаем мы в докладе, — как предметы преподавания вводились не имеющие с религией общего: арифметика, история Турции и география Турции; наряду с этим совершенно игнорировался русский язык, история России и география России; вместе с тем пропагандировался искусственно создаваемый пантюркский язык». Участники совещания боялись, что эти модернизированные мусульманские школы, представляющие культурную автономию для татар, могли привить своим ученикам мировоззрение, более тесно связанное с Турцией, чем с Россией, а доступность в них общеобразовательной подготовки будет удерживать мусульман от того, чтобы посылать своих детей в русские школы. Назвав школьную организацию «всей сущностью разрешения грозного мусульманского вопроса», участники совещания приняли решение встретить угрозу со стороны новых мусульманских школ путем проведения «ясного разграничения сферы чисто конфессиональной и чисто культурно-воспитательной» и запрета включения любых элементов последней в мусульманское образование⁷⁷.

С 1870 года политика российского правительства относительно мусульманских религиозных школ базировалась на принципе, согласно которому русские классы должны были либо постепенно превратить их в светские учреждения или повысить интерес татар к посещению школ МНП. Теперь же Харузин объявил этот принцип несостоятельным. Все школы, предлагающие нерелигиозное образование, должны были прескратить преподавание подобных предметов, или им грозило закрытие. С другой стороны, все существовавшие на тот момент мек-

тебы и медресе, переведенные на подпольное положение за отказ открыть русские классы, должны были автоматически вернуть себе легальный статус. Позднее МВД совместно с представителями мусульманского духовенства должно было разработать единообразную программу для религиозных школ.

Для того чтобы компенсировать закрытие многих религиозных школ, в докладе Харузина предлагалось, чтобы МНП в сотрудничестве с местными организациями начало открывать общеобразовательные школы для мусульман. При этом нелегальные мектебы и медресе, не желавшие возвращаться к чисто религиозному образованию, могли — при определенных условиях — стать частными учебными заведениями. Татарские учительские школы планировалось сохранить для подготовки новых учителей для школ МНП до того времени, пока мусульманские сообщества не начнут нанимать учителей, получивших образование в русских учительских семинариях (в которые, согласно содержавшимся в докладе рекомендациям, теперь следовало направлять и мусульман). При этом в данных семинариях предполагалось усовершенствовать преподавание местных инородческих языков и обеспечить доступ к мусульманскому религиозному образованию.

С первого взгляда, содержавшиеся в анализируемом докладе рекомендации для сферы образования могут показаться обоснованным и рациональным подходом к мусульманскому образованию в рамках самодержавной системы. По-видимому, основным моментом здесь был государственный контроль над учебными заведениями. При этом совещание просто отбраковывало один из двух типов школ, придуманных в 1870 году для русификации мусульман, тот, который в значительной степени опирался на коренные мусульманские институты, поскольку следить за программой подобных школ теперь не представлялось возможным. Едва ли можно было ожидать, что Российское государство будет терпеть школы, образование в которых было в большей степени направлено на идентификацию с Турцией, чем с Россией (если это действительно было так). Однако закрытие всех конфессиональных школ, скорее всего, стало бы рассматриваться как наиболее отвратительное проявление религиозных гонений. В качестве альтернативы государство надеялось выманить молодых людей из мектебов и медресе и оставить эти учебные заведения медленно увядать, предоставив МНП монополию на преподавание всех светских предметов, включая русский язык⁷⁸.

Подобная мера вполне могла бы соответствовать нуждам татар и прочих мусульман. Правила МНП, принятые в 1907 году, разрешали

представителям всех национальных меньшинств получать образование на своем родном языке и по требованию — нехристианское религиозное образование в государственных школах. Мектебам и медресе с общеобразовательной программой было предложено три варианта действий: вернуться к статусу религиозных школ, принять статус частной школы под контролем государства или закрыться. Хотя данных по образовательным предпочтениям мусульманского населения России у нас почти нет, определенные свидетельства позволяют предположить, что отношение мусульман к русским школам за последние десятилетия довольно значительно улучшилось. Как никогда много представителей мусульманского духовенства выражало желание принять участие в работе школ МНП; им хотелось, чтобы мусульманские дети получали не только чисто исламское образование. Большое внимание к меняющемуся подобным образом климату стали проявлять и земства, представители которых начали строить планы относительно образования мусульманских избирателей⁷⁹.

Впрочем, более детальный анализ рассматриваемого нами совещания придает его подходу к образованию мусульман несколько иной оттенок. В свете дискуссий, персоналий и политического контекста результат работы комиссии представляется поспешным и неразумным, обещающим принести христианско-мусульманским отношениям в России больше вреда, чем пользы.

В начале рассматриваемого мероприятия Харузин вынес на рассмотрение то, что назвал центральным вопросом совещания: «Допустимо ли, чтобы татарско-мусульманская школа вышла из рамок конфессиональной школы, а если нет, то какие меры необходимо принять для воспрепятствования реорганизации школы?» При этом все участники совещания немедленно согласились с тем, что подобное положение дел нельзя терпеть и что общее образование должны предоставлять только государственные школы⁸⁰. Двумя днями позже Харузин предложил приведенную ниже формулировку, которая практически в неизменном виде появилась и в финальном докладе:

1. Конфессиональное образование, производящееся на материнском языке, должно быть отделено от общего образования, и в конфессиональных школах должны преподаваться исключительно предметы, относящиеся к изучению вероучения, причем изучение других предметов недопустимо и даже нежелательно устройство русских классов.
2. Между конфессиональным и общим образованием должна быть по-

ставлена резкая грань и выработана, при содействии самых мусульман, программа чисто конфессиональной школы.

3. Конфессиональное образование является достоянием самого населения и должно быть всецело предоставлено ведению духовенства с правом регистрации и надзора со стороны правительственной власти⁸¹.

Пункт, содержащий запрет создания русских классов в мектебах и медресе, особенно интересен. Даже в подобной мягкой формулировке такой резкий поворот в политике кажется чрезмерным, поскольку ничто в докладе не указывало на какие-либо негативные последствия изучения русского языка. На самом деле в рассматриваемом документе содержатся сетования — достаточно ошибочные, по крайней мере в случае с медресе, — относительно некоторого пренебрежения русским в школах. При этом участники совещания практически не уделили внимания таким вариантам, как создание приемлемой нерелигиозной программы для учебных заведений, отмена лишь нескольких светских предметов, прежде всего связанных с Турцией, или требование изучения русской истории или литературы.

Харузин, судя по всему, рассматривал чистку программы религиозных школ исключительно как акт запрещения. Его не особенно заботило, что было нужно новым школам для того, чтобы компенсировать закрытие мектебов и медресе и увеличить вероятность того, что мусульмане будут стремиться к получению всестороннего «русского» образования. Этот вопрос был поднят одним только Николаем Бобровниковым, высказавшим возражение против принятия крутых мер в отношении конфессиональных школ. По словам Бобровникова, столь жесткая политика не учитывала имевшиеся ограничения, характерные для школ МНП, и могла привести к оттоку множества детей из школ и к волнениям среди татар⁸². В 1905 году Бобровников попытался сосчитать, сколько новых школ и учителей необходимо для того, чтобы удовлетворить общую потребность в начальном образовании в Казанской губернии. При этом он довольно оптимистично оценил успехи, сделанные религиозными школами в плане предоставления образования общего характера и применения передовых педагогических методов. Бобровников предположил, что религиозные школы в основном удовлетворяют потребность мусульман в образовании, и высказал лишь единственную рекомендацию — чтобы в губернии было введено большее количество русских классов, которые мусульманские дети могли бы посещать на протяжении двух часов каждый день. Другими слова-

ми, советник рассматривал мусульманские религиозные школы как прочную основу для всеобщего образования (в конечном итоге — возможно, обязательного) в губернии⁸³.

Отношения МНП с татарами, сложившиеся в начале XX века, не благоприятствовали каким-либо изменениям в политике. Большой вред этим отношениям нанесли разногласия относительно правил, введенных 31 марта 1906 года. Соответственно, к 1910 году, помимо дурных чувств, вызванных данным эпизодом, МНП практически ничего не могло предложить мусульманскому населению. Количество школ в России было недостаточным даже для русского населения. Наиболее перспективная инициатива относительно всеобщего (но не обязательного) начального образования очень быстро потерпела неудачу в вопросе об использовании в преподавании инородческих языков. В октябре 1910 года в Думу был внесен законопроект, согласно которому предполагалось ввести двухлетнее обучение инородцев на родном языке (из четырехлетней программы) с одновременным изучением русского (подкомитет думского комитета по образованию рекомендовал обучать детей все четыре года на родном языке, однако после ряда дискуссий комитет в целом сократил срок до двух лет)⁸⁴. Рассматриваемый законопроект был принят Думой в мае 1911 года, но уже через год был отклонен Государственным советом, члены которого были готовы согласиться лишь на одногодичное обучение на других языках, кроме русского⁸⁵.

Государственное образование для мусульман с 1870 года не сильно продвинулось вперед. Хотя секуляризирующиеся религиозные школы не испытывали недостатка в учениках, количество семей, желавших отдать своих детей в школы, управлявшиеся русскими, было весьма неопределенным — вне зависимости от типа предоставлявшегося в них образования. Кроме того, едва ли Столыпин при этом намеревался оказать давление на МНП в плане расширения образовательных возможностей для мусульман. Потребность мусульман в образовании попытались удовлетворить земства: в 1911 году они начали переговоры по этому вопросу с мусульманскими сообществами. Впрочем, по крайней мере в одной губернии, информацией по которой мы располагаем, местные сотрудники МНП воспротивились подобным попыткам⁸⁶. Кроме того, вскоре после совещания, организованного Харузиным, один из его участников, казанский епископ Андрей, весьма критично высказался по поводу разрешения детям татар-мусульман посещать земские школы вместе с русскими и инородцами-христианами⁸⁷.

МНП так никогда и не попыталось воплотить в жизнь запрет, наложенный упомянутым выше совещанием на светское образование в мусульманских конфессиональных школах, вероятно, из страха перед протестами со стороны татар. Вместо этого данный запрет реализовало Министерство внутренних дел, причем сделано это было характерным для этого ведомства весьма грубым способом. По всему Поволжско-Уральскому региону и Средней Азии МВД попыталось использовать все возможности для того, чтобы обвинить мусульманских интеллектуалов и педагогов в распространении панисламистской и пантюркистской пропаганды. Хотя данная кампания началась еще до 1910 года, рассмотренное выше совещание дало ей новый импульс. По имеющимся у нас данным, только в 1911 году в поволжско-уральских губерниях было проведено более 150 облав и обысков, которые привели к закрытию примерно 70 учреждений, включая школы, типографии, общественные организации и книжные магазины, а также к увольнению большого количества учителей⁸⁸. Самым известным среди подобных случаев было закрытие медресе Боби в Вятской губернии и арест десяти его учителей по обвинению в распространении пантюркистских, панисламистских и антигосударственных идей⁸⁹. Посредством этих систематических нападков на джадидов из среды волжских татар Столыпин, Харузин и их соратники явно не создавали климата, необходимого для того, чтобы побудить больше мусульман отдавать своих детей в русские школы (не говоря уже о том, чтобы обращаться в православие, на что продолжали надеяться некоторые из участников особого совещания)⁹⁰. По всей видимости, упомянутые деятели были в гораздо меньшей степени озабочены упорядочением возможностей для получения светского образования мусульманами, чем удержанием их *в отрыве* от светского и общего образования и в изоляции от русского общества⁹¹. Вне зависимости от того, насколько критично относились русские власти к исламским школам в прошлом, в рассматриваемый период они осознали, что предпочитают, чтобы мусульмане были ограниченными и невежественными, а не просвещенными и проявляющими активность в гражданской жизни. При этом у представителей титульной нации нередко возникала ностальгия по мусульманам, которых они могли опекают и высмеивать, а не относиться к ним как к равным. Таким образом, используя государственную политику, русские пытались подпереть разрушающуюся стену между российским Востоком и Западом и отказаться от развивающегося взаимодействия и сближения между ними.

Впрочем, более примечательным, чем сама стена, был тот материал, из которой она была построена, это была самая консервативная часть мусульманского духовенства. Для подавления джадидского движения российское правительство заключило совершенно неожиданный союз с тем элементом мусульманского общества, который русские презирали больше всего. Эти муллы-традиционалисты, без сомнения, должны были весьма отрицательно отнестись к плану образования для мусульман, обрисованному в докладе Харузина. Тогда как джадиды играли важную роль в росте интереса татар к получению образования за рамками религиозных школ, кадимисты обычно выступали против любого вмешательства русских в мусульманское образование, обвиняя джадидов в капитуляции перед русскими ценностями. Так, в 1906 году Ршид Ибрагимов сумел получить у правительства разрешение на проведение Третьего мусульманского съезда, уверив Столыпина в том, что основной целью этого мероприятия была (помимо прочего) борьба с мракобесием старого духовенства. Теперь же правительство приняло этих «фанатиков» в свои объятия, а они при этом были только рады поддержать высказываемые полицией обвинения джадидов в том, что они замышляют свергнуть власть России. Полицейские в своем стремлении угодить вышестоящим чинам нередко не задумывались о правдоподобии таких обвинений⁹². Один из советских историков в своей работе показал, что во время выборов в Четвертую Государственную думу в 1912 году Харузин и его департамент также пытались оказать давление на казанского губернатора, чтобы обеспечить победу кадимистских депутатов над джадидистами. Кроме того, в 1913 году муфтием был назначен А. Баязитов⁹³.

Через несколько недель после рассматриваемого совещания Садр-и Максудов представил его материалы на рассмотрение Государственной думы. По его словам, сущность рекомендаций Харузина заключалась в желании отделить религию татар от их национальности, «бороться с мусульманами как нацией и предоставить некоторую временную свободу как религии».

Господа, я должен вам сказать, что русские мусульмане никогда не отделяли религию от национальности. Когда русский мусульманин говорит, что он мусульманин, что он принадлежит к исламу, он подразумевает под исламом всю совокупность национальных традиций плюс религию. Так что борьба против национальности является в то же время борьбой против религии и наоборот... Как национальность, мы всегда будем стремиться к тому, чтобы развивать свою литературу, развивать свой

язык, вообще жить, как живут отдельные национальности постольку, поскольку это не противоречит нашему званию русского гражданина⁹⁴.

Конечно, идея о том, что российские мусульмане представляют собой единую нацию, не в последнюю очередь основывалась на предположении о том, что их лингвистическое и культурное сходство, базирующееся на тюркском языке, явно превосходило наблюдавшиеся между ними различия. Максудов и прочие представители мусульманской фракции в Государственной думе неоднократно делали вид, что не обращают внимания на любые упоминания о том, что тюркоязычные народы России на самом деле не могут быть единой «нацией» или «народом». При этом периодически они допускали весьма странные формулировки, такие как, например, «родной язык мусульман», под которым понимался литературный тюркский язык, который понимали некоторые (но не все) представители мусульманских элит Российской империи и который выходил за рамки различий между отдельными тюркскими языками в их разговорной форме⁹⁵. Что касается попыток рассматриваемых деятелей измыслить культурное и политическое единство представителей мусульманских/тюркоязычных народов России, то, без сомнения, волжские татары — по крайней мере, частично — опирались на знание о том, что подобное единство должно увеличить их собственное влияние. При этом, однако, они делали вид, что национальное единство всех упомянутых народов представляло собой объективный факт, и игнорировали любые свидетельства того, что некоторые тюркоязычные народы могут желать сохранения своей собственной идентичности. Подобная скрытность лишь давала их русским противникам лишний повод втиснуть вопрос о национальности в собственную псевдообъективную форму. Точно так же, как русские миссионеры без тени сомнения полагали, что знают единственно верное определение ислама, российские государственные деятели претендовали на знание объективных различий между волжскими татарами и прочими тюркоязычными этническими группами. Но истина, конечно же, заключалась в том, что объединение национальных групп (например, отрицание того, что собственной идентичностью, отличной от русских, обладают украинцы) или их разделение (противоположные представления о тюркском единстве) зависели от того, какая из этих стратегий лучше подходила для реализации соответствующих политических целей.

Мы уже видели, что некоторые из самых выдающихся российских специалистов по исламу и лиц, определяющих политику в нацио-

нальных вопросах, включая Ильминского, Победоносцева, В.Д. Смирнова и Бобровникова, являлись противниками разрешения светского образования для мусульман в соответствии со школьными правилами 1870 года. Разделяя «ориенталистскую» точку зрения многих европейских востоковедов, они полагали, что ислам и образование западного образца являются взаимоисключающими: мусульмане никогда не смогут достичь истинного просвещения или даже стремиться к нему. С подобной точки зрения, желание мусульман приобрести внешние признаки европейской культуры рассматривалось как обязательно имеющее некий скрытый мотив: вооружиться для подрыва христианского мира, к которому они неизбежно испытывали враждебность. Соответственно, по мнению упомянутых деятелей, предоставление мусульманам доступа к светскому образованию было не только бесполезным, но и опасным. Именно подобным образом Ильминский объяснял рост количества татар и прочих мусульман, посещающих российские и европейские школы и университеты в конце XIX века, и именно поэтому он предсказывал, что новометодные мусульманские школы будут более опасными, чем старые. Хотя при жизни Ильминского к его мнению в этом вопросе прислушивались очень немногие, к 1910 году многие государственные деятели России уже именovali его пророком⁹⁶.

То, что участники организованного Харузиным совещания по исламу могли действительно верить, что они реагируют на некое объективное явление, а не на субъективные впечатления и традиции, дает основания доверять словам Эдварда Саида, который описывал образ мысли ориенталистов как «вечно повторяемую копию самого себя», воплощающую высказывание Ницше о том, что «истины — это иллюзии, о которых позабыли, что они таковы»⁹⁷. Любое замечание о татарах обязательно сопровождалось выявлением некоей скрытой изнанки. В ответ на упоминания о том, что волжские татары сохраняли спокойствие и верность правительству во время революции 1905 года, Харузин говорил о том, что лояльность татар была «чисто формальной», а на деле они объединялись и готовились ко всеобщему восстанию против русского владычества⁹⁸. Изнанка никогда не была явно заметной или распознаваемой, но участники Особого совещания были уверены в том, что она существует. Более того, сама ее невидимость была еще одним доказательством ее наличия. «Отвергать существование в Казанской губернии агитации, направленной к обращению в магометанство слабых и неустойчивых в православной вере элементов, было

бы трудно, но дело совращения поставлено мусульманами таким искусственным образом, что ни одно из предпринятых, по распоряжению губернской администрации, расследований не увенчалось успехом и не обнаружило виновных в совращении в магометанство»⁹⁹. Те немногие деятели, которые рассматривали реформирование и секуляризацию ислама положительным явлением, считали их несущественными. Большинство же, впечатленное или даже уstraшенное успехами упомянутых явлений, отрицало их достоинства, как если бы все, что татары предпринимали по собственной воле, без давления извне, обязательно являлось подозрительным. Описывая европейское востоковедение в период между мировыми войнами, Саид раскрывает любопытную тавтологию, которая хорошо подходит и к рассматриваемому нами совещанию по исламу, проведенному в 1910 году:

Исламские ориенталисты выражали свои соображения по поводу ислама таким образом, чтобы подчеркнуть присущее ему, и якобы всем мусульманам, *сопротивление* переменам. достижению взаимопонимания между Востоком и Западом... В самом деле, это ощущение сопрогивления переменам было столь сильно, и столь глобальны были приписываемые ему силы, что из докладов ориенталистов становилось ясно: апокалипсис, которого нужно опасаться, — это вовсе не крушение западной цивилизации, а, скорее, крушение барьеров, разделяющих Восток и Запад¹⁰⁰.

Едва ли можно сказать, что царская Россия была в рассматриваемом отношении полностью «саидовским» миром. Мы пытаемся доказать, что русские металсь между «ориентализирующим» взглядом, с одной стороны, и стремлением преодолеть кажущийся разрыв между Востоком и Западом с другой. Лишь в конце имперской эпохи первая из этих точек зрения стала доминировать на государственном уровне. Правила же 1870 года (хотя в конечном итоге они и оказались непопулярными и бесплодными) отражали более гибкий взгляд на ислам, скорее всего коренившийся в подходе к культурным различиям, характерном для времен Екатерины Великой. Как мы уже отмечали, упомянутые правила также были не в последнюю очередь основаны на том интересе, который МНП проявило к подходу англичан к образованию мусульман в Индии, и преимущественно реализовывались немцем-тюркологом Радловым, сталкивавшимся при этом с весьма существенным сопротивлением.

Вскоре после выхода в свет рекомендаций совещания 1910 года один из учеников Радлова, востоковед В.В. Бартольд из Петербургского университета, был приглашен на должность редактора нового журнала под названием «Мир ислама». Этот журнал, который представлял собой реализацию одной из упомянутых рекомендаций, должен был публиковаться Императорским обществом востоковедения и получать финансирование от государства. Приступая к редакторской работе, Бартольд сформулировал основные принципы рассматриваемого издания — в частности, сосредоточенность только на науке (а не на политике) и нежелание публиковать статьи, посвященные миссионерской полемике против ислама или защите мусульманами своей религии. Помимо этого Бартольд сделал следующее теоретическое заявление: «Журнал рассматривает мусульманскую культуру как сложное историческое явление, не объясняемое исключительно влиянием религиозных догматов и предписаний, и старается выяснить все те культурные влияния и те политические, экономические и другие причины, которыми, помимо созданного религией отвлеченного идеала, определялась и определяется действительная жизнь мусульманских народов»¹⁰¹. После года препирательств с Обществом востоковедения относительно содержания журнала Бартольд был уволен за слишком научный и слишком исторический подход, а на его место был поставлен один из членов Общества, военный специалист по Японии, который быстро «реорганизовал» «Мир ислама», приведя его в соответствие с ожиданиями правительства¹⁰².

ОТВЕТ МИССИОНЕРОВ: ВОСТОК КАК ЗЕРКАЛО

В своей думской речи от 13 марта 1912 года Садри Максудов сравнил резолюции Казанского миссионерского съезда, проходившего в июне 1910 года, с решениями Особого совещания, организованного Столыпиным. Рекомендации, сделанные их участниками, были невероятно похожими. Оба мероприятия не разделяло и полугодом, на обоих присутствовали одни и те же церковные деятели, оба, по мнению Максудова, представляли собой единую, унифицированную реакцию на изменения, происходящие в мусульманском мире. Это было возвращение к эпохе Ильминского и Победоносцева, когда государственная политика в отношении мусульман вдохновлялась преимущественно миссионерами. Согласно Максудову, за совещанием, организованным

МВД в 1910 году, стоял казанский епископ Алексей, который вместе со своими соратниками воспользовался склонностью Столыпина к приобретению политической популярности через махинации в национальной политике¹⁰³. Впрочем, тщательный анализ миссионерского съезда и его истоков, основанный не только на его письменных рекомендациях, позволяет взглянуть на это мероприятие несколько по-иному.

Представители церковной элиты рассматривали указ о веротерпимости от 17 апреля 1905 года как весьма опрощенную уступку диссидентским силам и как настоящее бедствие для политики в отношении ислама и прочих религий, исповедуемых национальными меньшинствами. Например, казанский епископ Андрей (Ухтомский) говорил, что в принципе поддерживает свободу совести, но при этом предупреждал, что с государственной точки зрения данный конкретный закон о свободе совести является несвоевременным: «Для человека здорового холодный воздух полезен: он укрепляет его; для больного тот же воздух может быть источником еще большего заболевания»¹⁰⁴. По его мнению, веротерпимость (даже если и непреднамеренно) делала татар более уверенными в их отношениях с русскими; что хорошего было в том, что большее количество татар училось говорить по-русски, если они использовали эти свои знания для того, чтобы поносить Россию в Думе и в прессе? Кроме того, расширение возможностей татарской элиты в плане усиления влияния на российское правительство и общество также увеличивало респектабельность ислама. Когда Малов услышал о планах строительства в Петербурге первой мечети, деньги на которую были выделены татарской общественностью и отчасти царем, он с горечью заметил: «Все это, вместе с свободой вероисповедания и проповеди, еще более будет уверять татар-мухаммедан в том, что русский государь-император тайно держит будто мухаммеданскую веру»¹⁰⁵.

Ссылаясь на увеличение количества обращений в ислам, церковные лидеры и миссионеры, такие как епископ Андрей и Е.А. Малов, с уверенностью заявляли, что мусульмане использовали новоприобретенные права для расширения нелегальной религиозной пропаганды среди крещеных татар. При этом упомянутые деятели опасались, что мусульманское влияние уже могло распространяться и среди чувашей и финских народов Поволжья через новые социальные, экономические и образовательные организации татар, возникшие в рассматриваемое время в городских центрах региона. Кроме того, немало говорилось и о том, что татары играли преобладающую роль в культурной жизни всех

прочих мусульманских народов Российской империи, опираясь на деятельность собственных миссионеров, широкую сеть школ и руководство Оренбургским муфтиятом. В 1909 году в листке Братства св. Гурия сообщалось, что «мечети растут, как ядовитые грибы» по всему региону — всего за четыре месяца в Казанской, Уфимской и Оренбургской губерниях появилось пятьдесят новых. Автор статьи заявлял, что свобода, предоставленная указом 17 апреля, была «очень похожа на свободу для детей — гонуть в колодцах»¹⁰⁶. Епископ Андрей сетовал на то, что массовое отпадение от православия на южных и восточных окраинах империи являлось свидетельством «страшной болезни русского народного духа»¹⁰⁷. В Средней Азии надежда на христианизацию киргизов (казахов) становилась все меньше, по мере того как они, по словам издания, «с каждым годом решительнее и решительнее примыкают к татарам-магометанам и увеличивают их силу вдвое». В отдельных случаях в ислам переходили даже сами русские¹⁰⁸. При этом многие опасались того, что в конечном итоге мусульманское население в Российской империи станет настолько многочисленным, что она перестанет быть преимущественно христианской державой.

Взгляд духовенства на мусульманское присутствие в Казани начала XX века невозможно понять без рассмотрения более широкого феномена — охватившего всю Россию движения за структурные реформы православной церкви. Это движение отражало взаимную вовлеченность церкви и общества в дискуссии о социальном и моральном кризисе. Светские деятели выражали все больший интерес к жизни церкви, ярким примером чего являются религиозно-философские собрания, проводившиеся в Санкт-Петербурге в 1901—1903 годах¹⁰⁹. Священнослужители же, в свою очередь, отстаивали свое право на участие в решении социальных проблем.

Сторонники «обновления» церкви считали, что православная религиозная жизнь в России была стеснена бюрократическим формализмом, общественной апатией, а также бедностью и низким моральным духом духовенства, в силу чего церковь была не способна улучшить моральное состояние народа. По мнению рассматриваемых деятелей, для возвращения старинного православного идеала соборности требовался широкий круг реформ — от регулярной выплаты жалованья священникам и придания приходам статуса юридического лица (с правом иметь собственность, собирать налоги и т.д.) до восстановления патриархата (который был отменен Петром Великим и заменен должностью обер-прокурора Святейшего синода) и созыва церковного собора для



Крестный ход у реки Казанки, начало XX в. Публикуется с разрешения ЦМТ

обсуждения реформы (церковные соборы в России не созывались с XVII века). В течение 1905 года и в последующие годы вокруг подобных требований сплотилось немало представителей белого и черного духовенства, а также светского профессорско-преподавательского состава духовных академий¹¹⁰.

С самого зарождения движения за обновление церкви одним из его основных центров стала Казанская духовная академия, причиной чего, скорее всего, было влияние ее последнего в XIX веке ректора — епископа Антония (Храповицкого). Епископ Андрей, являвшийся видным участником рассматриваемого движения, однажды заметил: «Можно сказать, что Московская Академия в период 1891—1895 гг. и Казанская в 1895 году до 1900 года были воспитаны на идее патриаршества и соборности»¹¹¹. В декабре 1905 года академия начала выпускать еженедельник «Церковно-общественная жизнь», ставший одним из наиболее ярких печатных органов обновленческого движения. Впрочем, руководство академии практически сразу начало испытывать определенное недовольство звучащими со страниц газеты весьма жесткими критическими замечаниями в адрес церковных иерархов, и в феврале 1906 года было принято решение о прекращении официальной поддерж-

ки издания академией. В независимом виде газета просуществовала до конца 1907 года, когда она была закрыта по распоряжению правительства¹².

«Церковно-общественная жизнь» служила рупором для самых различных либеральных взглядов, таких как протест против смертной казни и против роспуска Первой Государственной думы. Но прежде всего публиковавшиеся в ней статьи были посвящены демократизации и локализации церковного управления, а также расширению автономии церкви. Хотя подобные требования являлись чуждыми характерному для Российского правительства стремлению к централизации, мы должны помнить о том, что еще одним весьма существенным исключением в этом плане на протяжении последних пятидесяти лет были инородческие школы и приходы на Средней Волге — миссионерские учреждения Ильминского. Участие духовенства Казанской губернии в функционировании этих школ и приходов приучило его к весьма существенной свободе. В частности, Михаил Машанов, один из трех редакторов рассматриваемой газеты, на самом деле являлся руководителем Братства св. Гурия. С возникновением многочисленных угроз для существования упомянутых выше автономных учреждений казанское духовенство постепенно осознало, что поставлено на кон, и попыталось утвердить принцип локальной автономии и в других сферах церковной жизни.

В сферу редакторской ответственности Машанова входили прежде всего «вопросы об инородцах». Дискуссии по этим вопросам, а также обсуждения обновления православной церкви нередко пересекались. К примеру, одна статья предупреждала о том, что в приходах с крещено-татарским населением священники никогда не смогут успешно противостоять мусульманской пропаганде без проведения реформ, которые должны облегчить жизнь всему православному духовенству в целом. Плачевны материальные условия и недостаток приходской организации заставляли священников чувствовать себя брошенными, забытыми и беспомощными¹³. Возможно, используя в качестве пищи для размышлений именно подобные статьи, один из читателей «Церковно-общественной жизни», епископ Андрей, начал более тесно связывать дела русской церкви с мусульманским вопросом, сравнивая религиозную жизнь магометан и православных¹⁴.

В своей брошюре «Пихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев», опубликованной в 1909 году, епископ Андрей высказывал восхищение устойчивостью мусульманской религиозной общины к

внешним воздействиям и ее способностью сопротивляться русификации. При этом он писал о том, что мусульмане «представляют из себя одну сплоченную, одушевленную до фанатизма религиозную массу; все они — миссионеры, и способы их пропаганды бесконечно разнообразны и по-своему остроумны».

Ямщик-татарин, сидя на козлах и проезжая там, где доступ татарам воспрещен, говорит инородцам об исламе, о Магомете; татарин, торговец красным товаром, мануфактурой, под своими тряпками несет религиозные магометанские книги и прошения (отпечатанные!) на имя местного губернатора об отчислении от православия; татарин, содержатель постоянного двора, всегда может красноречиво говорить о вере и всегда знает, кому что нужно сказать... Вот что делает религиозная община, вот как она одушевляет, организует, дисциплинирует ту массу, которая хочет быть сильной.

И далее само собой напрашивалось убийственное сравнение: «А русские? А они как чувствуют себя в отношении приходской жизни, внутреннего своего быта? Да никак! Это галдящая, кричащая, бестолковая толпа, никем не руководимая и ничем не одушевленная. А община, а русский православный приход? Стыдно сказать: сами руководители церковной жизни в России противятся развитию приходской жизни, чего-то боятся!»¹¹⁵

Как можно противодействовать мусульманскому влиянию на мелкие народы Поволжья, вопрошал Андрей, когда «почти всякий чернорабочий магометанин горит религиозным одушевлением и является всюду, где можно, религиозно-политическим пропагандатором и когда среди русских деятелей (в массах) нет решительно ничего подобного...»¹¹⁶. По мнению епископа, это нужно было делать не посредством назначения большого количества миссионеров для проповеди православного учения, а посредством «восстановления приходской жизни», создания «христианской взаимопомощи» и «приходских организаций», что должно было показать упомянутое учение в действии. Более сильные приходы должны были сделать русских проявляющими больше приверженности своей религии и больше энтузиазма относительно ее распространения на другие народы — говоря короче, более похожими на мусульман¹¹⁷.

После 1905 года казанские церковные деятели начали все чаще противопоставлять религиозное рвение мусульман безразличию рус-

ских. Правда, они не прекратили демонизировать магометан и во многих случаях просто не замечали тех двойных стандартов, которые применяли к христианам и мусульманам¹¹⁸. Впрочем, постепенно их презрение к последним все больше смешивалось с осознанной завистью. Религиозный «фанатизм», о котором упомянутые авторы так часто сожалели, именуя его препятствием на пути принятия татарами русской культуры, теперь в их глазах стал превращаться в достоинство. Прямые риторические сопоставления и аналогии между мусульманской и христианской культурой — один церковный деятель отмечал, что «вся масса мухаммеданского населения представляет как бы сильнейший иезуитский орден, готовый самоотверженно пропагандировать учение Корана, не останавливаясь ни пред какими препятствиями»¹¹⁹, — явно указывают на то, что «фанатизм» рассматривался уже не как свидетельство всеобъемлющего противопоставления христианства и ислама, Востока и Запада, а скорее как доказательство того, что мусульманская и христианская религиозность на самом деле могут иметь немало общих идеалов и, соответственно, характеризоваться в одинаковых терминах.

По сути дела, русские в Казани чаще рассматривали ислам с социологической и антропологической, чем с моральной и богословской, точки зрения. Судя по всему, они оценили по достоинству ту легкость, с которой идею о неизбежной культурной ассимиляции, высказанную этнографом И.Н. Смирновым, оказалось возможным применить и к татаризации, и к русификации¹²⁰. Отдельные проблески подобного отношения были заметны и ранее, но в рассматриваемый нами кризисный период, когда необходимость в новых решениях ощущалась как никогда остро, некоторые русские в Казани начали постепенно осознавать свое восхищение отдельными аспектами жизни татарского общества¹²¹. Таким образом, движение в поддержку церковной реформы дало русским возможность сформулировать новые точки зрения на татар и ислам, и наоборот, «мусульманский вопрос» сделал упомянутое движение особенно привлекательным именно в Казани. Впрочем, использование татар в качестве своеобразного «зеркала» для отражения недостатков самих русских преимущественно коренилось в местном опыте и, соответственно, не очень хорошо понималось столичными жителями.

Казань, 1910 год: МИССИОНЕРСКИЙ СЪЕЗД

На миссионерском съезде, проходившем в 1908 году в Киеве (основное внимание на котором уделялось «внутренним» миссиям, на-

правленным против христианского сектантства и старообрядчества), было запланировано весной и летом 1909 года провести съезды, посвященные «внешним» миссиям церкви (направленным на представителей других религий), в Казани и Иркутске, на которых предполагалось собрать представителей самых разных частей России. При этом в Казань Синод планировал пригласить миссионеров из двадцати трех епархий центра и юга империи, включая Кавказ, Туркестан и часть Сибири (тогда как съезд в Иркутске должен был охватить всю Сибирь, Дальний Восток, а также зарубежные миссии в Корее, Китае и Японии). Кроме того, на съездах предполагалось присутствие востоковедов, академических ученых, должностных лиц, студентов миссионерских отделений, а также членов Православного миссионерского общества. В программу мероприятий должно было войти обсуждение всех восточных инородцев, христиан и нехристиан, а также факторов, способствующих или препятствующих обращению в христианство представителей всех этнических групп¹²². Как было сказано в московских «Церковных ведомостях», необходимость в рассматриваемом съезде была обусловлена тем, что миссионеры «испытывают всю тяжесть нынешнего переходного времени и требуют выработки новых мер и способов к улучшению пастырско-миссионерской и школьно-просветительной деятельности, как среди крещеных инородцев, так и среди окружающего их нехристианского многомиллионного населения». И, как говорилось в газете, эта внешняя миссия была «даже более слабой и неорганизованной», чем внутренняя¹²³.

Председательствовать на съезде в Казани должны были местный архиепископ Никанор (Каменский) и его заместитель по миссионерским делам епископ Андрей. В декабре 1908 года Никанор представил в Синод материалы по содержанию будущего съезда. К темам для обсуждения, уже принятым в Киеве (миссии против ислама и буддизма), он добавил еще три, сделав их самыми первыми пунктами повестки дня: христианскую апологетику, раскол и христианское сектантство. В состав первой из этих тем, которую архиепископ определил как «защиту христианства и поддержку православия», должны были войти вопросы о приходской организации, участии образованной части русского общества и интеллигенции в церковной жизни, а также о «соборности как основном начале православия». Кроме того, Никанор выразил пожелание, согласно которому на съезде должны были присутствовать только представители Волжско-Уральского региона, а не всей империи¹²⁴.

Синод, найдя данную информацию несовместимой со своими собственными целями, распорядился, чтобы Никанор прекратил распространение описанной выше программы, и направил в Казань для встречи с архиепископом своего специалиста по миссиям В.М. Скворцова. «Прибыв в Казань по сему делу, — вспоминал Скворцов впоследствии, — я убедился при сношениях с местными архипастырями, духовенством, профессорами и административными лицами, что с делом устройства миссионерского съезда мало кто осведомлен и заинтересован, еще не организовано подготовительной комиссии, даже не было ни одного общего собрания деятелей миссии и соприкосновенных съезду лиц, представленные же архиепископом предположения, по-видимому, составляют плод его личных архипастырских трудов и соображений, или же того круга лиц, с коими владыка имел непосредственные по сему предмету совещания»¹²⁵.

На совещании, созванном Скворцовым, все казанцы, включая Никанора и Машанова, сошлись на том, что раздел, связанный с христианской апологетикой и обновлением православия, должен был остаться во главе программы — поскольку, по их мнению, русский лагерь в первую очередь следовало очистить от элементов, мешающих миссионерской деятельности и подрывающих уверенность православных в своей вере: «Прежде всего, миссии надо позаботиться о нравственном уровне самых русских, живущих среди мусульман». Скворцов не согласился с подобной точкой зрения, предложив включить общие вопросы православия в программу заседания, посвященного инородческим приходам. При этом он предупредил своих собеседников, что использование упомянутых проблем (которые уже обсуждались в Киеве) в качестве основы для съезда «может обратить [его]... в какой-то безбрежный религиозный конгресс и отодвинет главные технические миссионерские задачи съезда на задний план». В ответ на это Никанор заметил, что проблемы апологетики в казанском контексте приобретут совсем иной оттенок, и совещание отвергло мнение Скворцова¹²⁶.

Кроме того, казанцы также предложили избегать слова «миссионерский» и вместо этого именовали предстоящее мероприятие «съездом деятелей христианского инородческого просвещения». При этом они предупредили Скворцова о том, что «не замаскированный иным названием съезд миссионеров может вызвать волнения, нарушить нынешние мирные добрососедские отношения православных и мусульман Поволжского края, а потому... лучше не употреблять ни слов “миссия”, ни “борьба”, ни “противо-” (мусульманский), так как инородцы усво-

или себе понятие о миссии как о насилии и уловлении к крещению и проч.». Кроме того, по мнению упомянутых деятелей, светским школьным работникам было бы довольно неудобно присутствовать на «миссионерском» съезде. Возражая казанцам, Скворцов заметил, что любое другое наименование будет рассматриваться как проявление лицемерия и лишь послужит оправданием для недоверия к русским со стороны многих инородцев. Поскольку поводом для проведения обсуждавшегося съезда служили враждебные действия нехристиан против православных, «господствующая» церковь, по мнению синодского посланника, должна была действовать открыто и прямо («сообразно с христианской терпимостью»), чтобы тем самым «показать и ревность, и силу православия». В этом вопросе Скворцов одержал победу¹²⁷.

Съезд было запланировано провести с 23 апреля по 6 мая 1909 года. На нем предполагалось рассмотреть не только религиозные вопросы, касающиеся миссий, но и вопросы о русской культуре. Члены подготовительной комиссии во главе с епископом Андреем (в состав которой вошли Малов, Мащанов, тюрколог Н.Ф. Катанов, ряд священников и купец-филантроп) при этом согласились собирать у губернаторов и прочих чиновников необходимую статистическую и этнографическую информацию. На съезде было разрешено присутствовать заинтересованным мирянам, а также представителям прессы¹²⁸.

Впрочем, к февралю Скворцов решил, что провести съезд весной будет невозможно. Разногласия между Синодом и епархией сохранились, а Казанская городская дума даже отказалась предоставить участникам съезда место для проживания, если он будет именоваться «миссионерским». Никанор по-прежнему высказывал жалобы по поводу заседаний по антиисламским и антибуддийским миссиям — на том основании, что они якобы будут «для немногих интересны». Согласно Скворцову, архиепископ все еще верил в необходимость того, «чтобы все русское общество обновилось», другими словами — «повышения умственного и нравственного уровня среди христианского населения». Выступая в Синоде, Скворцов заявил: «Приведенные... суждения арх. Никанора, проф. Машанова и о. Смирнова являются в сущности отрицанием специальной миссии. И очевидно, что для этой специальной, технической стороны дела внешней миссии Казанский съезд, при таком отношении к задачам его, может оказаться бесплодным и бесцельным»¹²⁹.

Съезд, который по-прежнему назывался миссионерским, был перенесен на 13—26 июня 1910 года. При этом антиисламская секция

была переименована в секцию «христианского просвещения для иногородцев», а остальные две секции стали именоваться секциями «защиты христианства и поддержки православия» и «противоламайской миссии» соответственно. Кроме того, Синод отказался от своего намерения приглашать на съезд сотрудников Министерства народного просвещения и Министерства внутренних дел¹³⁰. Впрочем, МНП в любом случае, вероятно, было слишком обескуражено последними событиями, чтобы обсуждать миссионерские школы, а МВД уже начало самостоятельное противодействие распространению ислама в рассматриваемом регионе.

Впрочем, несмотря на то что миссионерский съезд был отложен, оппозиционные настроения в его отношении сохранились, причем подчас проявлялись с самой неожиданной стороны. Епископ Андрей, координировавший всю миссионерскую деятельность в регионе, изначально поддержал идею проведения съезда и активно высказывался за его созыв. Будучи противником законодательных запретов в отношении ислама и считая их неэффективными, Андрей предпочитал противостоять мусульманам посредством православной пропаганды и христианского образования. Он неоднократно заявлял, что не боится конфронтации, и очень радовался, когда в 1908 году Братству св. Гурия был выделен большой участок земли «среди фанатичнейших татар» для строительства кряшенского монастыря¹³¹. Впрочем, к началу 1910 года он начал относиться к приближающемуся съезду с опасением и написал Харузину письмо, в котором предлагал отложить его проведение еще на некоторое время или вообще отменить. В этом конфиденциальном письме епископ утверждал, что все значительные вопросы, которые можно было бы рассмотреть на съезде, уже были решены. При этом он высказывал опасения относительно «быстро воспламеняющей» природы татарских масс и напоминал о том, что православная церковь очень склонна демонстрировать противникам свои слабости. «Громоздкий и шумный съезд в Казани, — писал Андрей, — беспокоит очень магометан».

Правда, это татарское беспокойство не такое важное обстоятельство, чтобы отцы-миссионеры забыли о своем служении Церкви, но когда очевидна ревность — не к пользе делу и вовсе излишняя, когда татарское беспокойство может дурно отозваться прежде всего на успехах самой миссии, тогда необходимо подумать, что же делать... Между тем газеты уже сообщают об организации татарами ходатайства пред Правительством о разрешении Съезда Магометанского Духовенства.

Епископ предлагал отложить проведение съезда, ссылаясь на то, что некоторым участникам требуется больше времени на обработку объемистых подготовительных материалов как для казанского, так и для иркутского съезда. Одновременно каждой епархии можно было бы предложить провести свой собственный съезд. Что важно, эти мероприятия, включая съезд в Казани (вне зависимости от времени его проведения), по мнению Андрея, следовало сделать «абсолютно закрытыми» для представителей общественности и прессы¹³².

Впрочем, несмотря на призывы епископа, съезд все же состоялся в июне 1910 года, как и было запланировано¹³³. В течение тринадцати дней в Казани прошло восемь пленарных заседаний и тридцать пять заседаний по девяти отдельным секциям: миссий против мусульман (с подсекциями, посвященными мусульманской прессе и мусульманам Туркестана и Казахской степи), миссий среди буддистов, миссий среди анимистов, миссий на Кавказе, школ и переводов, церковного управления и «церковно-миссионерских» вопросов¹³⁴. Большинство из 115 официальных участников было направлено на съезд соответствующими епархиями. Остальные являлись активными членами церковных братств или мирянами, «симпатизирующими» православным миссиям¹³⁵.

На съезде преобладали пессимистические и подчас даже апокалиптические настроения относительно плачевного состояния русских миссий на Востоке и многочисленных случаев отступничества от церкви начиная с 1905 года. Николай Остроумов высказывал особенное огорчение состоянием дел в Средней Азии. Говоря о незаконных браках между русскими и мусульманами, а также о звучавших в мусульманской прессе обвинениях в адрес русских, он с горечью отмечал: «Каюсь, я иногда думаю с болью в душе, не переживаем ли мы времени падения Российской империи»¹³⁶. Звучавшие со стороны некоторых делегатов призывы к настойчивости и активности в отношении нехристианских народов резко контрастировали с подходом, который был характерен для большинства участников, более склонных к реформам, самоанализу и даже в какой-то мере самоуничтожению. На открытии съезда (это было единственное заседание, на которое были приглашены представители прессы) епископ Андрей заявил: «Ничего тайного и никаких затаенных целей мы не имеем. Мы несем мир людям, мы заботимся об умножении Божией любви на грешной земле». При этом определение, которое он дал миссиям, было крайне расплывчатым. По его словам, основная цель миссионеров заключалась в том, чтобы раскрыть самим православным смысл их религии, и для этого им было необходимо «ус-

троение приходской жизни, чтобы эта приходская жизнь могла сама себя охранять и существовать без помощи извне». Кроме того, епископ упомянул о слабостях полемических миссий и их опоре на «слова» противопоставил «выражение любви», которое, по его мнению, было гораздо более необходимо для миссионерской работы. Подход Скворцова резко отличался от этой точки зрения. Описывая съезд как смотр духовного войска перед битвой, он призывал собравшихся на нем коллег «изошрить меч духовный» против «безбожности», спущенной с привязи указами от 17 апреля и 17 октября 1905 года¹³⁷.

Подстегиваемые описанным выше опущением кризиса, участники съезда высказали весьма эклектичные рекомендации относительно совершенствования деятельности христианских миссий. Так, например, подавляющее большинство делегатов восхваляло и поддерживало школы Ильминского, хотя при этом высказывались самые разные точки зрения относительно сравнительного значения русского и инородческих языков в них. Кроме того, большинство высказывалось за возвращение к прямым миссиям среди мусульман и к широкому участию в них церкви и русского духовенства. Многие миссионеры выразили желание обучиться полемическим методам, и Малов получил задание возглавить специальный комитет по сбору материалов для этой цели¹³⁸. Далее участники съезда рекомендовали создать миссионерский совет в составе Синода и назначить странствующих миссионеров от каждой епархии. По предложению Коблова секция переводов приняла резолюцию в пользу публикации полемической христианской литературы с употреблением арабского письма, которую можно было бы использовать для обращения мусульман в православие. Наконец, Скворцов поддерживал миссионеров, которые время от времени прибегали к помощи полиции, тогда как многие другие делегаты критиковали подобную практику¹³⁹.

Но помимо всего прочего на съезде неоднократно звучали идеи о том, что альтернативами или, по крайней мере, предпосылками миссионерской работы должны быть реформы российского общества и обновление православной церкви. Многие делегаты говорили о том, что для христианизации инородцев, живущих в их приходах, больше всего мешает недостаточный уровень дисциплины и нравственности у местного русского православного населения, так, по словам одного из участников съезда, основной задачей для миссий должна стать борьба с пьянством. Другие отмечали, что причиной отпадения от христианства нередко служило презрительное и снисходительное отношение

русских к инородцам, а Манифест 17 апреля явился лишь непосредственным поводом к этому. Коблов утверждал, что слабость русских в распространении своей религии (хорошо заметная на фоне силы татар) была обусловлена космополитизмом интеллигенции и безразличием русского народа по отношению к верованиям и обычаям своих соседей, проявлением чего служило, в частности, незначительное количество благотворительных пожертвований, поступавших в адрес миссий¹⁴⁰. В своем выступлении, не внесенном в программу съезда, один саратовский епископ поставил перед собравшимися новую проблему, с которой могли столкнуться миссии. Это было распространение среди русской литературной интеллигенции неоязыческих воззрений (подобные мотивы звучали в сочинениях Толстого, Мережковского, Горького, Андреева, Розанова и других), которое, по мнению выступавшего, представляло собой свидетельство необходимости ужесточения «церковной дисциплины» и одну из основных причин неудач церковных миссий в деле христианизации инородцев¹⁴¹.

Миссионеры также продемонстрировали свою готовность более гибко толковать положения православной веры для привлечения большего количества новообращенных. Большинство участников секции, посвященной анимистическим религиям, сошлось на том, что церковь, вместо того чтобы пытаться искоренить все языческие обряды, могла бы использовать некоторые из них для своих нужд, постепенно трансформируя их в христианские. На другой секции после оживленных дебатов с небольшим перевесом победила точка зрения, согласно которой миссионерам следовало разрешить использовать в своей работе передвижные разборные церкви без иконостасов (представители противившей стороны, включая Скворцова, настаивали на наличии иконостаса, по крайней мере — в виде полотна). Весьма существенную поддержку получило и предложение о вовлечении в работу миссий большего количества женщин (и о приглашении женщин-делегатов на следующий съезд), хотя в конечном итоге оно все же было отклонено¹⁴².

Что самое удивительное, некоторые миссионеры считали, что в деле религиозной организации православным стоит равняться на мусульман. Центральным событием на заседаниях секции по миссионерской работе среди мусульман был длинный доклад М.А. Машанова. Представленное Машановым описание текущего состояния дел не принимало в расчет того, что он время от времени именовал «новым» духовенством, «новыми» школами и «новым» толкованием ислама. Без сомнения, автор доклада был хорошо осведомлен о происходящих

изменениях, но ему требовались старые стереотипы — для того, чтобы не только оправдать антипатию церкви по отношению к исламу, но и чтобы указать русским на их собственные промахи в сфере религии. В своей речи Машанов периодически заменял слово «фанатизм» словом «энтузиазм». Более того, он поддержал самокритику, звучавшую в дискуссии о русском неоязычестве: по его словам, среди татар распространение просвещения не уменьшало религиозного энтузиазма, «как, к несчастью, нередко бывает среди русской интеллигенции», а, наоборот, даже усиливало мусульманскую религиозную солидарность¹⁴³.

Я.Д. Коблов в своем докладе также отметил, что восхищается «смелостью, изворотливостью и энергией» татар в деле обращения представителей других народов в свою веру. Он говорил: «В противоположность татарам, русские не стараются сблизиться с инородцами; проявляют к ним по большей части прямо-таки враждебное отношение». В подобной ситуации, по словам Коблова, «о сближении их [инородцев] с русскими, конечно, не могло быть и речи». Как отмечал докладчик, мусульмане, посещавшие только начальную школу, нередко были более стойкими в своей вере, чем русские, имеющие среднее образование; соответственно он настаивал на том, чтобы именовать мусульман «образованными», а не просто «грамотными». Проведя косвенное сравнение между мусульманским и православным духовенством, Коблов заметил, что типичный мулла «отлично знает и понимает жизнь своих прихожан, потому что сам не выделяется из среды их, живет одной с ними жизнью, а потому прекрасно может и руководить ими», в большей степени опираясь на свое духовное влияние, а не на бюрократическую власть. По мнению докладчика, ключевым моментом в рассматриваемом случае было то, что муллы избирались своими прихожанами, а православные священники — нет¹⁴⁴. Поскольку подобная самокритика звучала в докладах многих миссионеров, в церковной газете по завершении съезда появилась статья, в которой говорилось, что во время заседаний «отцы разговорились и признали» — в качестве главной темы — «горькую истину: „Мы необразованны“»¹⁴⁵.

Оба совещания, состоявшиеся в 1910 году, — Особое совещание по исламу и миссионерский съезд, — по сути дела, были посвящены рассмотрению одних и тех же проблем: неспособности русских к культурной интеграции с татарами, расширению влияния и авторитета мусульман в российском обществе в результате культурных и политических реформ, а также поражению русских в борьбе за ассимиляцию других народов Поволжья. Впрочем, участники двух рассматриваемых ме-

роприятий реагировали на перечисленные проблемы весьма по-разному. Так, МВД подходило к ситуации в повелительной, конфронтационной манере. С подобной точки зрения, если большинство выдвинутых в XIX веке теорий и программ обрусения подданных империи без использования силы провалилось, то причиной этого была их изначальная ошибочность. По мнению министерского руководства, указы о взаимоотношениях между народами России лучше всего подкреплялись силой, а не какими-либо иными средствами, будь то педагогическая наука, религиозная вера или выведенные этнографами единообразные законы культурных перемен. В общем-то, подобного поведения вполне можно было ожидать от министерства, которое, как правило, было гораздо больше заинтересовано не в культурных и социальных отношениях, а в простом поддержании порядка. Но, что важно, во-первых, МВД, никогда не связывавшееся с вопросами образования и религии, теперь решило, что эти сферы представляют собой политическую опасность для империи, и попыталось вмешаться в них, чтобы устранить эту опасность, и, во-вторых, хотя Столыпин и Харузин привлекли к своим дискуссиям представителей церковной иерархии и МНП, последние практически не пытались защищать свои более идеалистические методы управления межэтническими отношениями, а сдались перед цинизмом МВД.

Два казанских епископа — Андрей и Алексей, — принимавшие участие в петербургском совещании, являлись и ведущими фигурами миссионерского съезда, проходившего в июне. Несмотря на усилия Скворцова, участники съезда оказались настолько проникнуты смиренностью и саморефлексией, а не агрессией по отношению к мусульманам, что вообще удивительно, как это он состоялся. Если участники январского совещания надеялись справиться с татарско-мусульманской «угрозой» путем удержания татар от культурных изменений (что было определенным лицемерием, поскольку русские очень много критиковали татар именно за их предполагаемую враждебность к изменениям), то миссионеры, собравшиеся на июньском съезде, задумались о новом подходе — дать православному сообществу возможность самосовершенствования, чтобы отразить рассматриваемую угрозу в честном состязании.

Столь различная реакция может быть частично объяснена отличием клерикальной культуры от культуры прочих государственных чиновников. Но, вероятно, важнее всего было то, что рассматриваемые мероприятия были проведены в совершенно разных местах. Скорее всего,

издалека русским было легко демонизировать мусульман и лелеять фантазии об утверждении государственного господства над ними. Русские же, жившие в непосредственном соседстве с татарами, более реалистично смотрели на возможные последствия провоцируемого русско-татарского конфликта и в то же время, особенно в эпоху кризиса, были способны кое-чему научиться у татар в плане исправления своих собственных недостатков. Если русские начали воспринимать татар, которые для них очень долго являлись отвратительными «чужаками», как народ, достойный зависти и подражания, не могло ли это означать, что они стали смотреть на своих мусульманских соседей с определенной симпатией — как на таких же людей, как и они сами? Или же все это был просто хитрый риторический прием, циничный порыв, который должен был показать русским, в каком отчаянном положении они оказались?

ГЛАВА 9

Н.Ф. КАТАНОВ: «ИНОРОДЕЦ» В РУССКОЙ АКАДЕМИИ

В этой книге при рассмотрении процесса ассимиляции так называемых «иностранцев» в России мы прежде всего обращали внимание на то, как политические деятели, государственные учреждения и этнографы пытались приложить свои планы и теории к большим группам людей. Действительно, одной из целей политики по иностранческому вопросу начиная с середины XIX века было превращение русификации/обрусения (как бы это ни определялось) в воспроизводимый процесс, не зависящий от беспорядочных мотивов отдельных оппозиционно настроенных или амбициозных людей нерусского происхождения. В частности, Ильминского, как мы уже отмечали, не интересовало развитие личных перспектив и возможностей — вместо этого он рассчитывал на то, что иностранцы будут следовать предписанными им путями, ведущими к превращению в русских и максимально увеличивающими шансы на ассимиляцию еще большего количества их соплеменников.

Карьера работавшего в Казанском университете лингвиста и этнографа Н.Ф. Катанова хорошо иллюстрирует обстоятельства, которыми ограничивалась интеграция отдельных так называемых иностранцев в российскую общественную жизнь. Двойственная личная идентичность Катанова (в плане этнонациональных категорий) позволяет нам в некотором смысле проверить некоторые из определений русификации, которые использовались при изучении и реализации ассимиляционных процессов в Казани. В то же время, однако, пример Катанова ни в коем случае не был типичным. Сделанная им карьера лингвиста и этнографа непосредственно вовлекла его в решение вопросов, связанных с культурными различиями и обрусением (своим собственным и этнических групп), потребовала от него взаимодействия со многими публичными фигурами, стоящими в центре данного исследования, и при этом не дала ему возможности включить свою личную идентичность в состав идентичности профессиональной.

Мы уже знаем, что этнографы-любители в восточных областях России довольно часто были инородцами или выходцами из смешанных русско-инородческих семей, достаточно вспомнить Григория Верещагина, Ивана Смирнова, Спиридона Михайлова и т.д. Кроме того, мы видели, что определенное количество нерусских вошло в состав российской образованной элиты, посещая высшие учебные заведения, такие как Казанский университет или духовная академия. Впрочем, пара весьма важных соображений отличает опыт Катанова от многих других. Во-первых, в восточных регионах империи нередко инородцем мог считаться только тот, у кого оба родителя были нерусскими. Такие личности, как, например, работавшие в Казанском университете историки Иван Смирнов и Афанасий Шапов, у которых один из родителей был русским, чаще всего считались русскими¹. Тот факт, что отец Смирнова был черемисом, а мать Шапова — буряткой, рассматривался лишь как небольшой курьез, а вовсе не как определяющий фактор их идентичности или даже ее половины (что интересно — у нас нет свидетельств того, что инородческая идентичность вообще когда-либо могла рассматриваться как частичная)². Во-вторых, Катанов был не каким-нибудь исследователем-любителем, а университетским профессором. Этот статус был весьма далек от положения публиковавших этнографические работы мелких чиновников типа Михайлова, Каюма Насыри и прочих. Хотя российские университеты заканчивали и другие инородцы (достаточно вспомнить Ивана Яковлева, Доржи Банзарова и Шабхазгиря Ахмерова), профессорами становились очень немногие из них. Те же, кому это удавалось, практически никогда не занимались исследованиями в сферах, которые могли быть непосредственно связаны с их собственной идентичностью³.

По этим причинам мы вовсе не рассматриваем Катанова как «типичного» инородца, пытающегося войти в состав элиты российского общества. Его история — это скорее история исключительной личности, уникальным образом соединившей в себе две центральные проблемы данной книги: с одной стороны, определение «русскости» и распространение подобной идентичности посредством ассимиляции различного рода, а с другой — моменты, определяющие изучение и описание культурных различий, а также связь подобных исследований с вопросами национального и этнического престижа. То, что Катанов был (и до сих пор остается) весьма противоречивой фигурой в истории российской науки, отражает невозможность найти простые и однозначные ответы на некоторые ключевые вопросы о нем и его карьере. Не-

определенная личная идентичность сделала его мишенью для нападок со стороны представителей обоих полюсов культурно-политического спектра царской России. Его внутренняя двойственность — возможно, даже в отношении к самому себе — ярко демонстрирует множество противоречий и парадоксов, характерных для взгляда русских имперской эпохи на культурные различия.

Из Сибири

Катанов родился в 1862 году в Восточной Сибири, неподалеку от границы с Китаем, в семье представителей тюркоязычного народа, именовавшегося абаканскими или минусинскими татарами (которые сейчас чаще всего называются хакасами)⁴. В состав этого народа входил ряд субэтнических групп — так, отец Катанова происходил из племени сагайцев, а мать — из качинцев. В XVIII веке представители этих родо-племенных групп в большинстве своем были крещены русскими миссионерами, и ко времени появления на свет Катанова их потомки все еще считали себя православными, хотя при этом придерживались и определенных шаманистических обрядов и верований. «Я вслед за всеми единоплеменниками и родителями своими, — вспоминал Катанов свое детство, — признавал вполне возможным быть в одно и то же время шаманистом и христианином, думая, что и шаманизм и христианство ведут к одной цели... Вместе с родителями я слушал службы шаманов и слепо верил в то, что они предрекали, хотя и не всегда понимал, о чем они пели в нескоторых своих молитвах»⁵. К двадцати годам Катанов разуверился в шаманизме — возможно, под влиянием своего старшего брата, который стал православным священником и начал заниматься миссионерской деятельностью. Однако Николай навсегда сохранил глубокое уважение к традиционным религиям.

Большую часть своего детства Катанов провел в степи, выпасая стада овец и крупного рогатого скота. Его родичи были кочевниками и в течение года несколько раз перемещались вслед за стадами. С восьми до четырнадцати лет Катанов посещал начальную школу, во главе которой стоял его дядя, который занимал высокую должность в «степной думе» местных народов, славился своей продажностью, а также выступал в роли миссионера, применяя при этом весьма сомнительные методы, — так, например, по его собственным словам, в 1876 году он за один день крестил 3000 татар, живших в горах⁶. Отец Николая слу-

жил в той же степной думе улусным писарем, а сам юный Коля не раз выполнял поручения служащих этого органа, в результате чего сумел отлично овладеть русским языком.

Во время учебы в красноярской гимназии Катанов освоил несколько классических и современных европейских языков. Семья не могла обеспечить ему финансовой поддержки, в силу чего он сам начал зарабатывать на жизнь, давая частные уроки. На последнем году обучения, под влиянием одного из своих учителей, который был членом Восточно-сибирского отделения Русского географического общества, Катанов начал читать этнографические публикации, а также собирать и анализировать фольклор абаканских татар. Через тюрколога и миссионера В.М. Вербицкого (из Алтайской миссии) он вошел в контакт с Н.И. Ильминским и В.В. Радловым и начал посылать им свои лингвистические исследования, которые также направлял в Императорскую Академию наук. Первая статья Катанова, посвященная описанию инвентаря, использовавшегося в шаманистических ритуалах сагайцев, вышла в свет в сборнике, опубликованном в 1883 году географом Г.Н. Потаниным⁷.

После того как Катанов с отличием закончил гимназию, Ильминский и Радлов помогли ему поступить на факультет восточных языков Петербургского университета. Университетский студент сибирского происхождения был для столицы еще в диковинку — даже для факультета восточных языков. Один из однокурсников Катанова вспоминал: «Наружность его среди массы русских студентов сразу бросалась в глаза. Небольшого роста, с несоразмерно длинным туловищем и короткими кривыми ногами, он поражал своей фигурой. Еще резче выделялось его монгольское лицо с узкими черными глазами, выделяющимися скулами и большими усами»⁸.

С 1884 по 1888 год Катанов учился на арабско-персидском и тюркско-татарском отделениях факультета. При этом его учителями были не только университетские преподаватели И.Н. Брезин, Н.И. Веселовский и В.Д. Смирнов, но и В.В. Радлов (учивший Катанова тюркской фонетике) и В.Р. Розен из Академии наук. Кроме того, Катанов проводил немало времени, общаясь с большой группой русских студентов из Сибири и с горсткой живших в столице выдающихся деятелей сибирского регионализма. Последние обычно собирались дома у Н.М. Ядринцева, бывшего политического ссыльного и издателя либерального еженедельника «Восточное обозрение», в котором периодически публиковались статьи Катанова. Кроме того, в рассматриваемый



Н.Ф. Катанов, профессор тюркских языков Казанского университета (АРАН, СПб. Ф. 1079. Оп. 1. Д. 337. Л. 25). Публикуется с разрешения АРАН

кружок входили такие деятели, как Потанин, писатель Д.Н. Мамин-Сибиряк и этнограф Д.А. Клеменц⁹. Предположительно по причине связи с этими людьми и, возможно, из-за своего явно неевропейского происхождения Катанов на протяжении всего своего пребывания в Петербурге являлся объектом наблюдения со стороны полиции¹⁰.

После того как Катанов закончил свое обучение в университете, в 1889 году Императорское Русское географическое общество, Академия наук и Министерство народного просвещения выдали ему стипендию на проведение полевых лингвистических и этнографических исследований в его родном крае. Основным попечителем этих исследований стал Радлов, изучавший тот же самый регион в начале своей карьеры. С 1889 по 1892 год Катанов путешествовал по Восточной и Западной Сибири, Северной Монголии и Китайскому Туркестану, записывая лингвистические и этнографические данные, собирая устное народное творчество и изучая историю и археологию региона. Вместе со своим дальним родственником, который занимался материальным обеспечением путешествия, ученый передвигался на лошадях, на плотах,

на лодках и на санях и ночевал на русских факториях и в поселках золотодобытчиков, в казачьих станицах и в сселениях коренных жителей¹¹. В некоторых местах Катанов шел по следам своих предшественников — М.А. Кастрена, К.Д. Кавелипа и Радлова, но его более глубокое знакомство с рассматриваемым регионом позволило ему собрать более обширные данные. Кроме того, сравнительно с упомянутыми исследователями он проявлял гораздо большее внимание к мусульманским народам¹². Во многих ситуациях родство Катанова с народами рассматриваемого региона позволяло ему получать доступ к самым сокровенным подробностям местных обычаев. Как правило, ученый предпочитал скрывать свои исследовательские мотивы и выдавал себя (в зависимости от обстоятельств) «то за переводчика урянхайского языка при Усинском пограничном начальнике, то за татарского писаря, то за торговца с реки Абакана»¹³. При этом местные жители все равно нередко соглашались предоставить ему нужную информацию только в обмен на различные подарки — по сути дела, за большинство собранных знаний Катанову пришлось заплатить¹⁴. А собрать ему удалось невероятно много. Как ученый отметил в одном из своих отчетов, всего за шесть месяцев он записал 120 сказок, 90 рассказов, более 500 четверостиший, 153 песни, более 600 пословиц, 70 поверий, 38 загадок, более 900 толкований снов и множество других материалов¹⁵.

Некоторые из материалов, которые Катанов отсылал в Петербург из своего путешествия, немедленно становились доступными обществу, появляясь на страницах журналов Русского географического общества. Кроме того, Академией наук была опубликована и подборка писем исследователя к Радлову¹⁶. При этом, однако, Катанов вернулся из путешествия примерно с 40—50 фунтами необработанных заметок, а также с бесчисленным множеством монет и племенных артефактов, многие из которых отдал в дар музеям. Кроме того, он привез с собой семнадцатилетнюю невесту — Александру Тихонову. Осиротевшая дочь русского почтового работника, удочеренная дядей Катанова, она к тому моменту только закончила учебу в минусинской гимназии. В родном регионе Катанова подобные межэтнические браки были нередким явлением¹⁷.

По возвращении в Петербург Катанова ожидала «профессорская стипендия», которая давала ему возможность обработать заметки, сделанные во время путешествия, и должна была подготовить его к назначению на должность преподавателя факультета восточных языков. Впрочем, перед самым возвращением Катанова руководство факультета



Н.Ф. Катанов с женой, А.И. Катановой (урожд. Тихоновой), и дочерью, Анной Катановой. Публикуется с разрешения Музея истории Казанского университета

неожиданно оставило его без внимания и назначило преподавателем другого недавнего выпускника, П.М. Мелиоранского. Самому Катанову в конце концов была предложена намного менее престижная должность на отделении тюркско-татарских языков Казанского университета.

Переписка, хранящаяся в архивах МНП, позволяет предположить, что одним из основных факторов, предопределивших перенацеливание карьерного пути Катанова, была скрытая этническая дискриминация. Так, В.Р. Розен, один из академических наставников Катанова, писал министру народного просвещения И.Д. Делянову, что присущее его ученику «практическое знакомство с наречиями и бытом различных групп тюркских инородцев восточной России» было намного более широким, чем у Мелиоранского, и что «этнографические материалы, собранные г. Катановым, представляют... необыкновенную научную ценность и постепенное издание их в свет обещает пролить массу света на этнографию наших инородцев тюркского племени». При этом Розен сумел тут же преуменьшить достижения своего ученика, напомнив министру о том, что Катанов вырос в тюркской среде, свободно говорил на ряде тюркских языков уже с детства и, будучи инородцем, пользовался полным доверием со стороны тех людей, обычаи которых он изучал. Соответственно, Катанов имел возможность «исследовать все стороны быта инородческого населения и таким образом приобрести такие обширные сведения... какис едва ли достижимы для челове-

ка, не находящегося в тех же условиях». Признавая большую ценность, которую Катанов мог представлять собой для Петербургского университета, Розен все же не рекомендовал его на должность преподавателя, объяснив это своим «глубоким убеждением в том, что г. Катанов, как один из немногих научно-образованных инородцев тюркского племени, неизмеримо больше пользы принесет службой в одном из центров инородческого населения тюркской крови, в качестве ли инспектора народных училищ или же преподавателя этнографии и тюркских языков в Казанском университете, если эта кафедра будет оставлена в Казани. Делу привлечения инородцев к русскому образованию г. Катанов словом и примером своим может оказать неоценимые услуги, и отвысечение от такого важного в общегосударственном отношении дела человека, самой судьбой как бы предназначенного для него и соединяющего в себе решительно все необходимые для него качества равно в видах усиления преподавания татарских наречий на факультете восточных языков, я лично считаю далеко не желательным и едва ли целесообразным».

Мелиоранский, как отмечал Розен, превосходил Катанова «по обширному своему знакомству с литературными памятниками различных эпох турецко-татарской словесности, равно как и с европейской научной литературой... именно в тех пунктах, которые наиболее существенны для преподавателя тюркской филологии в центре русского научного востоковедения, т.е. в факультете восточных языков»¹⁸. При этом слова Розена позволяют предположить, что русские востоковеды были не очень довольны перспективой назначения инородца на должность, столь заметную для всего научного мира. Сам Катанов был в курсе того, какие соображения стоили ему преподавательской должности, и на долгие годы затаил жестокою обиду.

Как мы уже видели ранее, после ухода Ильминского в 1872 году кафедра тюркских исследований в Казанском университете на протяжении двух десятилетий оставалась незанятой. В конечном итоге петербургское начальство потребовало от руководства университета заполнить эту пустоту. В 1893 году Розен убедил МНП назначить Катанова на упомянутую кафедру и тем самым добился того, что министерство раздумало переводить ее в Петербург¹⁹. При этом рассматриваемое назначение было представлено университетскому руководству как свершившийся факт и представляло собой своеобразную компенсацию Катанову за потерю должности в Петербурге. Блестяще сдав магистерские экзамены в конце года, Катанов перебрался в Казань и вступил в новую

должность. Хотя Казань по сравнению с Петербургом в общем и целом представляла собой более гостеприимную среду для восточных народов, местные академические деятели никоим образом не желали видеть представителя коренного населения Сибири на престижной должности. В силу этого Катанову в своей карьере пришлось столкнуться с множеством разочарований, которые преследовали его вплоть до самой смерти в 1922 году.

ОБРАТНО НА ВОСТОК: КАТАНОВ В КАЗАНИ

В отличие от многих этнографов, учителей и ученых, являвшихся выходцами из среды тюркских и финских народов Поволжья («чистого» или «смешанного» происхождения), Катанов никогда не смог бы сойти за русского. Один из современников ученого отмечал: «Приземистая коренастая фигура Н. Ф.-а с восточносибирским инородческим типом лица (большая голова, узкие умные и живые глаза, широкое лицо с низким лбом и приплюснутым носом) выделяла Н. Ф.-а из массы казанских обывателей и с этой стороны делала его также единственным человеком в Казани»²⁰. При этом не все знали, кто такой Катанов. Время от времени, когда он не носил профессиональную униформу, русские принимали его за разнорабочего или слугу. Добродушная реакция Катанова на подобные инциденты со временем вошла в местные предания.

Однажды Катанов стоял на казанской паровой пристани, готовясь к плаванию, когда другой пассажир, высокопоставленный губернский чиновник, принял его за грузчика и велел: «Носильщик, унеси быстро чемоданы». — «А пожалуйста, ваше превосходительство», — ответил Катанов, взял чемоданы и занес их на корабль. Получив полтинник на чай, он поблагодарил чиновника, поклонился и отошел в сторону. Но затем, как рассказывали, ученый задумал разыграть чиновника и устроил так, чтобы во время обеда сесть точно напротив него. Когда Катанов уселся на свое место, переодевшись в свою университетскую форму, увешанную медалями, чиновник взглянул на него совсем другим взглядом. Покраснев от смущения, он извинился перед ученым за то, что заставил его нести свою поклажу, и выразил желание познакомиться с ним. Катанов любезно представился, перечислив все свои многочисленные должности и чины. В конце разговора чиновник попросил ученого вернуть полтинник, который дал ему. «Что вы, ваше

превосходительство, — шуточно ответил Катанов. — Ведь я его честным трудом заработал»²¹.

Впрочем, несмотря на то что от бестактности незнакомого человека Катанов был способен отмахнуться очень легко, столь же просто сбросить со счетов бесчувственность и оскорбления со стороны своих коллег по работе он не мог. В своем первом письме Радлову из Казани ученый писал: «С профессорами я сошелся как нельзя лучше»²². Однако А. Н. Катанова впоследствии вспоминала, что, когда ее отец приехал в Казань, чтобы занять свою новую должность,

Казанский университет встретил Николая Федоровича неприветливо. Историко-филологический факультет среди своих профессоров имел значительную привилегированно-сословную прослойку. Когда в их корпорацию входил новый член — хакас-«инородец», — некоторые из профессоров говорили, пожимая плечами: «К нам скоро будут присылать дикарей». Были нужны долгие годы неустанного труда, завоевание общепризнанного научного авторитета, исключительное терпение, неизменный такт и доброжелательность, чтобы разбить этот лед²³.

В конечном итоге Катанов заслужил широкое уважение как один из наиболее одаренных ученых Казани. В литературе часто упоминается о том, что он мог говорить примерно на сорока языках и читать — на семидесяти; так, в одном источнике говорится, что в своей работе Катанов опирался на знание 114 языков и диалектов²⁴. Он занимался исследованиями и преподаванием в таких сферах, как лингвистика (включая не только тюркские языки, но и персидский и арабский), этнография, филология, история, археология и нумизматика. Стремление продолжить исследование жизни сибирских тюрков заставило Катанова совершить еще два длительных путешествия в Восточную Сибирь — в 1896 и 1909 годах, а для изучения татар и кряшенов он не раз ездил в Уфимскую губернию. В 1900 и 1914 годах ученый посетил Западную Европу. Он был избран членом научных обществ Бельгии, Финляндии и Венгрии, а также собственно России.

Очень быстро Катанов стал ведущей фигурой в работавшем при Казанском университете Обществе археологии, истории и этнографии (ОАИЭ). Он вступил в общество, став его членом-сотрудником, в 1884 году, когда еще только начинал свою учебу в Петербурге. В 1894 году, заняв свою должность в Казани, он стал действительным членом и секретарем Общества, а в 1898 году — его председателем (этот пост он за-

нимал на протяжении шестнадцати лет). Катанов сослужил Обществу огромную службу, пожертвовав ему множество книг, монет и этнографических артефактов из своей коллекции. Аналогичные пожертвования ученый делал и целому ряду казанских библиотек и музеев. По воспоминаниям современников, его редко можно было увидеть без книг или музейных экспонатов в руках. Занимая должность директора Казанского городского музея в 1905—1918 годах, Катанов даже создавал многие экспозиции своими собственными руками. Значительную часть времени и сил он посвящал изучению и сохранению руин Булгара. Кроме того, он часто читал публичные лекции в Казани и принял участие в открытии музеев в таких сибирских городах, как Минусинск, Красноярск и Тобольск²⁵.

Магистерская диссертация, которую Катанов завершил в 1903 году, была посвящена анализу малоизвестного и малопонятного на тот момент урянхайского языка (современное название — тувинский), близкого его родному наречию. Чтобы доказать свой тезис о том, что самый распространенный диалект рассматриваемого языка был в своей основе тюркским, ученый провел его подробное сравнение с сорока двумя современными и пятью древними языками этой группы. Результатом этого стало грандиозное 1500-страничное исследование по сравнительной лингвистике тюркских языков, которое принесло ему известность даже в среде европейских востоковедов и членство в ряде престижных научных обществ²⁶. В 1907 году ученый совет Казанского университета единогласно присвоил Катанову степень почетного доктора по совокупности работ, включая большое собрание фольклора абаканского региона, опубликованное им в том же году²⁷.

Впрочем, положение Катанова в Казанском университете никогда адекватным образом не отражало его многочисленных достижений и вклада в научную сферу. Согласно регламенту МНП, его преподавательская должность была «экстраординарная» (за штатом), а не «ординарная» (штатная). Различие между этими типами должностей во многом напоминает разницу между адъюнкт-профессором с длительным сроком найма и профессором, имеющим пожизненный контракт, в современной американской системе образования. Это означало, что у Катанова было меньше учеников, поскольку его курсы были лишь факультативными, а его жалование при этом было в два (а после 1906 года в три) раза меньше, чем жалование большинства его коллег. Столь скромная оплата труда не могла идти в ногу с профессиональным образом жизни — в частности, благодаря своему постоянному стремле-

нию пополнить свою коллекцию книг, ученый постоянно находился в долгах²⁸. Он постоянно подавал прошения о предоставлении штатной должности, что могло быть сделано только в случае принятия нового регламента МНП для всех университетов России. МНП никогда не удовлетворило просьбу Катанова, да и насчет поддержки своих прошений со стороны университета он тоже никогда не испытывал особой уверенности. На протяжении большей части своей карьеры ученый сильно переживал по поводу подобного маргинального статуса, подозревая, что его продвижению, как и раньше, могут мешать скептики и враги. В качестве язвительного ответа на отношение со стороны университетского начальства Катанов однажды заказал себе комплект канцелярских бланков, на которых были перечислены все его многочисленные должности, посты и чины, вплоть до самых незначительных — за исключением его профессорской должности в Казанском университете²⁹.

В 1903 году перед защитой диссертации Катанов еще мог надеяться на то, что его достижения могут быть вознаграждены переводом в Петербургский университет³⁰. Впрочем, подобным надеждам так и не суждено было сбыться, и ученый затаил злобу на своих столичных наставников и коллег, которые не смогли обеспечить ему продвижения по службе. Так, в 1904 году в своем письме к другу Эдуарду Пекарскому (народнику, который, будучи сосланным в Сибирь, стал лексикографом якутского языка) Катанов писал: «В.В. Радлов, как и всегда, обещался устроить мою судьбу получше, но не устроил»³¹. В этом же письме описывалась состоявшаяся недавно в Петербурге встреча Катанова с Радловым и К.Г. Залеманом (еще одним тюркологом из Академии наук), на которой он упрекнул их в снисходительном отношении к провинциальным ученым и обвинил в том, что они пользуются плодами исследований этих ученых, но при этом препятствуют их попыткам опубликовать свои работы, поскольку не видят в этом никакой выгоды для себя. «Я лично был командирован Академией наук в разные страны Азии и собрал столь много материала, что за 15 лет Академия наук едва, при моих постоянных напоминаниях, напечатала 1/6 часть, — пояснял Катанов. — На печатание остального понадобится еще 75 лет?»

Из-за последнего я долго говорил с академиками, но не добился ничего, кроме упрёка, зачем я так много собирал. Тогда я заявил, что более в СПб. печатать не буду. Вот почему я стараюсь относиться к разным

печатаниям о востоке со всей душой... Ко всем сочинениям, которые я редактирую и которые в каком-либо отношении касаются любимой мной моей родины — Сибири, я прилагаю возможное старание, чтобы они вышли в свет получше. Так я действую в противовес Петербургу, в котором я не нашел приюта, благодаря старательным проискам некоторых ориенталистов, которые боялись найти во мне соперника³².

Катанов подозревал, что его исключение из внутреннего круга науки было обусловлено либо его провинциальными корнями, либо инородческим происхождением. При этом он также осознавал, что внимание, уделявшееся изучению тюркоязычных народов России, было столь мало, что это не только не исправит ситуацию, но и, скорее всего, заставит критиков испытывать еще большую неприязнь к его собственной личности или взглядам. Для тех, кто хорошо знал Катанова, его биография и личная идентичность придавали особую горечь его сетованиям на подход русских академиков к изучению нерусских народов. Так, в одном из писем Пискаревскому он писал: «Мне в качестве председателя [Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете] приходится вести упорную борьбу с общепринятым здесь мнением, что инородцы обречены на вымирание, а потому (!) не следует ими заниматься»³³. По мнению Катанова, даже те ученые, которые вроде бы вплотную занимались изучением рассматриваемых народов, часто подходили к предмету своего исследования весьма поверхностно, что мешало достижению истинного понимания. Таким образом, он очень близко к сердцу принимал то, что другие могли счесть отвлеченными научными проблемами.

Уже в 1894 году, став секретарем ОАИЭ, Катанов начал активно выступать за стандартизацию транскрипции в публикациях этой организацией устных источников на тюркских языках. При этом он утверждал, что недостаточная стандартизация вызывает немалую путаницу, и рекомендовал опираться на предложенную его наставником Радловым «академическую» систему транскрипции, которая предполагала использование кириллицы, дополненной различными диакритическими знаками для лучшего отображения звуков, характерных для тюркских языков. Что важно, для ученого данная проблема представляла собой вопрос, связанный не только с точностью, но и с уважением к не имеющим письменности народам, а также к уникальности и целостности их языков. Летом 1894 года Катанов с радостью писал Радлову о том, что «академическая транскрипция по моей ини-

циативе понемногу вторгается в издания Общества археологии, истории и этнографии»³⁴.

Впрочем, члены Этнографического общества отнеслись довольно скептически к упорству Катанова в приверженности *письменным* текстам и инскриптам на тюркских языках. Подобные тексты, как правило, были записаны арабским алфавитом, который для русских в Казани символизировал татар и ислам. Многие члены ОАИЭ полагали, что любое появление арабского шрифта в их журнале будет весьма компрометирующим в моральном или политическом смысле. Как писал Катанов в одном из писем Розену, в 1900 году Совет ОАИЭ выступил за то, чтобы вообще не печатать текстов на восточных языках, «ибо тексты бесполезны». Вместо этого предлагалось печатать только русские переводы подобных текстов. Выступив против этой политики, Катанов безуспешно доказывал, что для ученых читателей тексты имеют мало ценности, если приводятся не в оригинале. Разрыв между сторонниками переводов и приверженцами оригинальных текстов попытался преодолеть И. Н. Смирнов, который предложил публиковать рассматриваемые тексты в «фонетической» (т.е. кириллической) транскрипции. Впрочем, для Катанова предложение Смирнова было столь же неприемлемым, поскольку произношение, бытовавшее в период создания того или иного текста, нередко было неизвестно. Не в силах убедить членов Совета в необходимости публикации оригинальных текстов, Катанов в гневе вышел из состава Общества и сложил с себя обязанности его председателя. Впрочем, вскоре после этого он вернулся на свой пост, будучи переизбранным большинством рядовых членов Общества, многие из которых не знали о причинах его отставки и предпочли его кандидату, предложенному фракцией, выступавшей за публикацию переводов. Узнав об этом, оппоненты Катанова вышли из состава Совета. В конечном итоге Катанов настоял на своем, и арабский шрифт стал часто появляться на страницах журнала ОАИЭ³⁵.

Для Катанова в рассматриваемом инциденте отразилось все отношение со стороны местного сообщества. Он писал Розену: «Здесьшние ученые и *quasi*-ученые, по профессии историки, совсем не знают ислама и, копя деньги, не следят вовсе за иностранной литературой, а часто и за русской». Эти люди не знали ни хронологии ислама, ни генеалогии Мухаммеда, ни имен основных мусульманских деятелей. «Что у ориенталистов назыв[ается] азами, то у них новость... Было бы хорошо, если бы они знали, по крайней мере, истинные пути к источникам солидного знания, если не обладают самым знанием», — писал

Катанов. Хотя начиная с середины 90-х годов XIX века в основном по инициативе Катанова на заседаниях Общества периодически начали звучать доклады о мусульманских народах, публикация этих докладов не представляла интереса для большинства членов этой организации. Те, кто выступал против публикации оригинальных текстов, по словам Катанова, «говорили, что вм[есто] восточ[ных] текстов было бы полезнее печатать церковные грамоты (о содержании церквей и монастырей), которые более дают правды и интереса, нежели разные восточные закорючки»³⁶. Катанов чувствовал себя скованным полулюбительским характером востоковедческих исследований в Казани и очень стыдился того, что коллеги типа Розена могут увидеть, как сильно публикации Общества уступают работам, публиковавшимся в Петербурге. При этом ученый подозревал, что члены Общества, допускающие высказывания, подобные приведенным выше, не столько были настроены против серьезных востоковедческих исследований, сколько таили злобу на него самого и пытались расстроить любое его начинание.

В 1898 году Катанов вступил в ожесточенную дискуссию со знаменитым русским географом и натуралистом Г.Е. Грум-Гржимайло, которая могла весьма существенно повредить его собственному профессиональному положению. Вернувшись из организованной Русским географическим обществом экспедиции по Восточно-Тяньшанскому региону, Грум-Гржимайло опубликовал довольно солидное собрание своих путевых записок. В рецензии на первый том этой книги Катанов упрекнул автора в поверхностном и ошибочном описании местных народов, а также в том, что он взялся за собирание и перевод народного творчества, не обладая необходимыми лингвистическими знаниями. Грум-Гржимайло просто записывал фонетическую транскрипцию фольклора, который позднее переводили другие люди, результатом чего стало множество неточностей и литературное приукрашивание оригинального текста. Как отмечал Катанов, для русских путешественников было очень характерно пресувеличение уровня своего доступа к другим культурам (особенно к культурам «экзотического Востока») в стремлении угодить эстетическим ожиданиям широкой читательской аудитории.

Чтобы исправить ошибки Грум-Гржимайло, Катанов заново транскрибировал и заново перевел многие из отрывков, приведенных в его книге, замстив при этом, что «пока за изучение этнографии Китая будут браться не языковеды, а натуралисты, не знающие или не желающие знать язык исследуемого народа, к каковым относятся Г.Е. Грум-Гржимайло и некоторые его предшественники, до тех пор и наши этнографические сведения об Азии впредь подвинутся мало»³⁷. В при-

ложении ко второму тому своего труда Грум-Гржимайло, возможно не зная о профессиональной квалификации своего рецензента, ответил на критику довольно оскорбительными и саркастическими замечаниями по поводу предполагаемых недостатков собственных исследований Катанова в рассматриваемой сфере³⁸.

Что важно, Катанов открыто выражал свое неудовольствие русскими академическими кругами и их отношением к этническим меньшинствам России, только когда говорил о реальных или методологических научных вопросах, подобных упомянутым выше. Соответственно, для большинства коллег он, вероятно, казался вполне довольным состоянием российского общества. То, что в душе он считал себя жертвой уничижительного отношения к инородцам в России, заметно только в его частной переписке с близкими друзьями, которая стала доступна для изучения лишь спустя несколько десятилетий после его смерти. Вопрос о том, привели ли Катанова подобные чувства к какой-либо более широкой идеологической критике национальной и этнической политики России, является весьма спорным, поскольку он не был расположен к участию в каких-либо политических дискуссиях и даже избегал навешивания любых ярлыков на свои взгляды. Еще больше запутывает ситуацию тот факт, что многие из действий Катанова явно противоречат представлению о том, что в душе он был очень недоволен существующим положением вещей в российской политике.

ТАЙНЫЙ БУНТАРЬ ИЛИ ОПОРА САМОДЕРЖАВИЯ?

Если проанализировать сочинения и поведение Катанова, то мы заметим, что во многих фундаментальных вопросах он был не согласен с господствующей точкой зрения на существовавшие в России культурные различия. При этом интерес ученого к национальным меньшинствам Российской империи и к сохранению их культур и идентичностей вовсе не зависел от религиозной принадлежности этих народов или от их склонности к обрусению в сфере культуры. Его уважение к ним, судя по всему, было абсолютным — это чувство Катанов мог равным образом испытывать и в мечети, и в буддийском храме, и в роше, где приносились жертвы богам, олицетворяющим силы природы, хотя сам при этом разделял другую веру.

В общем и целом Катанов был сторонником культурной ассимиляции нерусских народов. При этом его заботила вовсе не защита эт-

нической гордости или престижа русских, которая являлась важным мотивом для множества высокопоставленных имперских чиновников и других представителей элиты, а скорее благоденствие самих иноходцев. Ученый считал, что обрусение во многом представляет собой положительный и благотворный процесс. По всей вероятности, ученый был убежден в превосходстве христианства над всеми прочими религиями и рассматривал восточные народы империи как зависящие от русских в плане доступа к тому, что он рассматривал как лучшую жизнь — как в психологическом, так и в культурном смысле. «Вся моя жизнь, — заметил он однажды, — свидетельство влияния русской культуры, русского населения [в Сибири]»³⁹.

Впрочем, подобно своему немецкому наставнику В.В. Радлову, Катанов в основном рассматривал обрусение не в узком национальном или государственническом (*statist*) смысле, а с более универсальной, просвещенческой точки зрения — как некое цивилизующее влияние. По мнению ученого, русские вовсе не обладали какой-либо монополией на преимущества развития. Кроме того, он совсем не хотел, чтобы народы Российской империи слились в некую культурно однородную массу, русскую или какую-либо иную. Поскольку Катанов верил в уникальность и неприкосновенность каждой культуры, он считал, что все они достойны изучения и сохранения. При этом он выступал в качестве наставника для многих этнографов (и русских, и нерусских), помогая им добиться получения финансирования для изучения культур даже самых малочисленных и неизвестных народов Сибири, а также заинтересовать подобными работами российских издателей⁴⁰.

Христианизацию Катанов считал процессом, который совсем не обязательно является разрушительным для культурной специфики (если только осуществляется добровольно), а вот полную лингвистическую ассимиляцию рассматривал как потенциально вредоносную. Будучи лингвистом со склонностью к изучению фольклора, он очень хорошо осознавал важность языка для сохранения традиций и, соответственно, культурной идентичности отдельных народов. В этом отношении он во многом напоминал самых прогрессивных сторонников системы Ильминского, особенно представителей «инородческой» интеллигенции начала XX века, сохранявших верность своей родной культуре. По этой причине Катанов считал этих людей своими союзниками и с энтузиазмом участвовал в их проектах.

Во время своих путешествий и исследований Катанов очень чутко относился к любым свидетельствам эксплуатации коренных народов

русскими и возникающего в результате этого недовольства. Архивные материалы показывают, что он включал наблюдения подобного рода в официальные отчеты о своих экспедициях, невзирая на возможное недовольство со стороны государственных чиновников. Так, в письме, которое Катанов направил в 1889 году в Географическое общество, рассказывая о народах, живших на границе России с Китаем, ученый упоминал о том, что, по словам представителей народности сойотов, «русские купцы... раздадут им товары за высокую цену и силой отнимают у них скот. Все вымогательства выучили сойотов воровать». Еще в один отчет Катанов даже включил выдержки из антирусского фольклора сибирских народов типа «О женщина, лежавшая с Русским, отнюдь не вступай в мое государство!» и т.п.⁴¹ Как правило, в архивных копиях отчетов Катанова подобные пассажи подчеркнуты синим карандашом принимающей стороны (возможно — в качестве тревожного сигнала).

Поселившись в Казани, Катанов начал переводить и публиковать местный татарский фольклор столь же тревожного характера: рассказы о завоевании Казани Иваном Грозным и песни, напоминающие о невзгодах того времени, описания того, как русские захватывали земли местных народов и принудительно переселяли татар в определенные части Казани⁴². До этого даже по менее противоречивым темам типа истории различных достопримечательностей города и их названий публиковались или цитировались только русскоязычные источники. Катанов же принял исторический опыт волжских татар, связанный с завоеванием и современным культурным притеснением и маргинализацией, настолько близко к сердцу, как будто этот опыт был его собственным. Со времен К.Ф. Фукса никто так самоотверженно не трудился над популяризацией изучения татар в среде местной общественности и особенно над тем, чтобы дать слово самим татарам. В 1899 году стараниями Катанова была опубликована «Краткая история города Казани» Фукса. В этой книге, написанной в 1817 году, впервые в дополнение к русским использовались и основные татарские источники. Предположительно именно по этой причине она не была опубликована ранее в полном виде — в книге приводились цитаты из татарских летописей, открыто описывались восстания покоренных народов и т.д.⁴³

Занимая должность председателя ОАИЭ, Катанов активно пытался увеличить количество татар, входивших в состав этой организации и публиковавшихся в ее журнале, а также пробудить интерес к науке у более широких кругов мусульманской общественности⁴⁴. Будучи главой Казанского городского музея, ученый снизил цену на входной би-

лет по пятницам, чтобы завлечь в музей мусульман⁴⁵. Впрочем, русское научное сообщество не всегда было готово к подобным инициативам — по словам дочери Катанова, он не был переизбран на пост председателя ОАИЭ в 1914 году (и по меньшей мере двое его друзей были выведены из состава исполнительного комитета) именно по той причине, что проводившаяся им «демократизация общества пришлась не по вкусу привилегированной части, которой приходилось на заседаниях общества заслушивать сообщения простых людей, жителей татарских, чувашских сел»⁴⁶.

Наибольший вклад в то, чтобы сделать ислам и татар более заметными для казанской общественности, Катанов внес посредством своих статей, публиковавшихся в местной массовой прессе. Многие из этих статей печатались в журнале Казанского общества трезвости «Деятель», который начал издаваться в 1896 году, за десятилетие до легализации татарской периодической печати. В ежемесячных выпусках «Деятеля» нередко появлялись публикации Катанова, представлявшие русскому читателю широкий спектр восточной мудрости — от китайской народной медицины и японского обычного права до местных татарских пословиц и мусульманского запрета на алкоголь. Без сомнения, последний момент являлся основным доводом в пользу появления татарских материалов в издании, посвященном пропаганде трезвого образа жизни, однако при этом намеки на то, что поведение и моральный облик татар представляют собой завидный образец, вполне могли вызвать недовольство со стороны русских.

Кроме того, Катанов вел постоянную рубрику под названием «Восточная библиография», целиком посвященную рецензиям на растущее количество книг на татарском и других тюркских языках, особенно на те, что публиковались в Казани. Хотя описания книг печатались на русском языке, названия и имена авторов были приведены на языке оригинала (арабским шрифтом) с русским переводом. Особенно активно Катанов публиковал отзывы на календари и другие работы своего друга Каюма Насыри, видного деятеля татарского реформистского движения⁴⁷. Поскольку рецензии Катанова были посвящены прежде всего светской литературе на татарском языке, они в потенциале были направлены на то, чтобы способствовать признанию далекоидущих последствий джадидского движения для татарской культуры⁴⁸. Катанов был одним из первых немусульман Казани, обративших внимание на рассматриваемое явление. Так, в опубликованном в 1903 году обзоре татарской печати он сообщал о растущем интересе татар к научной,

географической и исторической литературе, особо подчеркивая при этом стремление татар к примирению ислама с современной наукой, а также заметный прогресс татарских историков в деле отделения надежных источников от сомнительных. Кроме того, ученый упомянул и о более широком признании пользы изучения русского языка, а также о переводе русской литературы самого разного рода на татарский. В отличие от многих русских Катанов приветствовал все эти изменения⁴⁹.

В газете «Обновление», просуществовавшей на протяжении всего нескольких месяцев 1906 года, Катанов опубликовал ряд статей, посвященных потребности мусульман в реформе образования. Эти статьи он подписывал псевдонимом Д. И. К.-ий, который в письме к одному из близких друзей объяснял так: «Т.е. дикий, не принадлежащий ни к одной из ныне существующих политических партий»⁵⁰. (Заманчиво было бы предположить, что этот псевдоним также был эдакой саркастической ссылкой на восприятие этнического происхождения Катанова широкой общественностью.) В одной из рассматриваемых публикаций Катанов защищал школы Ильминского от обвинений в развитии «инородческого сепаратизма», а в другой — пытался впечатлить читателей широкой популярностью нового отношения к образованию со стороны мусульманской молодежи. Так, в марте 1906 года группа шакирдов из десяти казанских медресе направила к своим учителям прошение с требованием всесторонней реформы конфессиональных средних школ, включая введение новых предметов, таких как философия религии, всемирная история, география и естествознание, отмену «ненужных предметов», открытие библиотек при каждом медресе, а также соблюдение гигиенических норм. По сути дела, Катанов стремился к тому, чтобы русские увидели фундаментальную пользу использования европейских стандартов и материалов применительно к медресе, выражая свою уверенность в том, что «с осуществлением просьб [шакирдов] произвол и беспорядочность в медресе должны значительно ослабеть»⁵¹. Хотя подобные темы были весьма дискуссионными, для русских ни одна из них не была настолько шекотливой, чтобы он скрывал собственное имя, высказываясь по этому поводу. Впрочем, Катанов мог полагать, что, будучи «инородцем», он имеет гораздо больше шансов подвергнуться преследованиям за свои либеральные взгляды.

Хотя Катанов никогда открыто не выступал в поддержку тюркского национализма, вполне возможно, что его исследования и личные переживания привели к тому, что он начал питать по меньшей мере определенную симпатию к движениям за независимость от Российского

государства. В письме к своему близкому другу, этнографу и чиновнику А.В. Васильеву, в октябре 1905 года ученый писал:

Вы говорите, что среди инородцев нет интеллигентных деятелей. Найдутся ли таковые, если хотят уничтожить даже самых инородцев? Евреи, поляки и финны, также разные кавказцы, пользуясь смутами среди самых русских, хотят отложиться и объявить себя самостоятельными, но у восточных инородцев духу не хватает поднять головы, да и бунтарям-то от них нет веры. Некоторые администраторы готовы стереть как национальность и башкир, и татар, и киргиз; кому же захочется при таком начальстве работать среди инородцев окраин? Немцы и французы стремятся изучать Восток, а у нас к нему нет охоты ни у начальства, ни у студентов, ни у народа, хотя Правительство и сознает пользу изучения Востока⁵².

Башкирский националист Заки Велиди (Тоган) в своих мемуарах вспоминал, что в 1912 году Катанов в разговоре с ним довольно цинично высказывался о том, каково это — быть «инородцем» в русском академическом мире, и советовал не доверять русским ученым. Он рассматривал Велиди, тогда еще студента, как следующего за ним представителя восточных народов, который может преуспеть в востоковедческих исследованиях, и хотел поспособствовать его дальнейшему продвижению. По словам Катанова, до того времени в России было лишь три ученых-«инородца» — Доржи Банзаров (бурят), Чокан Валиханов (казах) и он сам⁵³.

Каждый посвятил себя полностью русской литературе. Я отрекся от шаманства и стал христианином, служу их науке. Чокан и Доржи умерли от водки, не достигнув 35 лет; ибо напili русские коллеги ничему, кроме выпивки, нас не научили... Культурная среда, где я родился и вырос, не является столь мощной, как мусульманство, бытие нашего народа плачевно, да и в русской среде мы остались чужими. Я вижу в тебе человека, который понимает, представителем какой могучей культуры он является⁵⁴.

Большинство современников Катанова было бы весьма удивлено, услышав столь дерзкие заявления с его стороны. Действительно, в обоих приведенных выше случаях он предстает перед нами человеком, поддерживающим и поощряющим радикальные наклонности других

инородцев, хотя при этом не желающих или боящимся принять личное участие в оппозиции или сопротивлении⁵⁵.

На основании внеакадемической деятельности Катанова многие полагали, что он является стойким сторонником самодержавия в его подходе к управлению покоренными неевропейскими народами. Так, ученый довольно активно выступал в поддержку системы Ильминского в казанских миссионерских кругах, а также работал в переводческих комиссиях Братства св. Гурия и Казанского учебного округа. Н. Бобровников отметил, что благодаря усилиям Катанова комиссия округа продолжала свою работу как раз в тот период, когда Казанская учительская семинария и система Ильминского подвергались наиболее ожесточенным нападкам⁵⁶. Кроме того, ученый помогал служащим Святейшего синода переводить на якутский язык тексты Евангелий. В 1905 году по просьбе МНП он принял участие в совещании по вопросам образования инородцев, на котором была подтверждена приверженность правительства идеем Ильминского. Помимо своих студентов из Казанского университета Катанов учил и консультировал многих будущих миссионеров из Казанской духовной академии. В 1912 году он стал профессором академии (сохранив и свою должность в университете), хотя его назначение на этот пост произошло лишь после ожесточенных споров.

Впрочем, связь с казанскими миссионерами может рассказать нам о полигических взглядах Катанова гораздо меньше, чем полагают многие. К началу XX века, как мы уже увидели, многие сторонники системы Ильминского занимали уже не консервативную, а вполне умеренную или даже прогрессивную позицию в этнических и национальных вопросах. О личной религиозности Катанова известно мало, хотя в некрологе, опубликованном ОАИЭ (в 1922 году, когда набожность уже вышла из моды), он был изображен в самых консервативных тонах — в частности, там упоминалось о том, что в свое свободное время он любил почитать православные богослужебные книги на греческом языке⁵⁷. С другой стороны, один из биографов ученого назвал все это большим преувеличением, отметив, что сотрудничество Катанова с миссионерами коренилось прежде всего в его интересе к «гражданскому» аспекту просвещения национальных меньшинств, который в Казани был неотделим от аспекта религиозного⁵⁸. Несмотря на это, в Советскую эпоху авторы, писавшие о Катанове, обязательно упоминали о его связи с церковью, чтобы поставить под сомнение его репутацию.

Еще один запутанный вопрос — это сотрудничество Катанова с Казанским обществом трезвости. А.Т. Соловьев, издатель «Деятеля»,

был руководителем местного отделения Союза русского народа, шовинистической и правомонархической организации, также известной как «Черная Сотня»⁵⁹. Время от времени в рассматриваемом журнале звучали весьма враждебные заявления в отношении этнических меньшинств. При этом биограф Катанова достаточно убедительно доказывает, что ученый публиковал свою «Восточную библиографию» именно в «Деятеле», а не в «Известиях» ОАИЭ по причине научных разногласий с обществом в 90-х годах⁶⁰. Членов ОАИЭ — как профессионалов, так и любителей — непременно должно было возмутить не только то огромное количество татарской литературы, о котором писал их председатель на страницах «Деятеля», но даже простое использование арабского шрифта. Впрочем, не исключено, что Катанов не просто использовал Общество трезвости для своих нужд. В 1901 году в письме к другу он писал: «“Деятель” — орган Общества трезвости, секретарем которого я состою. Я очень люблю это Общество и потому пишу в его орган довольно часто, хотя бы более подходящее место для вост[очной] библиогр[афии] было бы “Известия” Общ[ества] Археологии, И[стории] и Э[тнографии]»⁶¹.

Роль Катанова в дискуссиях о политике МНП по отношению к светскому образованию мусульман также была весьма двойственной. Так, в 1906 году ученый был приглашен в состав комиссии по пересмотру правил МНП, которые были выпущены 31 марта 1906 года и стали предметом яростных нападков со стороны татарских и башкирских деятелей. Основные споры разгорелись вокруг пункта, который предписывал в школьных учебниках на тюркских языках использовать кириллическую транскрипцию, т.е. метод Ильминского, разработанный для православных инородцев, теперь предполагалось применять и к просвещению мусульман. Катанов, готовивший записку по данному вопросу, поддержал использование транскрипции. Судя по всему, позиция ученого при этом вступила в противоречие с его собственным стремлением к сохранению неприкосновенности языков, которое он неоднократно выражал в ходе проходивших в ОАИЭ дебатов по поводу транскрибирования первичных текстов. Впрочем, последний вопрос касался интерпретации исторических источников, тогда как в упомянутом выше случае речь шла о чисто педагогическом моменте. Высказывание Катанова в поддержку использования транскрипции в сфере образования полностью соответствовало его научной точке зрения на фонетические аспекты языка. Выступая за сохранение лингвистической точности и защиту языков и вообще идентичности мелких тюрк-

ских народов от татаризации, Катанов утверждал, что должным образом модифицированная кириллица может передать звуки, характерные для тюркских наречий, лучше, чем арабский алфавит. По мнению ученого, с точки зрения фонетики арабские буквы давали гораздо меньше возможностей для того, чтобы отличить один тюркский язык от другого. По словам самого Катанова, он рассматривал и возможность использования латинского алфавита, но вскоре понял, что различия в чтении латинских букв в разных языках Западной Европы могут привести к весьма существенной путанице. Без сомнения, для того чтобы высказаться в поддержку кириллической транскрипции, от Катанова не требовалось особой смелости, поскольку он рекомендовал МНП не отступать перед своими мусульманскими критиками, чье влияние в комиссии было минимальным.

С точки зрения мусульманских деятелей, Катанов предал дело национальных и религиозных меньшинств⁶². Несомненно, тезисы, приведенные им в пользу транскрипции, не охватывали всех официальных мотивов, лежавших в основе рассматриваемого предписания. Но Катанов не стремился к критическому разбору аргументации своих русских коллег, пока он разделял их точку зрения относительно их конечных выводов. Хотя ученый, вероятно, был прав, развенчивая распространявшуюся татарами «гнусную клевету» о том, что переход на кириллическую транскрипцию якобы отражал планы насильственной христианизации, он не мог публично признать, что в основе настойчивости отдельных русских чиновников относительно замены арабского шрифта кириллицей лежал политический и культурный шовинизм. И он явно исказил умонастроение своих коллег, восхваляя кириллическую транскрипцию за то, что она в будущем может облегчить как изучение тюркоязычными меньшинствами русского языка, так и русскими — тюркских языков⁶³. Катанов пошел по пути наименьшего сопротивления, но перед самим собой оправдывал это тем, что он дистанцировался от официальных мотивов этой политики.

Время от времени этот подход, вероятно, и в самом деле позволял Катанову оторвать официальные стратегии или проекты от их изначальных целей. Так, в 1912 году Духовная академия начала издавать приложение к «Православному собеседнику» под названием «Инородческое обозрение». Решение о создании этого журнала было принято на организованном Столыпинным совещании по исламскому вопросу в 1910 году, а публикация частично финансировалась из средств МВД. Миссионер М.А. Машанов, назначенный редактором «Инородческого

обозрения», через несколько месяцев обратился к Катанову с просьбой заменить его на этом посту, ссылаясь на плохое здоровье, а также на свою убежденность в том, что «так как... журнал не должен носить полемического характера, а должен быть научно-этнографическим», то возглавлять его не должен специалист по полемике. В конечном итоге под редакцией Катанова «Инородческое обозрение» оказалось полезным для более широкого круга читателей, чем планировало МВД. Так, например, казанский губернатор считал, что рассматриваемый журнал следует издавать как можно быстрее по той причине, что он может быть полезен для стремления властей «своевременно принять меры к ослаблению или устранению вредных влияний и ограждению интересов и православной церкви, и русской народности». Но в то же время за «Инородческое обозрение» Катанова похвалил и Ахмед Агаев, живший в Париже видный сторонник пантюркизма, который обещал порекомендовать журнал всем своим друзьям⁶⁴.

Одной из наиболее противоречивых должностей Катанова была должность государственного цензора публикаций на иностранных языках. В 1906 году профессор согласился поработать в казанском цензурном управлении, которое назвалось Особым комитетом по делам печати. Учрежденный по инициативе местного цензора и директора Татарской учительской школы М.Н. Пинегина, с благословения губернатора и МВД, комитет должен был осуществлять контроль за региональной прессой, включая (как выяснилось, в первую очередь) публикации на татарских и других восточных языках. Поскольку предварительная цензура была отменена законом 1905 года, рассматриваемый орган должен был иметь дело только с уже напечатанными материалами, но на деле осуществлял и цензуру предварительного характера. Пинегин, глава комитета, утверждал, что, несмотря на новый закон, руководство ряда местных изданий попросило его по-прежнему проверять рукописи перед публикацией. Это можно объяснить тем, что упомянутый выше закон никак не затрагивал карательной цензуры, в силу чего издатели чувствовали себя более защищенными от возможного уголовного преследования, когда им заранее могли посоветовать не публиковать нежелательные отрывки. Только перед началом Первой мировой войны губернатор настоял на том, чтобы Пинегин прекратил осуществлять предварительную цензуру⁶⁵.

До этого цензурой публикаций на тюркских языках занимался архиконсервативный тюрколог из Петербургского университета В.Д. Смирнов

(к слову заметить, один из тех преподавателей, которые оказывали Катанову наименьшую поддержку). Теперь же, после легализации периодических изданий на татарском и с резким увеличением количества выходящих в свет книг на этом языке, надзор за ними оказался гораздо эффективнее осуществлять из Казани, где публиковалось большинство рассматриваемой литературы. Рецензирование всех местных непериодических изданий на тюркских языках (татарском, чувашском, турецком и других), а также на персидском и арабском Пинегин возложил на Катанова, а надзор за всей периодической прессой на этих языках был возложен на Николая Ашмарина⁶⁶. Через год после начала работы комитета петербургское начальство возложило на него ответственность за рецензирование всех изданий, публиковавшихся не только одиннадцатью казанскими типографиями, но и двумя уфимскими, рядом крымских и астраханских издательств, а также тюркоязычных публикаций, завозившихся из-за рубежа для распространения в России. С расширением географических рамок компетенции комитета он все меньше внимания обращал на литературу, публиковавшуюся на русском языке. Так, изначально три из его пяти членов занимались именно русскоязычной прессой, а к началу Первой мировой войны пять из шести цензоров значительную часть своего рабочего времени уделяли литературе на татарском и других восточных языках⁶⁷.

По мере того как имперские и региональные чиновники начинали все больше и больше опасаться предполагаемого проникновения в Поволжье пантюркистских и панисламистских движений сепаратистского характера, Катанов начал все чаще заниматься переводом материалов на татарском и других языках, которые предоставлялись ему администрацией губернатора и губернской полицией. В 1911 году его попросили обучить татарскому языку агента сысской полиции, следившего за политически подозрительными лицами из тюркских народов. Кроме того, на протяжении многих лет ученый также непосредственно работал в Казанском окружном суде экспертом по уголовным делам, для рассмотрения которых требовалось знание культуры и языка национальных меньшинств региона⁶⁸. В 1914 году Катанов и большинство членов комитета были назначены военными цензорами, в обязанности которых входила проверка писем, приходивших от солдат с фронта.

Взяв на себя подобную ответственность, Катанов поставил себя в весьма уязвимое положение. Такое его решение является несколько загадочным — ведь все, кто его знал, отмечали, что он обычно старался избегать конфликтов и разногласий.

По поводу расширения гражданских прав в 1905 году ученый однажды заметил: «При нынешней свободе слова, которую можно назвать также безалаберностью или распушенностью, не может быть покоя ни мертвым, ни живым»⁶⁹. Своим друзьям Катанов признавался в том, что основной причиной, побудившей его согласиться на цензорскую и переводческую работу, была возможность увеличить свой ежегодный доход почти в два раза (и, соответственно, уменьшить финансовые трудности своей семьи) и что он с радостью отказался бы от этих обязанностей, если бы получил штатную должность в университете⁷⁰. При этом, однако, он также упоминал о том, что работа в суде, которая подчас отнимала у него по нескольку часов в день, оплачивалась крайне скудно — так, за два с половиной года он получил за нее всего 70 рублей⁷¹. Таким образом, можно предположить, что Катанов взял на себя рассматриваемые обязанности по причинам не только финансового характера.

Один из биографов Катанова включал Пинегина в число самых консервативных цензоров⁷². Другой биограф назвал время работы Катанова в цензурном комитете «мрачным десятилетием», упомянув о том, что ученый таил в душе чувство вины за свое участие в репрессивных действиях цензурного комитета против татар, включая закрытие медресе Бобби в 1911 году и арест за антиправительственные высказывания любимого татарами национального поэта Габдуллы Тукая⁷³. При этом оба упомянутых ученых считали, что Катанов попытался оказать смягчающее влияние на репрессивный аппарат, но при этом никоим образом не признавали умеренного и даже либерального настроения всего цензурного комитета.

Отчеты, которые Катанов составлял для комитета, демонстрируют невероятную скрупулезность, которую он прилагал для того, чтобы привлечь внимание к пассажирам, способным вызвать раздражение стойких консерваторов: он знал, что пренебрежение упоминанием подобных деталей вполне могло поставить под угрозу его собственную репутацию. Впрочем, в большинстве случаев ученый воздерживался от слишком подробного изложения или от выражения собственных эмоций и обычно настаивал на публикации рецензируемых текстов без изменения и без каких-либо санкций. Накладывать запрет на публикацию или вносить цензурные изменения он рекомендовал очень редко, а Пинегин, судя по всему, практически (или вообще) всегда прислушивался к этим рекомендациям.

Архивные документы показывают, что большинство публикаций прошло критическую проверку комитета без серьезных последствий,

несмотря на выявлявшиеся Катановым нарушения, среди которых можно упомянуть насмешки над безбрачием православного черного духовенства, обращения к татарским школьникам с призывом служить своей религии и своему народу и не мириться с несправедливостями и беззакониями со стороны властей, призывы усиливать «мусульманскую нацию» посредством просвещения, описание эсдеков, эсеров, «агитаторов» и «радикалов» как деятелей, борющихся за благо народа, провозглашение ислама единственной истинной религией и восхваление теплых отношений между татарским и японским народами⁷⁴. Несмотря на стремление петербургских чиновников запретить выражение подобных взглядов, казанские цензоры обычно соглашались с тем, что рассматриваемые публикации не содержат «ничего криминального». Так, например, Велиди вспоминал, что и Катанов и Ашмарин лично помогли ему опубликовать свою первую книгу, посвященную истории тюркских народов. Возможно, по причине своего тюркского происхождения и преданности науке «они... не стали вычеркивать места, касающиеся русских, и издали книгу в том виде, в каком она и была написана»⁷⁵.

Возможно, Катанов был больше, чем прочие члены цензурного комитета, осведомлен о бытовавших в среде тагар ожиданиях и подозрениях относительно собственной персоны и стремился сохранить со всеми добрые отношения. В то время как представители власти недолго думая объявляли джадидскую литературу, содержащую обвинения в адрес «тирании» и «старого порядка», подрывной пропагандой, Катанов настаивал на том, что авторы таких сочинений пытались подорвать вовсе не Российское государство, а традиционную власть кадимистов (консервативных мулл) в татарском обществе⁷⁶. При рассмотрении публикации джадиды Мусы Бигеева, которую консервативно настроенные татары объявили еретической, ученый приложил особые усилия к тому, чтобы объяснить своему начальнику, почему критика со стороны кадимистов не могла служить основанием для отказа в публикации рассматриваемой книги — чтобы они не пожаловались на него Пинегину⁷⁷. В случае же с суфийской сектой ваисовцев, благонадежность которой по отношению к государству была под большим вопросом, Катанов обратил особое внимание на то, чтобы истолковать их благоговение перед «царем» как преклонение перед царем России, хотя не исключено, что на самом деле они имели в виду Бога. Хотя в одной из предыдущих публикаций он оценивал эту секту весьма негативно, теперь, вероятно, он пытался дать более взвешенную трактовку⁷⁸.

Но иногда цензорам оставалось только отказать в публикации. Какую-либо полностью последовательную модель в их действиях об-

наружить весьма сложно, однако, судя по всему, запреты чаще всего налагались на литературу, в которой содержались явные вызовы в адрес основных заповедей христианской религии или прямые угрозы целостности Российского государства. Кроме того, Катанов и его коллеги могли рекомендовать внесение цензурных изменений или наложение запрета на публикацию, если тот или иной материал представлялся им на рассмотрение внешней стороной или государственным органом, который мог оказать на них определенное давление. Так, однажды Катанов энергично выступил за полный запрет брошюры, автор которой обвинял российские власти в поддержке насильственного крещения татар, в клевете на ислам, в ущемлении земельных и гражданских прав татар, а также в несправедливом сборе налогов с татар без предоставления им учебных заведений, которых они заслуживали. Пинегин согласился, и тираж брошюры был конфискован⁷⁹. Нам трудно поверить в то, что Катанов мог не согласиться хотя бы с одним из этих обвинений, но при этом он никогда не подписался бы под ними в печати.

Человек, обладающий ярким воображением, вспоминая самые злобные пассажи из личной переписки Катанова, вполне сможет найти замаскированные «подрывные» моменты и в тех отчетах, которые он составлял для цензурного комитета. Очень часто он беспристрастно пересказывал содержание рукописи, не высказывая собственного мнения, но приводя тонкие намеки на него. Так, например, рассказывая об одной казахской книге, в которой поносились притеснявшие местное население русские «свиньи», ученый как будто забыл поставить закрывающую кавычку в конце отчета над своим именем, возможно, пытаясь тем самым создать впечатление, что цитируемые слова вполне могут принадлежать и ему самому. Аналогичным примером может послужить отчет профессора о татарском календаре, в котором содержалось открытое обличение несправедливостей, допущенных правительством при распределении бюджетных средств: перевод календаря заканчивался горестным замечанием: «Печально наше дело, печально!» — после которого сразу же шла подпись Катанова⁸⁰.

Еще в одном отчете Катанов обратил внимание на пассаж, в котором автор призывал мусульман убивать «многобожников». При этом он заметил: «Некоторые ученые ислама говорят, что русские тоже до некоторой степени многобожники, ибо признают три лица, т.е. троицу... но большинство говорит, что христиане, иудеи и мусульмане... не язычники, а люди с св[ятой] книгой». Ученый привел возможное возраже-

ние без особой нужды — только для того, чтобы опровергнуть его в следующей же строчке. Конечно, едва ли он хотел показать русским цензорам или читателям, что высказывания мусульман об идолопоклонниках относились к ним как к православным. Но, возможно, на самом деле Катанов намеревался умерить снисходительное отношение русских к нехристианам, обратив внимание на возможное сходство между политеистическими религиями и христианством⁸¹.

Умеренность цензурного комитета не осталась незамеченной. Его члены, включая Пинегина и Катанова, периодически упоминались в полицейских отчетах как лица, возможно, испытывающие симпатию к тем самым пантюркистам и панисламистам, которых они должны были заставить замолчать, и якобы позволяющие продавать запрещенную татарскую литературу в книжных лавках⁸². В 1910 году Николай Бобровников, выступая перед комиссией, проводившей изучение ислама для МВД, заявил, что Пинегин был «политически неблагонадежным» и симпатизировал пантюркизму. Впрочем, члены комиссии, лично знавшие Пинегина, отвергли эти нападки. После этого казанский губернатор Стрижевский написал в полицию с просьбой снять рассматриваемое обвинение, но при этом подтвердил, что Пинегин на протяжении почти двадцати лет состоял в связи с татаркой⁸³. Но почему эти люди так быстро встали на защиту цензора? Скорее всего, все они знали, что более жесткая позиция со стороны цензоров может только ухудшить межэтнические отношения в Поволжье и в Казани. Кроме того, вполне вероятно и то, что Пинегин создал Особый комитет по делам печати для того, чтобы поток новой татарской литературы не попал в руки В.Д. Смирнова, который в ходе дискуссий относительно нового закона о прессе уже продемонстрировал крайнюю враждебность к джадидскому движению и выступил против распространения свободы печати на литературу на татарском языке⁸⁴.

В сентябре 1912 года Катанов вышел из состава цензурного комитета. Впрочем, всего через несколько месяцев, в апреле 1913 года, по настоятельной просьбе Пинегина и Стрижевского, он вернулся на свой пост. К тому моменту на его место уже был поставлен П.К. Жузе, преподававший арабский язык в Духовной академии, и, соответственно, у Катанова появилась возможность выбрать работу по своему желанию: он предпочел заниматься переводом и оценкой материалов для местной администрации, включая суды и полицию (самая политизированная сфера деятельности, которая, по мнению историков, и вызвала его неудовлетворение), но при этом попросил освободить его от обзора

татарской периодической печати и от проверки почтовых отправок⁸⁵. Впрочем, Катанов все равно очень тяготился своей работой. Он попытался уйти в отставку еще раз, весной 1914 года, но Пинегин сумел удержать его еще на два года, в конечном итоге удовлетворив его просьбу в 1916 году.

Подобный трезвый — хотя и не особенно пристальный — взгляд на деятельность казанских цензоров позволяет предположить, что считать Катанова человеком, который продал душу государству и стал лакеем самодержавного репрессивного аппарата, весьма опрометчиво. Насколько нам известно, в плане реального воздействия на татарскую прессу ему было почти нечего стыдиться. Тем не менее его работа, скорее всего, была более чем напряженной, поскольку мнения членов казанского цензурного комитета совершенно явно расходились с точками зрения влиятельных петербургских кругов, особенно после состоявшегося в 1910 году совещания, на котором представители МВД приняли решение полностью искоренить татарский реформизм. Именно эта напряженность, наряду с недавним назначением на должность преподавателя Духовной академии, вероятнее всего и стала основной причиной отставки Катанова: поскольку теперь он одновременно преподавал и в академии, и в университете, он, судя по всему, стал более ограничен во времени и менее ограничен в средствах.

Из всех цензоров Катанов, вероятно, был наиболее уязвимым, поскольку по причине своей расовой принадлежности считался в Казани человеком посторонним. Возможно, на самом деле именно эта уязвимость побудила его уделять так много времени государственной службе, даже не получая за это достойного вознаграждения, и не раз помогала Пинегину убедить его вернуться к своим обязанностям. Вероятно, посредством своей официальной работы Катанов стремился создать себе имидж верного сторонника самодержавного порядка и тем самым заранее отвергнуть возможные обвинения типа тех, что выдвигали в его адрес отдельные представители церковной элиты.

БОРЬБА В ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

В 1910 году Евфимий Малов объявил о своем скором уходе из Казанской духовной академии. За освобождаемую им кафедру «татарско-тюркских языков и этнографии» разгорелось ожесточенное соперничество между светскими и церковными учеными региона. Катанов

подал заявку на занятие рассматриваемой должности, будучи крайне недовольным своим жалованием и положением в университете. На его прошения о предоставлении ему штатной должности университетское начальство постоянно отвечало отказом, в силу чего Катанов мечтал преподавать в академии, полагая, что это может дать ему возможность повлиять на молодое поколение ученых. Хотя Катанов, несомненно, был наиболее зрелым ученым из всех претендентов на упомянутую выше должность и руководство академии было очень польщено его заявкой, сам Малов поддержал кандидатуру одного из своих собственных учеников А.Ф. Михайлова, миссионера-полемиста и священника, учившегося в академии двадцать лет назад⁸⁶.

Зная, что Катанов пользуется широкой поддержкой среди преподавателей академии (во главе с другим исламологом Михаилом Машановым), Малов развернул ожесточенную кампанию против него. Прежде всего он попытался вообще снять кандидатуру Катанова на том основании, что он является мирянином, который стремится получить работу в заведении, занимающемся богословскими исследованиями. Впрочем, ирония ситуации заключалась в том, что — как вскоре выяснилось — в 1886 году кафедра Малова была квалифицирована как штатная кафедра «особой миссионерской», а не «богословской» науки, поскольку это был единственный способ поставить на эту должность Малова, который еще не имел степени доктора богословия⁸⁷. Теперь же Малов обратился к Синоду с просьбой отменить упомянутое постановление, поскольку Катанов получил докторскую степень в университете, а не в церковной академии. В удовлетворении этой просьбы было отказано⁸⁸.

Когда кандидаты представили на рассмотрение свои письменные работы и провели открытые лекции, Малова попросили дать им критическую оценку. В своих комментариях он выступил против кандидатуры Катанова, делая основной упор на его нерусском происхождении, которое якобы оказывало влияние на его религиозность, нравственность и научный уровень. Малов раскритиковал использовавшуюся Катановым концепцию этнографии и этнографического исследования: по мнению миссионера, лингвистические и фольклорные материалы, которые Катанов включил в свою магистерскую диссертацию, представляли собой «все, что ему приходилось слышать, и доброе и худое, без всякого разбора». И далее Малов продолжал: «Но всякому понятно, что иное дело народная, базарная речь, песни пьяных людей и другое — образцы народной литературы, когда эти образцы печатаются в

книге, и их читают люди, желая узнать, *какие же именно это образцы*. С его точки зрения, многие из приведенных Катановым примеров были не нужны «положительно ни для чего, кроме оскорбления нравственного чувства». Наконец, Малов добавлял, что Катанов также был виновен в «непатриотичном» взгляде на покорение Казани русскими⁸⁹.

Особенно жесткой была оценка, которую Малов дал религиозным воззрениям Катанова. «Для Катанова, — писал он, — болес как будто имеют значения какие-либо песни и сказки, чем слово Божие; он вовсе не поинтересовался распространением христианства среди инородцев, наречия коих он изучает». По мнению миссионера, Катанов рассматривал народные поверья, связанные с образами Иоанна Крестителя, Иисуса Христа и Девы Марии, точно так же, как «разные легенды, суеверия, загадки, песни и подобные произведения народной литературы». Комментируя лекцию, в которой Катанов сравнил символическое использование петухов в ритуалах черемисов с петухами, изображавшимися на средневековых русских распятиях, Малов отметил: «Такое высокое многознаменательное изображение петуха на кресте Спасителя (обычно на задней стороне Св. Креста) сравнивать с суевериями инородцев — это просто не что иное, как глумление над религией христианской. И такое глумление можно ожидать только от инородца, позабывшего или не знавшего Св. Евангелия»⁹⁰. Другими словами, по мнению миссионера, проблема коренилась в самой природе Катанова, которая брала верх над его религиозным воспитанием.

Кроме того, Малов придрался и к сочинениям Катанова о религиозных верованиях мусульман, поскольку ложные взгляды на жизнь Иисуса Христа якобы приводились в них «без всяких руководящих слов» и тем самым как будто бы признавалась «их полная истинность». С точки зрения Малова, подобные работы были «положительно вредными для русских и крещеных инородцев, в руки коих попадутся такие книги»⁹¹. В статьях ученого, посвященных религиозной практике различных нерусских народов, Малов обнаружил излишний акцент на дохристианском анимизме и заниженную оценку эффективности многовековой работы православных миссионеров. По поводу заключительных слов лекции Катанова, в которых он упомянул об устойчивости кряшенских суеверий, Малов заметил: «Ужели это речь будущего руководителя миссионеров? Не речь ли это мусульманина, радующегося медленным успехам православного русского миссионерства?»⁹²

Вспомнил Малов и о том, что Ильминский тоже не доверял востоковедам, получившим образование вне стен Казанской духовной

академии. Действительно, в одном из своих писем он писал: «Студенты восточных языков Петербургского университета и Лазаревского института [восточных языков, в Москве] не пригодны для наших азиатских окраин, потому что они изучают литературу, историю и этнографию азиатских народов *объективно* и переносят на них свое сочувствие. Для них мечеть и дацан — святилища, муфтий и хамболама — действительные архиереи, а крещеные инородцы, на их взгляд, — аномалия»⁹³. Впрочем, для Малова это был весьма большой вопрос. В 1909 году его собственный сын, точно так же, как Катанов, закончил факультет восточных языков Петербургского университета. Решив сделать светскую академическую карьеру, Сергей Ефимович Малов разгневал и отворотил от себя своего отца. При этом будущий знаменитый советский исследователь Средней Азии нашел друга и наставника в лице Катанова. Согласно упоминанию И.Ф. Коковой, Е.А. Малов выгнал сына из дома, но Катанов в конечном итоге смог добиться их примирения⁹⁴.

«Г. Катанов, — писал Малов в своем докладе, — не получил миссионерского образования и направления в Казанской Духовной Академии, и как инородец почти не высказывает своих патриотических симпатий к России, и старается всегда объективно относиться к самым важнейшим личностям христианской религии». И далее:

Мы отнюдь не должны увлекаться тем, что о лингвистических и этнографических трудах его известны мнения заграничных ученых. Я не имел лично возможности знать, где помещены эти отзывы. Не потому ли кричат заграничные ученые об этих трудах, что в них автор объективно и безучастно относится, и го очень редко, к христианской религии? Известно и то, что многие ученые англичане и французы сами приняли мухаммеданство!⁹⁵

Впрочем, несмотря на описанную клеветническую кампанию, большинство членов совета академии (включая ректора) отдало свои голоса за Катанова. Но архиепископ запросил утверждения со стороны Синода спустя больше месяца, а к представленным материалам приложил комментарии Малова, по сути дела предлагая обер-прокурору отменить назначение Катанова. В Синоде поняли намек, однако информация о принятом решении дошла до академии лишь через несколько месяцев. Стряхнув пыль с полузабытого требования, согласно которому совет академии (в состав которого в основном входили

преподаватели) должен был наполовину состоять из лиц, посвященных в духовный сан, руководство Синода заявило: «Николай Катанов не состоит в священном сане и в своей предшествующей ученой деятельности и службе в светском учебном заведении ничем не заявил о своем строго православном образе мыслей и церковном направлении». На место Катанова Синод назначил Михайлова, поскольку его кандидатура была рекомендована Маловым, а сам он «по всей своей деятельности и нравственным качествам» соответствовал «требованиям... академического устава»⁹⁶. Впрочем, вскоре после этого Михайлов загадочным образом отказался от этой должности «по семейным обстоятельствам». В конечном итоге руководство академии все же назначило на рассматриваемый пост Катанова, но было вынуждено уступить мнению Синода, дав ему лишь звание доцента⁹⁷. Таким образом, Катанов вновь был поставлен в унижительное положение, совершенно аналогичное тому, что подтолкнуло его к работе в академии. В результате ученый продолжал одновременно преподавать в двух учебных заведениях вплоть до ликвидации академии большевиками в 1917 году.

Маловероятно, чтобы Малов в глубине души противился назначению Катанова на должность преподавателя академии по этническим или расовым соображениям. Намного более важным фактором в данном случае явилось то, что Катанов был очень тесно связан с последователями миссионерской системы Ильминского, которая вызывала у Малова стойкое неприятие, и не являлся представителем церковной традиции, подобно другим кандидатам типа Михайлова и Коблова. Кроме того, Малов хотел, чтобы на его место пришел его собственный ученик. Что важно — аргументы этнического/расового свойства очень хорошо подходили для целей Малова, и он хорошо знал, что при необходимости может прибегнуть и к ним. Впрочем, каким бы ни было происхождение Катанова, его интенсивные исследования казанских мусульман и широкие контакты с ними, а также его подход к изучению фольклора уже делали его уязвимым для подозрений в культурной неортодоксальности. Расовые (racialist) обвинения Малова просто связали все эти подозрения воедино. Хотя на большинство преподавателей академии развернутая им кампания не произвела должного впечатления, для руководства Святейшего синода она оказалась вполне убедительной, что впоследствии подтолкнуло и академическое начальство к лишению Катанова надлежащего ученого звания.

Этот последний удар почти сломил дух Катанова. Велиди (Тоган) вспоминал, что в 1912 году, в возрасте пятидесяти лет, Катанов был

несчастливым, удрученным и сильно пьющим человеком. Его искренние, полные горечи откровения о событиях своей жизни заставили его ученика почувствовать себя очень неловко. Велиди писал: «В голову мне пришло даже подозрение, не собирается ли этот человек покончить жизнь самоубийством?» Но при этом он отмечал, что рассматривал жалобы Катанова как нечто большее, чем просто отражение черт его характера, — после рассматриваемого разговора Велиди стал намного осторожнее в своих отношениях с русскими востоковедами⁹⁸.

Вскоре после описанной встречи Катанов выставил на продажу всю свою библиотеку, в составе которой насчитывалось около 9000 томов. То, что она не заинтересовала ни один из русских университетов и других учреждения, скорее всего только укрепило ученого во мнении о том, что русские практически не интересуются культурой тюркоязычных народов. Когда же покупателя не нашлось и среди местных татар, Катанов начал давать объявления о продаже своей коллекции в турецкой прессе. В конечном итоге библиотеку за 8000 рублей купил находившийся с визитом в России турецкий сановник Хусейн Хильми-паша (который вскоре был назначен послом в Вену), и на ее основе в Стамбульском университете впоследствии был создан Институт тюркологии⁹⁹. Расставшись со своими книгами, Катанов писал своему другу Н.В. Никольскому: «Я расстался с библиотекой, и у меня настроение такое, как будто я похоронил очень близкое для меня существо»¹⁰⁰. По всей вероятности, продажа библиотски отражала не только финансовые трудности Катанова, но и его уныние и отсутствие интереса к продолжению своей работы.

В 1912—1917 годах Катанов одновременно преподавал в университете и в Духовной академии, но заниматься наукой практически перестал¹⁰¹. В 1913 году МНП отклонило его очередное прошение о предоставлении штатной должности в университете. К 1914 году совершенно ослабела и увлеченность Катанова работой в ОАИЭ. Судя по всему, его отзыв с должности, произошедший в этом году, отражал именно эту потерю интереса, а также его непопулярность среди членов организации, вызванную тем, что он настаивал на более широком изучении татар и на привлечении к деятельности общества татарских ученых. В 1915 году Катанов наконец-то получил штатную должность в академии, хотя до этого по меньшей мере одно его прошение было отклонено Святейшим синодом.

Эпилог: Катанов и его наследие после 1917 года

Революции 1917 года внесли в научную жизнь изменения, некоторым образом оживившие профессиональную деятельность Катанова в его последние годы. У нас нет повода предположить, что Катанов относился к большевикам и к их программе с особенным энтузиазмом. Ученый никогда не любил высказываться по спорным вопросам, а в рассматриваемый период (по словам одного из коллег) вообще полностью ушел в учебные занятия и «абсолютно избегал высказываний на темы актуальные, политические или общественные»¹⁰². Однако следует обратить внимание на тот факт, что Катанов без колебаний начал работать в новых научных и учебных заведениях Казани. В той мере, в какой — в разгар Гражданской войны, бурных институциональных изменений и региональных политических экспериментов — новые, прогрессивные подходы к национальному вопросу можно было идентифицировать в эти первые революционные годы, Катанов, судя по всему, среагировал на них вполне благожелательно¹⁰³. Так, в новообразованном Северо-Восточном археологическом и этнографическом институте (позднее переименованном в Восточный институт) он преподавал турецкие языки, историю, археологию и нумизматику, а также в разное время занимал пост декана факультета археологии и «восточного» факультета (занимавшегося подготовкой специалистов из числа представителей местных национальных меньшинств)¹⁰⁴. Работал ученый и в Музее Татарской республики. В 1919 году, уже при новом режиме, руководство Казанского университета назначило Катанова штатным профессором, выбрав его из множества кандидатов со всей страны. В том же году он еще раз был избран председателем ОАИЭ. Эта организация просуществовала еще около десятилетия, однако сам Катанов, изнуренный тяжелым физическим трудом и ослабленный голодом, умер от апоплексического удара в 1922 году¹⁰⁵.

Поскольку широкой общественности было хорошо известно о связи Катанова с миссионерскими учреждениями, реакционными публицистами, цензурой и полицией, его историческая репутация на протяжении первой половины Советской эпохи оставалась преимущественно негативной. Хотя после смерти ученого в 1922 году его коллеги в основном очень положительно отзывались о его карьере, в первые годы правления Сталина в литературе постепенно укрепилось резко критическое отношение к Катанову. Если помнить о том, что к сотрудничеству с шовинистами и реакционерами ученого подтолкнуло желание

избежать политических подозрений, связанных с его идентичностью, то подобную судьбу в предположительно более благоприятном политическом климате можно рассматривать только с горькой иронией.

М.Г. Худяков, либеральный деятель, входивший в состав ОАИЭ, а после революции начавший критиковать дореволюционную этнографию и археологию с позиций марксизма, в своей работе, опубликованной в 1933 году, изобразил Катанова как консерватора и русского шовиниста. При этом Худяков ссылаясь на работу Катанова в качестве цензора публикаций на тюркских языках, а также на его сотрудничество с миссионерами из лагеря Ильминского как на свидетельства того, что ученый находился на службе самодержавного государства и помогал ему в деле принижения культур национальных меньшинств империи. Кроме того, упомянутый автор утверждал (вопреки имеющимся свидетельствам), что Катанов в свою бытность председателем ОАИЭ не заботился о восстановлении и исследовании развалин Булгара, поскольку симпатизировал миссионерскому лагерю, представители которого весьма настороженно относились к этим развалинам, поскольку те могли добавить авторитета татарам-мусульманам. Наконец, снятие Катанова с должности председателя в 1914 году Худяков представил как победу «либерально-демократической» фракции в рядах ОАИЭ¹⁰⁶.

В первом издании Большой советской энциклопедии Катанов был назван «проводником русификаторской политики царской России». Во втором издании уже содержалось упоминание о том, что он составил некоторый «свод фактических материалов», — может быть, вполне справедливая оценка, которая, правда, весьма несоразмерно давалась политически подозрительным ученым, — и прямо утверждалось, что «по своей идеологии Катанов был монархистом», несмотря на то что никаких свидетельств этого не сохранилось¹⁰⁷. Без сомнения, подобные характеристики сильно расходятся с опубликованными позднее воспоминаниями коллег и членов семьи Катанова, а также с его частной перепиской. Таким же манером искажая историю, редакторы многотомного собрания сочинений В.В. Бартольда, в состав которого вошел и снабженный подробнейшим указателем том, посвященный истории востоковедения и тюркологии в России, скорее всего намеренно постарались избежать каких-либо упоминаний имени и работы Катанова. Подобное пренебрежение представляется весьма странным, если учитывать не только выдающуюся роль, которую этот ученый играл в тюркологии во времена Бартольда, но и тот факт, что в архиве Бартольда среди прочего содержался и неопубликованный черновик некролога Катанову¹⁰⁸.

Лишь в конце 1950-х годов, во времена десталинизации, советские ученые вернулись к признанию достижений Катанова и начали рассматривать их как политически приемлемые. Ключевую роль в этой «реабилитации», судя по всему, сыграла биографическая статья, написанная С.Е. Маловым, но опубликованная лишь после его смерти (возможно, немаловажный факт)¹⁰⁹. Вскоре после выхода в свет этой статьи, в 1958 году, ученые Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории в Абакане опубликовали собрание воспоминаний о Катанове и статей, посвященных пероценке его личности. Когда в 1957 году они обратились к дочери Катанова с просьбой принять участие в создании рассматриваемого сборника, она очень долго колебалась, опасаясь того, что эта публикация будет использована для дальнейшего очернения образа ее отца, однако Малов убедил ее согласиться¹¹⁰. Еще один участник авторского коллектива, востоковед С.Н. Иванов из Ленинградского университета, перерыл все доступные архивные материалы о Катанове и в 1962 году выпустил его биографию, в которой представил ученого скорее как жертву, а не как агента этнических репрессий самодержавия¹¹¹. В 1980—1990-х годах отдельные ученые из числа национальных меньшинств, в условиях, когда стало можно критиковать политику и взгляды русских, демонстративно провозгласили Катанова «великим сыном хакасского народа» и героем всех инородцев в целом. При этом они ставили основной (а подчас и чрезмерный) акцент на свидетельства «подрывных» или даже радикальных взглядов ученого и утверждали, что он использовал свою службу в государственных учреждениях для того, чтобы выразить свое несогласие с господствующими представлениями русских об инородцах и, возможно, даже подорвать государственную политику¹¹².

Нас едва ли должен удивлять тот факт, что из всех казанских ученых Катанов, «иноходец», постоянно и даже болезненно осознававший свое отличие от большинства, больше всего склонялся к тому, чтобы бросить вызов доминирующему взгляду на мусульман и этнические меньшинства в целом. Впрочем, предположение о том, что его переживания представляли собой некую радикальную идеологию, не говоря уж о том, что они могли толкать его на какие-либо бунтарские или подрывные действия, не имеет под собой достаточно свидетельств, чтобы рассматриваться как доказанный факт. Приведенный в данной главе краткий рассказ о жизни Катанова, подобно всем предшествующим, в определенной мере ограничен недостаточным количеством доступных нам источников личного характера (типа его частной переписки). Впрочем, вне зависимости от

того, сколько еще личных документов Катанова станет известно ученым, для историков, пытающихся составить четкое представление о его идентичности, он, скорее всего, так и останется эдаким сфинксом, вечно хранящим свою загадку. Дополнительные же источники, вероятнее всего, не помогут создать более четкий портрет Катанова, а лишь подтвердят «неясность» его личности.

Как мы уже видели, несмотря на утверждения миссионеров и других деятелей, к началу XX века уже далеко не все русские соглашались (если когда-либо раньше соглашались) с тем, что исповедание православия и способность бегло говорить по-русски являлись достаточными, чтобы сделать человека русским, хотя эти компоненты по-прежнему считались необходимыми. Хотя род Катанова на протяжении многих поколений был православным, а сам он получил русское образование, для людей типа Малова глубина его русскости все еще была сомнительной. Удивительнее же всего то, что подобные шовинисты рассматривали присущее Катанову отклонение от подразумеваемых норм научной и общественной жизни как свидетельство этнически/расово обусловленной неспособности к русскому патриотизму. Поскольку упомянутые выше нападки со стороны Малова помимо прочего основывались на утверждении (в российском контексте более обычном), согласно которому Катанов также являлся религиозным изменником, пособником ислама, мы не можем точно сказать, где в понимании миссионеров идентичности Катанова заканчивался конфессионализм и начиналось расовое мышление (racialism). Хотя последнее в царской России довольно редко проявлялось открыто на официальном уровне, пример Катанова позволяет нам с уверенностью говорить о том, что оно все же имело место.

Хотя образ мыслей Малова, несомненно, имел ограниченный резонанс даже среди его коллег по академии, Министерство народного просвещения и подчиненные ему университеты на протяжении многих лет держали Катанова на вторых ролях. Для русских принятие «чужим» Востоком ценностей русской (и тем более — общей «западной») науки являлось гарантией его лояльности не больше, чем принятие русской (или «западной») религии. К началу XX века наука даже начала догонять религию в претензиях на установление истины о человеческой идентичности. Соответственно, такого человека, как Катанов, хотя и можно было иногда приводить в качестве примера эффективности обрусения, но в конечном итоге следовало держать на почтительном расстоянии как от высших уровней управления наукой, так и от абсолютного чувства принадлежности к России.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хотя Россия конца XIX — начала XX века была неоднородной, многонациональной империей, ее правители и представители элит нередко стремились осмыслить и описать ее как находящееся в процессе становления однородное государство-нацию. Это стремление особенно ярко выражалось в отношении именно восточной части империи, применительно к которой нередко можно было услышать утверждение о естественности и даже неизбежности упомянутого выше процесса, поскольку русская, т.е. по сути европейская, культура является намного более мощной и высокоразвитой, чем культуры «восточных» или «азиатских» народов. При создании данной книги нас прежде всего интересовало внутреннее противостояние между категориями нации и империи, отразившееся во взглядах русских на народы так называемого Востока, и перспективы культурной интеграции последних в Россию.

Взаимоотношения России с Востоком представляют собой уникальный для современных империй набор проблем. Как и другие континентальные империи — Австро-Венгерская и Османская, Российская империя занимала огромную цельную территорию. Движение народов и культур через воображаемый барьер между Востоком и Западом или Европой и Азией к XIX веку имело уже весьма долгую историю и не могло контролироваться столь же легко, как в Британской, Французской или других европейских колониальных империях, зачастую отделенных от своих колоний огромными водными пространствами. Впрочем, несмотря на структурное сходство, владения России были гораздо более обширными и разнородными, чем территории империи Габсбургов, а от Османской империи Россия отличалась своей цивилизаторской идеологией, типичной для держав христианской Европы. В то же время к началу XIX века образованные представители русского общества стали весьма болезненно относиться к утверждениям о сомнительности их принадлежности к «европейской» или «западной» культуре. Для страны, часто рассматриваемой европейцами как часть Востока, но во многих аспектах стремящейся быть европейской державой, ее собственные отношения с народами, живущими еще дальше на Востоке,

не могли не подвергаться воздействию этой обостренной чувствительности.

Хотя самодержавные правительства нередко (и в соответствии со стереотипом) могут производить впечатление последовательности и решимости в своей политике и публичном поведении, мы все же находим, что взгляды русских властей и образованного общества на ассимиляцию даже небольшой группы народов империи и даже в отдельно взятом (хотя и нетипичном) регионе были чрезвычайно противоречивы, непостоянны и являлись объектом горячих дискуссий. Прежде всего определение признаков русской национальности ни в коем случае не являлось раз и навсегда решенным делом. Различные «официальные» версии русскости объединяли в себе такие элементы, как религия, язык, административное управление, обычаи, политическая лояльность, расовые признаки и история, во множестве комбинаций и пропорций. Также совсем нелегко было достичь согласия насчет того, в каком объеме, в каком порядке, в какое время и в каких местах характерные черты русскости должны быть дарованы нерусским народам империи. Для современного историка весьма соблазнительной является возможность упростить ситуацию, четко разграничив «теорию» и «практику» русской национальности или «идеи» и «применения». Однако мы пришли к выводу, что подобные разграничения часто иллюзорны. «Идеи» культурной идентичности часто изначально включали в себя компромиссы или иные суждения об их возможной применимости — точно так же, как «прагматические» соображения часто приводились для оправдания решений, принятых на основании спорных принципов и предположений.

Проведенное нами исследование позволило выявить отдельные параметры самодержавной системы, которые являются причиной некоторых противоречий и расхождений во взглядах на проблемы национальной и имперской идентичности. Во-первых, царистские институты могли быть исторически многослойными, т.е. вышедшие из моды точки зрения подчас поддерживались учреждениями или практиками, которые являлись наследием предшествующих эпох. Например, духовное управление для мусульман было создано, когда Екатерина II приостановила православное миссионерское давление на татар и резко повернула политический курс на урегулирование отношений с исламом и даже на его поддержку. Но когда при Николае I православная церковь возобновила миссионерскую деятельность, направленную против ислама, муфтият не был упразднен. Чиновники Министерства внутрен-

них дел (в чьем ведении находился муфтият) также продолжали опекать мусульманское исповедание, тем самым расстраивая попытки православного духовенства подорвать позиции этой религии. Подобным же образом миссионеры-новаторы XIX века были вынуждены бороться с устаревшими, более механическими подходами к обращению в православие, продолжавшими жить внутри самой церкви. Даже такие специалисты, как Ильминский, Малов или Машанов, несмотря на некоторые успехи в дискуссиях с церковными иерархами относительно нового понимания религиозного сознания обращаемых мусульман, оказались не способны с корнем вырвать многие традиционные подходы к проблеме.

Вероятно, как в любой империи, планы центральной царской администрации иногда входили в явное противоречие с перспективами, которые открывались в процессе реализации этих планов на периферии. Так, в связи с проведением общеимперской политики петербургские чиновники подчас предпочитали не доверять определенные функции региональным учреждениям, примером чего, в частности, является перевод факультета восточных языков Казанского университета в Петербург в 1850-х годах. В свою очередь, лица, действовавшие на окраинах империи и ежедневно сталкивавшиеся с межэтнической напряженностью, нередко чувствовали, что знают о межнациональных отношениях гораздо больше, чем петербургские чиновники. Соответственно, эти люди часто стремились к большей автономии в местных делах. Отношения между центром и периферией оказывали огромное влияние на деятельность Ильминского, который очень остро ощущал, что бюрократическая регламентация из Петербурга легко может существенно снизить эффективность школ и учителей, работавших по его системе. Он смог довольно удачно увернуться от попыток имперских министерств установить контроль над его учреждениями и проектами. В то же время осторожные казанцы иногда не желали исполнять на местах инициативы, исходящие из Петербурга, как, например, когда казанские епископы попытались воспрепятствовать созыву миссионерского съезда Святейшим синодом в 1909—1910 годах. Судя по всему, по сравнению с центральными чиновниками епископы были гораздо лучше подготовлены к местным и региональным особенностям миссионерской работы (даже если они и не проводили значительную часть своей жизни в конкретной местности).

Еще одним примером рассматриваемой ситуации может служить нежелание руководства Казанского университета принять на должность

профессора тюркских языков хотя бы кого-нибудь на протяжении большей части последней четверти XIX века. Николай Катанов, возможно, мог бы предвидеть, с чем ему придется столкнуться на этой должности, исходя из того факта, что его назначение было навязано университету Министерством народного просвещения. Если бы решающую роль в ходе совещания по мусульманскому вопросу, организованного МВД в 1910 году, играли чиновники Казанской губернии и Поволжья, они, вероятно, не действовали бы в этом направлении столь агрессивно, как П.А. Столыпин и А.Н. Харузин.

Чиновники самых разных уровней также сталкивались с различными ограничениями относительно своих действий и точек зрения. Так, семейная жизнь Михаила Пинегина, учителя, школьного инспектора и местного цензора, несомненно, влияла на его профессиональную деятельность в сфере мусульманских проблем. Очевидно, что при таких обстоятельствах он не удержался бы на должности губернатора или попечителя учебного округа. Аналогичным образом тенденциозные заявления о русификации и обрусении (как про-, так и антирусские), делавшиеся преподавателями Казанской учительской семинарии во время студенческих беспорядков 1906 года, никогда не могли бы быть озвучены чиновниками более высокого ранга, работавшими в рамках системы народного образования. Взгляды, высказывавшиеся в разное время и в разных местах, также зависели от этнического разнообразия внутри российского чиновничества. Мы отмечали, что ученые или чиновники немецкого происхождения, такие как Карл Фукс и Василий Радлов, были часто менее поглощены идеологией русского имперского преобладания (и, конечно, русской подозрительностью относительно западноевропейской культуры), чем этнические русские. И, конечно же, к менее жестким воззрениям на взаимоотношения русских и других идентичностей также склонялись собственно «инородцы», служившие царскому правительству (такие, как Шабхазгирей Ахмеров или Николай Катанов).

Впрочем, для понимания всей сложности политических практик работы с национальными и имперскими идентичностями недостаточно учитывать только разногласия между институтами и внутри них, а также между отдельными лицами. Кроме подобных конфликтов мы должны обратить самое пристальное внимание и на внутреннюю борьбу отдельных личностей. Многие из ключевых героев этой книги сталкивались с логическими, нравственными и интеллектуальными проблемами, которые были столь тонкими и деликатными, что часто эти люди

противоречили сами себе. Хотя подобные противоречия и неясности иногда оказывались совершенно неумышленными, в контексте политической жизни России императорского периода они тоже могли оказаться весьма полезными.

В эпоху господства идеологии «официальной народности» практически все планы по достижению культурной трансформации Востока начинались со ссылки на идеал полной ассимиляции. Когда представлялось необходимым по какой-либо причине поддержать или углубить различия между русскими и другими национальностями, что предполагали и школы системы Ильминского, и русско-татарские школы для мусульман, государственные власти оправдывали это лишь как кратковременное отклонение от идеала, ссылаясь на неизбежность обрусения в долгосрочной перспективе. Метод Ильминского, хотя и предполагавший обучение представителей национальных меньшинств на их родных языках, смог получить официальную поддержку Святейшего синода и МНП, поскольку его поборники утверждали, что максимально полное понимание православной религии (первый шаг к полному обрусению) изначально должно опираться на хотя бы ограниченное использование местных языков, но в конечном итоге обязательно должно привести к лингвистическому и культурному обрусению. Аналогичным образом русско-татарские школы начались с печального осознания того, что массовое обращение мусульман в православие практически неосуществимо и может привести к серьезным вспышкам насилия в Поволжье. Безопаснее и реалистичнее было начать преобразование мусульман посредством русского языка и светского образования, а уже эти формы культурных изменений могли в итоге привести к добровольному и активному принятию православия. Однако в обоих случаях предполагаемые компромиссы для многих участников этих проектов в конечном итоге превратились в объект настоящего идеологического преклонения. Возможно, идеал полного обрусения вовсе не был столь распространенным, как можно было бы представить по патристической риторике, а возможно, программы культурных реформ трансформировались с течением времени под влиянием накапливаемого опыта.

Для Ильминского и в еще большей степени для тех из его последователей, которые сами являлись «инородцами», применение национальных языков и участие национальных педагогов стало нравственной потребностью, которая давала этническим меньшинствам возможность самим участвовать в процессе обрусения и позволяло им сохранить этническую идентичность и национальную гордость, несмотря на их

идентификацию с Россией. Соответственно, «иностранческие» культуры становились чем-то, что нужно не просто терпеть, а поощрять и прославлять. Не произнося этого открыто, Ильминский, судя по всему, старался содействовать возникновению сложносоставной национально-имперской идентичности, в которой «иностранцы» могли бы становиться русскими, но в то же время иметь возможность оставаться чувашами, татарами или вотяками (во многом так же, как британцы могли одновременно являться ирландцами, шотландцами и валлийцами). При этом сложно отделить эту демонаполизацию русской идентичности от попытки Ильминского децентрализовать работу по ассимиляции нерусских народов посредством защиты местных инициатив, что имело мало прецедентов в истории России XIX века. Открытое признание подобных мотивов деятельности было фактически неприемлемо для политики царизма, особенно когда это граничило с русофобией. Тем не менее нам представляется, что во многом система Ильминского создавалась для дистанцирования «иностранцев» от русских из опасения, что неконтролируемая ассимиляция может привести к передаче негативных качеств новым членам общей русской семьи. Этот скрытый аспект системы Ильминского сделал ее привлекательной для многих либералов конца XIX — начала XX века (многие из них сами были «иностранцами») и в конце концов даже для большевиков, поскольку они стремились свести на нет воздействие царского «великорусского шовинизма» на народы империи.

Аналогичным образом во многом светская основа учебного плана русско-татарских школ и первенство языка в ассимиляции превратились в позитивную программу более либеральной группы педагогов, таких как Радлов (и мусульман-реформаторов, таких как Ахмеров), желавших следовать по пути просвещения универсалистского типа, которое не должно было отпугивать мусульман непомерными претензиями русских (и которое могло сделать русских более открытыми для благоприятного влияния европейских тенденций). Тем не менее внедрение универсалистских ценностей не значилось в программе правительства — по крайней мере, в том, что касалось мусульман. Радлов также внушал опасения русским традиционалистам, напоминая им о традиционной уязвимости России перед Западной Европой, в силу чего обеспокоенность ростом германского и французского влияния совмещалась с враждебностью по отношению к исламу. Нечто подобное случилось и с системой Ильминского: когда власти осознали некоторые последствия ее введения, они начали липать заведения, работавшие по

этой системе, своей поддержке, хотя в конечном итоге они преуспели гораздо больше в деле искоренения русско-татарских школ.

Для многих действующих лиц этой книги русская национальность не была безупречным образцом для тиражирования среди бесконечного числа людей и народов; чаще всего сам русский народ или нация тоже представлялись как незаконченный проект, открытый для развития и совершенствования. Так, российское духовенство в XIX веке по-прежнему билось над тем, чтобы насадить некую образцовую версию православия среди собственно русского населения, в среде которого по-прежнему существовало немало пережитков дохристианских верований (двоеверие), старообрядчество, сектантские движения и проявления набожности, не укладывавшиеся в традиционные рамки. «Инородцы», преобразованные в «русских», впоследствии по своим качествам могли оказаться гораздо выше, чем исходная модель, на что нередко намекали защитники системы Ильминского. Предположительно это происходило потому, что они получали религиозные наставления и участвовали в богослужении на своих родных языках, хотя, как уж отмечалось, здесь, несомненно, присутствовала и менее рациональная тенденция к романтическому взгляду на инородцев как на людей, не испорченных цивилизацией. В этой связи особенно странно то, что во времена активной деятельности Ильминского самим русским так и не была доступна Библия или богослужение на современном им русском языке. Аналогичным образом в период сразу же после отмены крепостного права школы, предназначенные для русификации меньшинств, развивались одновременно с попытками российской элиты преодолеть низкий уровень грамотности и скудные возможности для просвещения, имевшиеся собственно у русского народа. При создании русско-татарских школ Радлов использовал педагогические приемы и идеи, лишь недавно разработанные в России или привезенные туда из Западной Европы. В результате он был обвинен в превращении мусульман (чья грамотность — хотя и на арабском — уже тогда далеко превосходила уровень грамотности русских на их собственном языке) в космополитов и вольнодумцев, а не в верноподданных Российского государства. Когда миссионеры-poleмисты использовали модные западноевропейские стереотипы, связанные с Востоком, они подчас искажали основы собственной религиозной веры, поскольку не могли убедить мусульман в том, что русское православие по своей природе является более современной религией, чем ислам. Во всех этих случаях попытки ассимилировать этнические меньшинства сталкивались с риском опре-

деления «русскости» в таких терминах, которым не могли соответствовать даже собственно русские, или с опасностью возвышения «инородческого» населения над русским.

Русские болезненно воспринимали не только намеки на превосходство инородцев над собой, но иногда даже и саму идею ассимиляции. Миссионеры часто указывали на безразличие и отчужденность большинства русских по отношению к новым прихожанам и именно этим объясняли провал своих усилий по преобразованию новообращенных в истинно русских людей. Одной из исходных причин, побудивших Ильминского заняться подготовкой инородческого духовенства и учителей, на самом деле была острая нехватка русского персонала, желавшего заниматься подобной работой. Мултанское дело также можно интерпретировать как громкий протест против ассимиляции со стороны сельских общин, не разделявших официального энтузиазма относительно «инородцев» и не стремившихся принимать их как равных себе, как этого ожидали миссионеры. Русские крестьяне, скорее всего, считали эти группы населения настолько отличными от себя, что не могли даже подумать о слиянии с ними в один народ. Хотя русские чиновники довольно редко говорили вслух о национальной исключительности в расовом смысле, это, как мы видели, вовсе не означало ее полного отсутствия; несомненно, подобная идея существовала и среди крестьян.

Почему самодержавное государство было столь заинтересовано в распространении русской национальности по всей империи, учитывая, что даже ее непосредственные носители демонстрировали минимальную заинтересованность в ней, а русские элиты чувствовали в себе столь мало общего с крестьянством? Приписываемое русским культурное преобладание в империи, их предполагаемая серьезная способность ассимилировать национальные меньшинства (при помощи государства, предоставляющего институциональные условия для этой способности воздействовать на другие народы) во многом представляли собой своеобразную подмену политического суверенитета, который государство никому не собиралось предоставлять, и, кроме того, помогали отвлечь внимание от тяжелых социальных и экономических проблем. Именно поэтому государство стремилось посредством общественных скандалов, таких как Мултанское дело или дело Бейлиса, подогреть праведный гнев русских по поводу предполагаемого варварства их соседей по империи. Культурный, скажем так, «суверенитет» был во многом иллюзорным — причем не только в антропологическом, но даже

и в политико-правовом смысле. Ирония ситуации заключается в том, что, когда национальные меньшинства жаловались на свои неравные права в рамках Российской империи, ссылаясь на «национальный гнет» и насильственную «русификацию», они часто требовали гарантии гражданских прав, которыми этнические русские пользовались едва ли в большей степени, чем нерусские, — достаточно упомянуть свободу совести, свободу слова и свободу собраний.

Особенно широкое распространение имело неприятие ассимиляции татар-мусульман. Как показано в этой книге, решение хотя бы какое-то время игнорировать «мусульманский вопрос» стало главной причиной того, что система Ильминского была принята центральной властью гораздо более благожелательно, чем полемические миссии или русско-татарские школы (а также в конечном итоге имела больший успех среди нерусских подданных). Русские элиты, скорее всего, воспринимали культурный и религиозный разрыв между русскими и татарами даже более остро, чем крестьяне, поскольку соответствующие татарские элиты отделяли их от других местных меньшинств. Активная ассимиляция мусульман привела бы к размыванию самого представления о том, кого можно считать потенциально «своими». Многие были готовы принять полную русификацию (или обрусение) татар, если бы она была достигнута по мановению волшебного жезла (как мы видели, многие так никогда и не отказались от идеи о возможности такого внезапного преобразования), но при этом чувствовали, что не смогут вынести медленного прохождения всех этапов постепенного процесса обрусения. Епископам было противно слушать, как русские студенты пересказывают постулаты исламского богословия, готовясь к полемике с его представителями; любители, занимавшиеся общественными науками, не выносили серьезного обсуждения исламской истории региона или даже вида арабского шрифта в своих публикациях (даже если это было необходимо их коллегам для того, чтобы лучше понять татар); педагогов пугала мысль о том, что МНП введет в своих школах исламское религиозное образование, даже если бы оно финансировалось исключительно из татарских источников.

В результате относительно интеграции мусульман в русское общество и культуру стало господствовать умонастроение типа «всё или ничего». Ильминский, его сторонники и продолжатели его дела (хотя Бобровников, судя по всему, после 1905 года изменил свою точку зрения) незаметно реализовывали эту программу посредством влияния на Д.А. Толстого, К.П. Победоносцева и других важнейших сановников в

Петербурге, надеясь подорвать любые программы или институты, представляющие ислам как законную и сопоставимую с христианством религию, а именно — русско-татарские школы, муфтият, членство мусульман в органах местного самоуправления и т.д. Эта влиятельная коалиция сыграла значительную роль в предопределении провала ассимиляции мусульман нерелигиозными средствами и в конце концов набрала полную силу к 1910 году, попытавшись поставить вне закона не только обучение на русском языке в мусульманских религиозных школах, но и движение за реформирование мусульманской культуры в империи в целом (что, возможно, благоприятствовало бы ассимиляции мусульман, хотя и не путем религиозного обращения). Такое противодействие вытекало из опасений, что все это искусный обман, в конечном итоге направленный на ниспровержение самодержавной политической системы.

Центральная тема христианско-мусульманского соперничества в религиозной и педагогической сферах проникла и в зарождающуюся в восточной России новую науку — этнографию, четко сориентированную на рассмотрение местных проблем. В конце концов, многие из вовлеченных в ассимиляционные проекты специалистов также являлись любителями или профессиональными учеными, работавшими в области общественных наук. В большинстве случаев они стремились отделить тематику своих исследований от любых аспектов мусульманского вопроса, используя свои познания для того, чтобы отметить и утвердить значимость русского завоевания Поволжья и ассимиляции обращенных в христианство «инородцев» в качестве заслона от исламской экспансии. Они напрямую связывали авторитет культуры с длительностью ее существования и с артефактами, способными доказать ее долговечность, а также с возможностью для тех или иных этнических групп считаться «изначальными» обитателями конкретной территории. При рассмотрении «булгарского вопроса» мы показали, как истории русских, татар или чувашей прилаживались к идеологическим интересам участников дискуссии. Этнографы, без сомнения, прекрасно понимали, что на их «науку» очень большое влияние оказывают всевозможные субъективные проблемы. Скорее всего, они считали, что однозначность исходной истины дает им право и анализировать источники довольно избирательно.

Этнография, стремившаяся избавить русское общество от традиционных предубеждений, касавшихся частично обращенных в православие народов (таких, как чуваша, вотяки и черемисы), превращалась в

центр регрессивного влияния, как только речь заходила об отношении к мусульманам. Если какая-либо тенденция в этнографической науке XIX века могла бы предложить осмысленный подход к исламу, то это был эволюционизм. Иван Смирнов использовал методы именно этой англо-американской научной школы для прославления русской культурной экспансии в рассматриваемом нами регионе. Кроме того, он мог бы показать широкой общественности, что с точки зрения науки в Поволжье нет никаких поводов ожидать полной победы русской культуры над татарской, поскольку обе эти цивилизации были достаточно высокоразвитыми и имели возможность вовлекать в свою орбиту меньшие по численности и менее развитые народы. Однако он предпочел уклониться не только от этих задач, но и от самой сути проблемы. Поскольку наука оставалась глуха к дискуссиям вокруг «мусульманского вопроса» (несмотря на попытки Катанова привлечь к мусульманам внимание местной общественности и этнографических кругов), русские в общем и целом продолжали считать ислам олицетворением зла и абсурдности. Такие ученые, как Норман Дэниел и Эдвард Саид, уже показали, что в западноевропейских исследованиях Востока в XIX веке сохранялось немало средневековых религиозных взглядов. Поэтому нас должно еще меньше удивлять то, что та же картина наблюдалась и в России, поскольку царское правительство в то время было все еще сильно связано с православной церковью, тогда как в Великобритании и Франции государство уже было в гораздо большей степени отделено от религиозных институтов.

Конечным результатом такого пренебрежения стало то, что большинство русских не обратило никакого внимания на изменения в местной жизни татар и мусульман в конце XIX века. Когда же они вдруг осознали (в большинстве случаев не ранее 1905 года), какие силы пришли в движение, они оказались абсолютно не подготовленными к происходившим событиям. В панике, обостренной политическими беспорядками внутри России и за границей, власти действовали очень поспешно и неэффективно, наглядно демонстрируя, что их инстинктивное стремление отделить Восток от Запада было гораздо сильнее, чем мнимое желание соединить эти две части света. Лишь русские миссионеры, охваченные отчаянием, после 1905 года, видимо, начали воспринимать ислам и мусульман всерьез и признали их легитимность и культурную значимость, что открыло им глаза на насущные проблемы русского православного сообщества в целом. Учитывая, что церковь и ее миссионерские учреждения всегда относились к исламу с гораздо

большим пренебрежением, чем МНП или МВД (унаследовавшие некоторые элементы екатерининского режима, связанные с регламентацией ислама), все это довольно неожиданно.

Поворот вправо в политике по отношению к «инородцам» — православным и анимистам также представляется нам весьма резким, поскольку многие представители образованных кругов русского общества ранее идеализировали эти народы и возлагали большие надежды на их обрусение. В эпоху растущего социального и политического разлада (и одновременно расширяющегося участия в публичном дискурсе) вера в возможность добровольной, мирной культурной ассимиляции в нужном русском направлении исчезала, тогда как уверенность в необходимой и неизменной обособленности русских и их нерусских соседей на Востоке, наоборот, постоянно росла. Очевидно, что и религия также теряла свое привилегированное положение в концепциях обрусения и русификации, поскольку в России в целом продолжался процесс секуляризации. Значимость православия как гаранта политической и культурной лояльности (не говоря уж о полном преобразении личности) более не воспринималась как нечто само собой разумеющееся. Религиозная принадлежность больше не являлась достаточным условием для ассимиляции, а необходимым гораздо чаще стало считаться знание русского языка. Пример и опыт жизни Катанова — христианина по рождению, получившего полностью русское образование и ставшего видным ученым, чье неевропейское происхождение наглядно проявлялось в его внешнем виде, заставляет даже предположить, что новую значимость в определении сути русскости, возможно, приобретал и расовый компонент. Вполне вероятно, что отношение к мусульманам также приобретало расовый оттенок, и именно этим можно объяснить столь распространенное недоверие — причем даже к тем из них, кто демонстрировал интерес к культурному сближению с русскими, — а также рост убежденности в том, что мусульмане в принципе не способны приспособиться к «западной» культуре.

При этом наиболее жестокий шовинизм исходил от тех, кто раньше более всего верил в способность русского народа вытеснять другие культуры и кто был разочарован жалкими результатами, наблюдавшимися в этой области, если они вообще были. Учитывая те большие и, возможно, непомерные надежды, которые русские возлагали на ассимиляцию крещеных и исповедующих анимизм «инородцев», подобное разочарование было практически неизбежным. При этом, однако, некоторыми деятелями периодически высказывалась точка зрения, со-

гласно которой проблема состояла не в том, что инородцы не сумели усвоить русскую культуру и образ жизни, а в том, что они усвоили ее слишком хорошо и совершенно порвали со своей предполагаемой чистотой и невинностью, превратившись в политических или социальных диссидентов. В глазах большинства консервативных представителей русской общественности образ «инородцев» — христиан и анимистов сливался с образом «инородцев»-мусульман. Такие люди, как Евфимий Малов, рисовали в воображении объединение различных народностей в своей враждебности к России и пытались выработать новую стратегию, направленную на отделение немусульманских меньшинств от русских. Дневники Малова являются наглядным свидетельством того, сколь многое изменилось за полвека с 1860 по 1910 год (у постаревшего Малова уже едва ли вызвали бы восхищение декоративные фигурки инородцев на именинном торте, как это было в 60-х годах). Поскольку этот процесс изменения отношения к инородцам был прерван Первой мировой войной и революциями, мы уже никогда не узнаем, к чему он мог бы привести.

Суть и последствия Мултанского дела были совершенно иными. Вотяки, финно-угорский народ, с которым русские миссионеры и педагоги весьма мягко обходились в течение десятилетий, внезапно стали рассматриваться как люди, представляющие большую опасность, поскольку сохраняли определенные пережитки своей традиционной религии. Подобный взгляд на инородцев нашел широкий отклик даже среди русских, которые не имели контактов с этими народами. Процесс по Мултанскому делу, проходивший в то время, когда система Ильминского боролась за выживание со школой сторонников «переходной» или агрессивной русификации, стал косвенным выражением явного общественного раздражения по поводу чрезмерно спусходительного отношения русских миссионеров к культурам национальных меньшинств. Однако в конечном итоге В.Г. Короленко и другие либералы победоносно оправдали ответчиков, сделав упор на такой версии русской идентичности, которая ценила симбиоз и родство с крещеными инородцами, а не настаивала на безусловном русском превосходстве.

Многие из споров и дискуссий, рассмотренных в этой книге, демонстрируют симбиотическое или даже диалектическое взаимоотношение между стремлением и одновременно нежеланием русских ассимилировать народы своего Востока. Иными словами, русские далеко не всегда были готовы приветствовать полное обрусение, даже если оно могло быть достигнуто очень легко. Для многих честолюбивая цель, состояв-

шая в поглощении соседних этнических групп, являлась одним из главных источников национальной идентичности и гордости. Однако предстоящая успешная культурная ассимиляция «других» в долгосрочной перспективе могла стать такой же серьезной угрозой для русских, что и провал подобной ассимиляции. Хотя процесс обрусения (или русификации) империи представлял собою в определенном смысле завершение создания русской национальности, он в то же самое время грозил уничтожением русской нации вследствие того, что ее *имперский* статус всё больше старел бы, оставаясь в прошлом. Чем стала бы Россия в конце концов, после того как она переделала бы «примитивные» и «непросвещенные» народы Востока по своему образу и подобию?

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Салогуб В.А. Повести и рассказы. М.; Л., 1962. С. 278—279.

² Там же. С. 286.

³ Lewis M.W., Wigen K.E. The Myth of Continents: A Critique of Metageography. Berkeley, 1997. P. 48. Во второй и третьей главе книги Льюиса и Виген рассматриваются «пространственные и культурные концепции» Востока и Запада.

⁴ Said E. Orientalism. New York, 1978 [пер.: Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006].

⁵ О географических концепциях восточной границы России см.: Bassin M. Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // SR. 1991. Vol. 50 (Spring). P. 1—17; *Idem*. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early 19th Century // AHR. 1991. Vol. 96 (June). P. 763—794; *Idem*. Turner, Solov'ev, and the 'Frontier Hypothesis': The Nationalist Signification of Open Spaces // JMH. 1993. Vol. 65 (September). P. 473—511; *Idem*. Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840—1865. Cambridge, 1999. О философских подходах см.: Riasanovsky N.V. Russia and Asia: Two 19th-century Views // California Slavic Studies. 1960. Vol. 1. P. 170—181; *Idem*. The Emergence of Eurasianism // California Slavic Studies. 1967. Vol. 4. P. 39—72; Russia and Asia: Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples / Ed. W.S. Vucinich. Stanford, 1972. О литературе см.: Layton S. Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge, 1994.

⁶ Эти процессы на самом деле начались еще до окончательного покорения Казани, но значительно усилились после этого. См.: Халиков А.Х. 500 русских фамилий булгаро-татарского происхождения. Казань, 1992. С. 27—31. Еще один список известных русских фамилий и выдающихся личностей татарского происхождения см. в кн.: Каримуллин А.Г. Татары: Этнос и этноним. Казань, 1989. С. 42.

⁷ Этноисторическое происхождение поволжских татар, особенно в их отношении к монголам и Золотой Орде, всегда являлось и до сих пор является предметом острых дискуссий. См., например: Wixman R. The Peoples of the USSR: An Ethnographic Handbook. Atmonk; N.Y., 1984. P. 186—187. Мы подробно рассматриваем эту проблему в главе 5.

⁸ Цит. по: Чуйко В.В. Вольгер и Екатерина II. СПб., 1882. С. 20—21.

⁹ Ожидание увидеть экзотический Восток, как кажется, навредило чары на европейцев, впервые оказывавшихся в тех землях. В 1850 г. Гюстав Флобер описывал Каир, похожим образом затрудняясь в различении общего и частного:

«И вот мы в Египте. Что сказать? О чем я могу написать Вам? Я едва только пришел в себя после первоначальной растерянности... Каждая деталь завладевает твоим вниманием, захватывает тебя, не отпускает тебя, и чем больше она тебя занимает, тем меньше ты постигаешь целое. Затем, мало-помалу, все приходит в порядок и становится на свои места, в соответствии со всеми законами перспективы. Но в первые дни, ей-богу, это неразбериха ошеломляющих цветов» (*Flaubert G. Oeuvres complètes de Gustave Flaubert. Paris, 1974. T. 12. P. 668.*)

¹⁰ Герцен А.И. Письмо из провинции // Герцен А.И. Собр. соч.: В 10 т. М., 1954. Т. 1. С. 132.

¹¹ Автором этой фразы, судя по всему, является итальянский путешественник Альгаротти, посетивший Россию в 1739 г. См.: *Billington J. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. New York, 1970. P. 181, 695, примеч. 38* [пер.: *Биллингтон Д.Х. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001*]. Впрочем, своей популярностью она, скорее всего, обязана А.С. Пушкину, который использовал ее в своей поэме «Медный всадник», написанной в 1833 г.

¹² Наиболее показательные работы: *Ballhatchet K. Race, Sex, and Class under the Raj. New York, 1980; Betts R.F. Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890—1914. New York, 1961; Lebovics H. True France: The Wars over Cultural Identity, 1900—1945. Ithaca, 1992; Paul K. Whitewashing Britain: Race and Citizenship in the Postwar Era. Ithaca, 1997; Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World / Ed. F. Cooper and A.L. Stoler. Berkeley, 1997; Conklin A. A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895—1930. Stanford, 1997.*

¹³ *Pierce R. Russian Central Asia, 1867—1917: A Study in Colonial Rule. Berkeley, 1960; Thaden E. Russia's Western Borderlands. Princeton, 1984; Geyer D. Russian Imperialism: The Interaction of Domestic and Foreign Policy, 1860—1914. New Haven, 1987.*

¹⁴ *Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855—1914 / Ed. E. Thaden. Princeton, 1981; Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. München, 1992* [см. перевод: *Каннелер А. Россия — многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 2000*]; *Idem. Russlands erste Nationalitäten: das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Köln, 1982.* См. также статьи Рэймонда Пирсона и Питера Уолдрона в сборнике: *Civil Rights in Imperial Russia / Ed. O. Crisp and L. Edmondson. Oxford, 1989.* Исключением является работа: *Weeks T. Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863—1914. De Kalb., Ill., 1996.*

¹⁵ См., например: *Suny R.G. The Making of the Georgian Nation. Stanford, 1988; Idem. Looking toward Ararat: Armenia in Modern History. Bloomington, Ind., 1993; Altstadt A. The Azerbaijani Turks: Power and Identity under Russian Rule. Stanford, 1992; Raun T. Estonia and the Estonians. Stanford, 1987; Fische A. The Crimean Tatars. Stanford, 1978; Bacon E. Central Asians under Russian Rule: A Study in Culture Change. Ithaca, 1966; Carrure d'Encausse H. Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia. London, 1988; Zenkovsky S. Pan-*

Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Mass., 1960. Также в этом жанре см.: *Rorlich A.A. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience.* Stanford, 1986. Эта работа по теме очень близка моей книге.

¹⁶ Многие исследователи — как в России, так и за пределами бывшего Советского Союза — не знают об огромном количестве литературы по российскому империализму, созданной в советские времена. То, что в советской историографии даже сталинского периода рассматриваемая проблематика игнорировалась (добровольно или под нажимом), просто миф. Хотя московских и ленинградских ученых подобные темы не особенно интересовали, они весьма активно разрабатывались в университетах и академиях союзных и автономных республик. См.: *Slezkine Y. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // SR. 1994. Vol. 53 (Summer). P. 445—449* [пер.: *Слезкин Ю. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: Веки историографии последних лет. Советский период. Самара, 2001*] и *Tillett L. The Great Friendship: Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities.* Chapel Hill, 1969.

¹⁷ См.: *Lazzerini E.J. Tatarovedenie and the 'New Historiography' in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship // SR. 1981. Vol. 40 (Winter). P. 625—635.* Российские авторы раннего советского периода нередко высказывали весьма критические взгляды на царскую власть по «марксистско-ленинским», а также по националистическим соображениям, и надежность подобных работ обычно является весьма сомнительной. См., например: *Худяков М.Г. Дореволюционная русская археология на службе эксплуататорских классов.* Л., 1933; *Он же. Великодержавный шовинизм в русской этнографии // Этнография на службе классового врага: Сборник критических статей.* Л., 1932; *Климович Л. Ислам в царской России: Очерки.* М., 1936; *Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья.* Казань, 1941.

¹⁸ Примеры подобных работ, используемых в данной книге: *Алишев С.Х. Исторические судьбы народов среднего Поволжья: XVI — нач. XIX в.* М., 1990; *Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века.* Казань, 1974; *Он же. Татарская книга пореформенной России.* Казань, 1983; *Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татари и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа.* Казань, 1968; *Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар: Борьба вокруг школьного вопроса, 1861—1917.* Казань, 1982; *Михайлова С.М. Казанский университет и просвещение народов Поволжья.* Казань, 1979; *Она же. Казанский университет в духовной культуре народов востока России.* Казань, 1991.

¹⁹ В своей работе я ограничился рассмотрением конкретных этнических связей только в Поволжско-Уральском регионе. Люди и учреждения, работавшие в Казани, также играли важную роль в проведении государственной политики и в подготовке персонала для Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии и Казахстана, но я рассматриваю эти регионы только постольку, поскольку они иллюстрируют проблемы, аналогичные проблемам Поволжско-Уральского региона, — например, отношение к исламу. Я не обращаюсь к изучению

целого ряда иных важных проблем (например, политики Российского государства по отношению к народам, исповедовавшим буддизм), в которых казанцы играли важную роль, но которые при этом не имели особой важности для местного сообщества.

²⁰ По этой причине моя работа также помогает пролить свет на политическую и социальную историю провинциальных русских городов — на проблему, которая в западной историографии чаще всего игнорируется. Немногочисленные исключения: *The City in Late Imperial Russia* / Ed. M.F. Hamm. Bloomington, Ind., 1986; *Hamm M.F. Kiev: A Portrait, 1800—1917*. Princeton, 1993; *Herlihy P. Odessa: A History, 1794—1914*. Cambridge, Mass., 1986; *Politics and Society in Provincial Russia: Saratov, 1590—1917* / Ed. R.A. Wade and S.J. Seregny. Columbus, Ohio, 1989.

²¹ См.: *Becker S. The Muslim East in Nineteenth-Century Popular Historiography* // *CAS*. 1986. Vol. 5. P. 25—47.

²² Упомянутый континуум можно рассматривать как некое подобие дихотомии ассимиляции и ассоциации, которая используется в книге Рэймонда Беттса (*Betts R. Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890—1914*. N.Y., 1960). Впрочем, Беттс, рассматривающий французскую колониальную империю, объединяет проблемы политической, а также социокультурной и биологической интеграции народов. Он полагает, что стремление к политической ассимиляции всегда шло рука об руку с попытками ассимиляции культурной. В это весьма трудно поверить даже в случае с Францией. В том же, что касается России, мы можем в значительной мере принять стремление к окончательной политической ассимиляции как данность. Русские в большинстве своем разделяли единое мнение по этому вопросу, поскольку Российская империя представляла собой сплошное пространство, хотя при этом не все соглашались с тем, что всеми частями империи можно управлять одинаково без определенного периода подготовки.

²³ Блистательная работа Изабель Крейнндлер (*Kreindler I.T. Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of P' minskii's System*. Ph.D. diss. Columbia University, 1969), которая была невероятно полезна для меня, страдает от недостатка контекстуальной информации об общественной и политической жизни Среднего Поволжья, причиной чему, вероятно, была невозможность поработать с архивными источниками.

²⁴ Наиболее важные из последних работ: *Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich* и *Hosking G. Russia: People and Empire*. Cambridge, Mass., 1996 [пер.: *Хоскинг Д. Россия: народ и империя (1552—1917)*. Смоленск: Русич, 2000].

²⁵ *Kohn H. The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*. N.Y., 1944; *Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York, 1991 [см. перевод: *Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма*. М., 2001]; *Gellner E. Nations and Nationalism*. Ithaca, 1983; *Hobsbawm E. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, 1990 [пер.: *Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года*. СПб., 1998]. В лучшем случае в подобных исследованиях предполагается, что хотя национализм и не был по существу одинаковым явлением для всего мира,

для каждой нации он может быть определен совершенно идентично. См., например: *Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, Mass., 1992* [пер.: *Гринфельд Л. Национализм: Пять путей к современности. М., 2008*].

²⁶ Хотя так быть и не должно, исследования по истории национализма также подвергаются риску быть отнесенными к устаревшей категории истории идей. См., например: *Thaden E. Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. Seattle, 1964*. Предмет данной книги на первый взгляд очень напоминает предмет моего исследования, но основной упор в ней делается на совершенно иные моменты. О различиях между старым и новым подходами к интеллектуальной истории см.: *Bouwma W.J. From History of Ideas to History of Meaning // Journal of Interdisciplinary History. 1981. Vol. 12 (Autumn). P. 279—291*.

²⁷ В этом вопросе вдохновением для меня послужило проведенное Линой Гринфельд (*Greenfeld*) исследование так называемого рессентимента (сочетания мании величия и комплекса неполноценности) как одного из источников национализма. Когда основной упор смещается на национальность, становится логичным ожидать, что некоторые народы накапливают и негативные формы идентичности, которые обычно не описываются как националистические.

²⁸ Среди работ, которые выходят за рамки рассмотрения национализма и обращаются к исследованию конструирования национальности в конкретных случаях, стоит назвать следующие: *Brubaker R. Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge, Mass., 1992*; *Weber E. Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870—1914. Stanford, 1976*; *Confino A. The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871—1918. Chapel Hill, 1997*; *Colley L. Britons: Forging the Nation, 1707—1837. New Haven, 1992*, а также работы, упомянутые выше в примечании 12.

Глава 1. Российское владычество и этническое многообразие в Среднем Поволжье

¹ *Pelenskii J. Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438—1560s). Hague; Paris, 1974*; *Shevchenko I. Muscovy's Conquest of Kazan: Two Views Reconciled // SR. 1967. Vol. 26. P. 541—547*; *Hosking G. Russia: People and Empire. P. 3—4* [пер.: *Хоскинг Д. Россия: народ и империя*].

² *Pelenskii J. Russia and Kazan. P. 177—213, 251—275*.

³ *Можаровский А.А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 годы. М., 1880. С. 2, 6, 25*; *Lemercier-Quelquejay C. Les Missions orthodoxes en pays musulmans de moyenne- et basse-Volga // CMRS. 1967. Vol. 8 (July—September). P. 380—381*.

⁴ Цит. по: *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 16. Kreindler I.T. Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System. Ph.D. diss. Columbia University, 1969. P. 26*.

⁵ *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 12—17*.

⁶ *Kreindler I.T. Educational Policies. P. 27; Lemercier-Quelquejay C. Les Missions orthodoxes. P. 376*. Дискуссионным остается вопрос, были ли эти обращения

принудительными. См.: *Lemerrier-Quelquejey C. Les Missions orthodoxes. P. 377—378; Rorlich A.-A. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986. P. 39.*

⁷ *Pelenskii J. Russia and Kazan. P. 199—200.*

⁸ *Ibid. P. 302—303.* См. также: *Batunsky M. Muscovy and Islam: Irreconcilable Strategy, Pragmatic Tactics // Saeculum. 1988. Vol. 39. No. 1. P. 63—81.*

⁹ *Никольский Н.В. В.К. Магницкий как этнограф // Корбут М.К. Василий Константинович Магницкий и его труды: 1839—1901 гг. Чебоксары, 1929. С. 36—37.*

¹⁰ *Kappeler A. Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire // Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia / Eds. A. Kappeler et al. Durham, N.C., 1994. P. 141—156.*

¹¹ *Гилязов И. Татарские слободы города Казани во второй половине XVI — середине XIX в. // Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart / Eds. K. Heller, H. Jelitte. Frankfurt, 1994. S. 33—46.*

¹² *Pelenskii J. Russia and Kazan. P. 264.*

¹³ *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der mittleren Wolga vom 16 bis 19 Jahrhundert. Vienna, 1982. S. 165—166, 217—218, 249—250.*

¹⁴ *Kappeler A. Czarist Policy. P. 144.*

¹⁵ *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 23—25; Катетов И. Обзор правительственных и церковных распоряжений, касающихся обращения в христианство татар-мухаммедан (XIII—XVIII вв.) // Страники. 1886. Вып. 8. С. 570—571.*

¹⁶ Цит. по: *Катетов И. Обзор правительственных и церковных распоряжений. С. 571—572.*

¹⁷ Там же. С. 574; *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 32—33; Lemerrier-Quelquejey C. Les Missions orthodoxes. P. 381—382.*

¹⁸ Ситуация до некоторой степени усложнилась с изменениями в административной структуре местного управления, особенно после 1864 г. в результате введения земского самоуправления. Обычно земства учреждались только там, где уже существовала система губернского управления, однако многие регионы империи еще долго после 1864 г. так и не удостоились четкой организации структуры местного управления. В любом случае, на большей части территории региона, рассматриваемого в данной книге, земство было введено в самом начале реализации земской реформы.

¹⁹ *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 37—52; Kreindler I.T. Educational Policies. P. 30; Катетов И. Обзор правительственных и церковных распоряжений. С. 577—583.*

²⁰ *Kreindler I.T. Educational Policies. P. 31.*

²¹ *Катетов И. Обзор правительственных и церковных распоряжений. С. 589.*

²² *Lemerrier-Quelquejey C. Les Missions orthodoxes. P. 392.*

²³ *Катетов И. Обзор правительственных и церковных распоряжений. С. 590; Lemerrier-Quelquejey C. Les Missions orthodoxes. P. 386.*

²⁴ История Казани. Казань, 1988. Кн. 1. С. 31—32; *Lemerrier-Quelquejey C. Les Missions orthodoxes. P. 389.*

²⁵ *Ibid.* P. 390—391.

²⁶ *Катапов Н.Ф.* Татарское предание и слободах Старотатарской и Новотатарской в гор. Казани // Деятель. 1898. № 2. С. 64—67; *Халитов Н.Х.* Архитектура мечетей Казани. Казань, 1991. С. 74—77.

²⁷ *Fisher A.W.* Enlightened Despotism and Islam under Catherine II // SR. 1967. Vol. 27. P. 542—553.

²⁸ *Кашмович Л.* Ислам в царской России: Очерки. М., 1936. Гл. 1; *Zenkovsky S.* Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, 1967. Ch. 2; *Халитов Н.Х.* Архитектура мечетей. С. 118—160; *Lemercier-Quelquejay C.* Les Missions orthodoxes. P. 394—395. К концу существования Российской империи в ней было четыре муфтията. Один из них был создан в 1795 г. для крымских татар, а с присоединением к империи Закавказья были учреждены два отдельных муфтията для суннитов и шиитов данного региона. Мусульмане казахских степей и Средней Азии никогда не находились в ведении муфтиятов.

²⁹ *Михайлова С.М.* Казанский университет в духовной культуре народов востока России. Казань, 1991. С. 34.

³⁰ *Валидов Д.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.; Пг., 1923. С. 13—17.

³¹ Там же. С. 17—32; *Lazzerini E.J.* Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878—1914. Ph.D. diss. University of Washington, 1973. P. 175—183; *Махмутова А.Х.* Становление светского образования у татар: Борьба вокруг школьного вопроса, 1861—1917 гг. Казань, 1982. С. 12—22. В результате того, что в правление Екатерины II постоянно росла вовлеченность татар в освоение Средней Азии, татарское религиозное образование, до этого испытывавшее влияние Дагестана, начало равняться на бухарские образцы. К концу XIX в. казанские татары постепенно заместили пришлое влияние самостоятельно выработанным подходом к образованию. См.: *Валидов Д.* Очерк истории. С. 12.

³² *Гилязов И.* Татарские слободы. С. 42.

³³ *Третьяков М.* Несколько фактов и мыслей по поводу открытия в г. Казани мусульманской типографии // ПБ. 1901. № 1. С. 323—330.

³⁴ *Можаровский А.А.* Изложение хода... С. 116—118, 133.

³⁵ *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности некоторых казанских архипастырей // ПБ. 1901. № 1. С. 19—20; *Werth P.* Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825—1881. Ph.D. diss. University of Michigan, 1996. P. 179—180.

³⁶ См.: *Riasanovsky N.V.* Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825—1855. Berkeley, 1967.

³⁷ *Becker S.* The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography // CAS. 1986. No. 5. P. 25—47.

³⁸ *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay C.* La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1964. P. 22—27; *Usmanova D.M.* Die tatarische Presse 1905—1918: Quellen, Entwicklungsetappen und quantitative Analyse // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / Eds. M. Kemper et al. Berlin, 1996. P. 239. До 1905 г. несколько периодических изданий на татарском и родственных ему языках публиковались с официального

разрешения властей в таких городах, как Ташкент, Баку, Тифлис, Петербург и Омск. Однако нам представляется вполне вероятным, что правительство воспринимало существование татарской газеты в Казани как серьезную угрозу безопасности государства. См.: *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C. La Presse et le mouvement. P. 46.*

³⁹ *Beschel D. Die russische Eisenbahnpolitik und der Anschluß der Wolgaregion an das Hauptnetz der russischen Eisenbahnen // Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte / Eds. K. Heller, H. Jelitte. S. 205—248.*

⁴⁰ *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C. Les Mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: Le «sultanvalievisme» au Tatarstan. Paris, 1960. P. 29—33.*

⁴¹ *Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности // ПБ. 1901. № 1. С. 22—24; Можаровский А.А. Изложение хода. С. 130—133; Werth P. Subjects for Empire. P. 186—187.*

⁴² *Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности // ПБ. 1901. № 1. С. 199—201.*

⁴³ Там же; *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 139—147.*

⁴⁴ Там же. С. 150—152; *Werth P. Subjects for Empire. P. 78—80.*

⁴⁵ *Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности // ПБ. 1901. № 1. С. 258—259; Можаровский А.А. Изложение хода... С. 165—176.*

⁴⁶ Там же. С. 177—179; *Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности // ПБ. 1901. № 1. С. 254—255, 301—303.*

⁴⁷ *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 198—200.*

⁴⁸ Формальные процедуры были установлены тем самым законом 1841 г., который передал переселенческое дело в руки МВД (которое в 1834 г. обзавелось Департаментом духовных дел иностранных исповеданий) и Министерства государственных имуществ (МГИ). Приходское духовенство было обязано информировать свое слархиальное начальство о любых явных проявлениях вероотступничества или об отсутствии в церкви в течение 2—3 лет кого-либо из прихожан. Если предупреждение от епархиальных властей не вразумляло отступников, дело могло быть передано на рассмотрение губернатору. Последний в свою очередь единолично решал вопрос о возбуждении ходатайства перед МГИ о принудительном выселении отступников. См.: *Werth P. Subjects for Empire. P. 126.*

⁴⁹ *Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности // ПБ. 1901. № 2. С. 105—108; Можаровский А.А. Изложение хода... С. 189—194.*

⁵⁰ Там же. С. 209—211, 218—221, 228—230; *Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности // ПБ. 1901. № 2. С. 104.*

⁵¹ Там же. С. 161. В 1849 г. власти снова прибегли к введению драконовых мер, таких как: насильственное крещение детей вероотступников, принудительное православное венчание или разведение номинально православных пар, вступивших в брак вне церкви. Дошло до того, что даже некоторые номинально православные подданные, похороненные, однако, по мусульманскому обычаю, подлежали перезахоронению. См.: *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 43—44.*

⁵² *Werth P. Subjects for Empire. P. 178—179.*

⁵³ *Можаровский А.А. Изложение хода... С. 180.*

⁵⁴ Смена статуса в имперской религиозной классификации с языческого на мусульманский формально не означала отступничества, поскольку вновьявленный мусульманин никогда не принадлежал к православной церкви. Несмотря на это, Святейший синод в 1842 г. постановил, что обращения с подобными ходатайствами являются незаконными, хотя ни один общеимперский закон никогда подобного не запрещал. См.: *Werth P. Subjects for Empire. P. 375—377.*

⁵⁵ Древний термин «татары» сохранялся, но употреблялся с рядом сопутствующих определений «волжские» (или «казанские»), «крымские», «касимовские», «сибирские» и т.д. Однако в литературе, посвященной восточным регионам Российской империи, под «татарами» часто косвенно подразумевали именно волжских или казанских татар.

⁵⁶ *Frank A.J. Islamic Historiography and «Bulgar» Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998. P. 5—6.* Мы анализируем эту работу далее в главе 5.

⁵⁷ Джон Слокум утверждает, что около 1905 г. определение «инородец» стало прилагаться также к представителям национальных меньшинств, проживавших в приграничных губерниях Западного края, что указывало на ужесточение «границ национальной идентичности» и усиление преобразования языковых различий над религиозными в качестве признаков этнических различий. Данная точка зрения подтверждается материалом, приведенным нами в главе 7. См.: *Slocum J.W. Who, and When, Were the Inorodtsy: The Evolution of the Category of «Aliens» in Imperial Russia // Russian Review. 1998. Vol. 57. No. 2. P. 173—190* [пер.: *Слокум Д.У. Кто и когда были «инородцами»? Эволюция категории «чужие» в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии: Сб. ст. М., 2005].*

⁵⁸ Я не согласен с утверждением Слокума, что отнесение народов Поволжья к «инородцам» явилось свидетельством искусственного расширения значения этого слова (*Ibid.* P. 184). Слокум сам отмечает, что это слово уже употреблялось до 1822 г. (*Ibid.* P. 176—177). Однако, очевидно, нет смысла доказывать, что официальное значение какого-либо слова всегда вытесняет его повседневное, обиходное значение. Использование данного термина в законоположениях по народному образованию в 1870 г. (см. главу 4), возможно, указывает на то, что даже бюрократы были лучше знакомы именно с повседневным его значением, а не с официальным и что терминология, используемая различными министерствами, была далеко не всегда четко согласована. О том, что слово «инородец» благополучно существовало в русском языке до 1822 г., см. в авторитетном источнике: *Словарь Академии Российской. СПб., 1809. Т. 2. Стб. 1152.* Более того, использование данного слова в 1601 г. противоречит предположению Слокума о том, что оно отсутствовало в русском языке до петровского периода (*Ibid.* P. 176—177). См.: *Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979. Т. 6. С. 242.*

⁵⁹ *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. S. 323.*

⁶⁰ Накануне освобождения крестьян совокупное население Казанской, Вятской, Симбирской и Пензенской губерний содержало именно такую пропорцию русского и нерусского населения (*Ibid.* S. 418).

⁶¹ *Россия: Полное географическое описание нашего отечества / Ред.*

В.П. Семенов. СПб., 1901. Т. 6. С. 153; *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten*. S. 417—418.

⁶² *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, 1870. Ч. 1. С. 88, прил.

⁶³ *Казанский М.В.* Путеводитель по Казани. Казань, 1899. С. 62. Однако вне городских поселений доля татарского населения составляла 57% (а русского — 40%) (Там же. С. 143).

⁶⁴ Там же. С. 62—63.

⁶⁵ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 1. С. 107.

⁶⁶ Вычислено по данным 1868 г. (Там же Прил.). Перепись 1897 г. дала схожие соотношения только для сельского населения каждого уезда. См.: *Казанский М.В.* Путеводитель. С. 143.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ За период между 1780 и 1860 гг. число селений со смешанным населением утроилось (*Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten*. S. 492).

⁶⁹ Россия // Энциклопедический словарь / Ред. К.К. Арсеньев и др. СПб.: Брокгауз—Ефрон, 1899. Т. 28. С. 83 [репринт: СПб., 1990].

⁷⁰ *Казанский М.В.* Путеводитель. С. 133; *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten*. S. 327; *Спутник по Казани* / Ред. Н.П. Загоскин. Казань, 1895. С. 33.

⁷¹ Далее по направлению к Уральским горам жили родственные народности, известные как пермяки и зыряне, которые теперь считаются этническими подгруппами единого народа коми.

⁷² Представители православного духовенства часто говорили о том, что усилия по обращению этих народов из их традиционных анимистическо-шаманистских верований в христианство были совершенно незначительны вплоть до XVIII века, хотя есть серьезные основания полагать, что это заблуждение, причиной которого было практиковавшееся в более ранний период применение понятия «татары» по отношению ко многим народам восточных окраин.

⁷³ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 219—220; Россия: Полное географическое описание. Т. 6. С. 185.

⁷⁴ *Смирнов И.Н.* Вотьяки. Казань, 1890. Гл. 1.

⁷⁵ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 1. С. 105.

⁷⁶ Там же. Ч. 2. С. 127, 130—131.

⁷⁷ Там же. Ч. 1. С. 64. Ч. 2. С. 44. Разногласия, однако, продолжали тлеть в научной среде до конца XIX в. См.: Россия: Полное географическое описание. Т. 6. С. 170.

⁷⁸ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 42, 82—100.

⁷⁹ Там же. С. 72.

⁸⁰ *Яковлев И.Я.* Воспоминания. Чебоксары, 1983. С. 96—97. Похожие замечания В.К. Магницкого по поводу отношения русских к чувашам и татарам см. в кн.: *Корбут М.К.* Василий Константинович Магницкий и его труды: 1839—1901 гг. Чебоксары, 1929. С. 11—16.

⁸¹ *Казанский М.В.* Путеводитель. С. 63. В 1900 г. в Казани действовало 66 православных храмов и 14 мечетей, в 1913 г. — соответственно 67 и 16. См.: История Казани. Кн. 1. С. 265—266.

⁸² *Анастасиев А.* О татарских духовных школах // РИШ. 1893. № 12. С. 128—129.

⁸³ Эти элементы были гораздо более надежны, чем любые психологические черты, подыскивавшиеся русскими в качестве определяющих для каких-либо национальных меньшинств империи, а также воспринимались всеми гораздо непосредственнее, чем язык или акцент.

⁸⁴ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 20. Большинство отличительных черт отнеслось исключительно к мужчинам. Столь же надежных характерных черт для татарских женщин просто не существовало. Хотя последние могли отличаться от русских женщин характерными ювелирными украшениями, их традиционная одежда была столь похожа на одежду других инородцев, что русским было нелегко выделить их в толпе. Ношение чадры было распространено лишь среди женщин, принадлежавших к мусульманской элите, а никак не среди крестьянок.

⁸⁵ *С—в В.* Из воспоминаний инородческого учителя // ПБ. 1914. № 3. С. 91—95. См. также: *Яковлев И.Я.* Воспоминания. С. 80.

⁸⁶ *Коблов Я.Д.* О татарских мусульманских праздниках. Казань, 1907. С. 37—38, 41—42.

⁸⁷ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 12. Этот этнограф, однако, утверждал, что татары часто увечили себя, чтобы избежать военной службы, а также изменнически лелеяли надежды по возрождению Казанского ханства (Там же. С. 9—10).

⁸⁸ *Тоган З.В.* Воспоминания / Пер. Г. Шафиков, А. Юлдашбаев. Уфа, 1994. Т. 1. С. 26—27, 78—80.

⁸⁹ *Махмутова А.Х.* Становление светского образования. С. 29; Аграрный вопрос и крестьянское движение в Татарии: XIX век. М., 1936. С. 354—356.

⁹⁰ Рассказывали, что, нанося удары, Скарятин кричал: «Вот вам Коран, вот вам Магомед, вот вам за непринятие шести параграфов данной инструкции, а тот, кто осмелится подать на меня жалобу, не увидит света божьего и будет расстрелян!» (ИРЛИ. Ф. 266. Оп. 5. Д. 24). См. также: *Фирсов Н.Н.* Прошлое Татарии: краткий научно-популярный исторический очерк. Казань, 1926. С. 39—42.

⁹¹ ИРЛИ. Ф. 266. Оп. 5. Д. 24. Попечитель Казанского учебного округа П.Д. Шестаков записал в своем дневнике: «Ужасно слышать про это разорение и жестокости, особенно когда знаешь, что сама же местная администрация своими неблагоразумными мерами вызвала татарские волнения». Шестаков опасался, что поведение Скарятина послужит богатой пищей для осуждения России со стороны иностранных держав, «которые будут указывать на него, как на доказательство, что и русские такие же варвары, как турки, что и от них следовало бы освободить подвластные им народы» (ГИМ. Ф. 449. Д. 108. Л. 22—23; Д. 113. Л. 113). Во всяком случае, архиепископ впоследствии защищал и оправдывал действия Скарятина. Епископ Уфимский Ниханор сетовал (после того, как полиция приняла сторону отступников) на

то, что власти в данном случае не применяли силу более масштабно (*Победоносцев К.П.* Переписка К.П. Победоносцева // Русский архив. 1915. Вып. 5. С. 72—73, 87—88).

⁹² *Коблов Я.Д.* О магометанских муллах. Казань, 1907. С. 11. По мнению Коблова, именно участие мулл в организованной Красным Крестом кампании по борьбе с голодом в 1891 г. впервые потребовало от них выстраивания хороших взаимоотношений с православным духовенством (Там же. С. 13).

⁹³ Там же. С. 11. *Загидуллин И.К.* Татарские крестьяне Казанской губернии во второй половине XIX в. (60—90-е гг.): Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1992. С. 163—174. См. также упоминания о реакции татар на перепись населения в главе 4.

⁹⁴ Риттих подсчитал, что в Казанской губернии в 1870 г. проживало около 28 тыс. давно обращенных в православие крепких татар. Около половины из них проживало в Мамалышском уезде, а большинство остальных — в Лаишевском уезде. См.: *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 7—8.

⁹⁵ *Werth P.* Subjects for Empire. P. 90—92.

⁹⁶ *Аксаков С.Т.* Собр. соч. М., 1955. Т. 2. С. 206—205.

⁹⁷ Там же. С. 171—173.

⁹⁸ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 36; *Turnerelli E.T.* Russia on the Borders of Asia: Kazan, the Ancient Capital of the Tatar Khans. London, 1854. Vol. 1. P. 234—235.

⁹⁹ *Гилязов И.* Татарские слободы. С. 44.

¹⁰⁰ *Шалапин Ф.И.* Страницы из моей жизни. Л., 1926. С. 19, 23—25, 69—72; *Аксаков С.Т.* Собр. соч. Т. 2. С. 167—168; *Turnerelli E.T.* Russia on the Borders. Vol. 2. P. 83—84. Беллетризованное описание подобных боев, опубликованное в 1876 г., указывает на то, что их организовывали и оплачивали русские и татарские купцы. Некоторые бойцы даже получали жалованье; согласно одному рассказу, татарская сторона однажды специально привезла бойца из Астрахани для участия в бою во время рождественских торжеств. См.: *Фелонов П.И.* Крещенский бой на Кабане // Первый шаг: Литературный сборник. Казань, 1876. С. 201—226.

¹⁰¹ РГО. Ф. 14. Оп. 1. Д. 64. Л. 1 об.

¹⁰² *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay C.* Les Mouvements nationaux. P. 46—49.

¹⁰³ *Turnerelli E.T.* Russia on the Borders. Vol. 2. P. 83.

¹⁰⁴ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 17.

¹⁰⁵ *Потанин Г.Н.* Путевые заметки от Новочеркасска до Казани // Первый шаг. С. 334.

¹⁰⁶ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 17—18, 20.

¹⁰⁷ Там же. С. 19.

¹⁰⁸ *Zenkovsky S.* A Century of Tatar Revival // American Slavic and East European Review. 1953. Vol. 12. No. 3. P. 303—319; История Казани. Кн. 1. С. 254—256.

¹⁰⁹ *Häfner L.* Stadtdumawahlen und soziale Eliten in Kazan 1870 bis 1913 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1996. Vol. 44. S. 222—224, 237—239. На пике этого процесса, в 1901 г., в выборах принимало участие 80% татар, имевших право голоса; в результате гораздо более пассивного участия русского населения 66% фактических избирателей составляли именно татары.

¹¹⁰ Траубенберг П. Казанская татарская учительская школа. Казань, 1890. С. 11.

¹¹¹ Bakhmeteff Archive, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University Library. Leopold Haimson Papers. Box 34. Folder 1. P. 11 (интервью № 1 от 12 апреля 1961 г.); Folder 13. P. 9 (интервью № 13 от 12 февраля 1963 г.). Цит. также в книге: *The Making of Three Russian Revolutions: Voices from the Menshevik Past* / Ed. L.H. Haimson. Cambridge, Paris, 1987. P. 299, 389, 426, 435.

¹¹² Тоган З.В. Воспоминания. Т. 1. С. 94.

¹¹³ Там же. С. 92.

¹¹⁴ Там же. С. 98.

¹¹⁵ О терпимости и избегании см.: *Zeldin T. An Intimate History of Humanity*. New York, 1994. P. 256—272.

Глава 2. Н.И. Ильминский и возрождение русских православных миссий

¹ Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за 25 лет его существования, 1861—1892 гг. Казань, 1892. С. 36.

² Там же. С. 36—37.

³ Первое подробное изложение системы Ильминского на английском языке см. в работе: *Kreindler I.T. Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System*. Ph.D. diss. Columbia University, 1969. Основные исследования данной темы на русском языке: *Витевский В.Н.* Н.И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Казань, 1892; *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском: К 25-летию Братства св. Гурия. Казань, 1892; *Рождествен А.С.* Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань, 1900; *Афанасьев П.О.* Н.И. Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // ЖМНП. 1914 (Вып. 7) — 1915 (Вып. 2).

⁴ *Можаровский А.А.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 годы. М., 1880. С. 109—114.

⁵ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии за первый (дорפורмисный) период ее существования (1841—1870 годы). Казань, 1892. Т. 1. С. 1—5.

⁶ Там же. Т. 1. С. 5, 23.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. Т. 2. С. 5—7.

⁹ *Корбут М.К.* Казанский государственный университет за 125 лет, 1804/05 — 1929/30. Казань, 1930. С. 127—128. Казем-Бек был дагестанцем, которого еще в юности обратили в протестантизм шотландские миссионеры. См.: *Мазитова Н.А.* Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете. Казань, 1972. Гл. 3. Работа кафедры восточных языков Казанского университета рассматривается далее в главе 5.

¹⁰ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 328.

¹¹ О Бобровникове см.: Там же. С. 329—345. Самое замечательное в его происхождении было то, что его мать по национальности была «едва ли не природная бурятка». Сам Алексей Александрович вырос в Иркутске, находясь в постоянном и тесном общении с местными инородцами, и с детства говорил на бурятском и монгольском языках. К моменту выпуска из Казанской духовной академии Бобровников уже активно работал над составлением грамматики калмыцкого языка.

¹² *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 7—9, 328—335.

¹³ Там же. С. 329; Т. 1. С. 336—337.

¹⁴ Там же. Т. 2. С. 345.

¹⁵ См.: *Collins D.N.* Colonialism and Siberian Development: A Case-Study of the Orthodox Mission to the Altay, 1830—1913 // *The Development of Siberia: People and Resources* / Eds. A. Wood, R.A. French. London, 1989. P. 50—71.

¹⁶ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 345—348, 353—355. Переводческий комитет переехал в столицу в 1850 г., когда Казем-Бек был переведен в Петербургский университет, а епископ Григорий (Постников) отправился на работу в Синод. Ильминский взял в Казанской академии годичный отпуск, чтобы остаться на работе в Петербурге.

¹⁷ Там же. Т. 2. С. 349—351.

¹⁸ С точки зрения Зеленецкого, экспедиция 1848 г. впервые установила различия между старокрещеными и новокрещеными татарами. См.: *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности некоторых казанских архипастырей // ПБ. 1901. № 2. С. 162. См. также: *Ильминский Н.И.* Извлечение из проекта 1849 г. О татарской миссии // *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 323—337.

¹⁹ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 352—353.

²⁰ *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности... // ПБ. 1901. № 2. С. 192—201.

²¹ Специальные миссионерские отделения по подготовке к борьбе со старообрядчеством были учреждены при всех четырех духовных академиях как раз в то время.

²² *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 10—11.

²³ Цит. по: *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 96.

²⁴ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 356—360. См. отчеты Ильминского о поездке в кн.: *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 338—386.

²⁵ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 346, 353. О ранних этапах карьеры Саблукова см.: [*Малов Е.А.*] Некролог [Г.С. Саблукова] // ПС. 1880. Вып. 3. С. 288—298; *Валеев Р.М.* Саратовский период научно-педагогической деятельности Гордия Семеновича Саблукова // *Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 г.)* / Ред. Н.А. Халфин. М., 1984. С. 218—233.

²⁶ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 403—405; *Он же.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 100.

²⁷ Знаменский П. В. История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 374.

²⁸ Остроумов Н. Р. Воспоминания о миссионерском противомусульманском отделении при Казанской Духовной Академии // ПС. 1892. Вып. 1. Отд. 2. С. 140—141.

²⁹ Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 97—98. В то время архиепископ Григорий все еще пытался воодушевить местных священнослужителей и подготовить обычное приходское духовенство к активному участию в миссионерской деятельности. Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности... // ПБ 1901. № 2. С. 196—200.

³⁰ Знаменский П. В. История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 364—371, 374—375; Зеленецкий В. Очерки миссионерской деятельности... // ПБ. 1901. № 2. С. 192—193.

³¹ По свидетельству Остроумова, учившегося в академии с 1866 по 1870 г., выбор в качестве поля будущего служения именно миссионерской деятельности для большинства студентов был случайным. Он иронически вспоминал, что сам выбрал противомусульманское отделение, поскольку услышал, что изучать старообрядчество и способы противодействия ему гораздо сложнее. См.: Остроумов Н. Р. Воспоминания о миссионерском... С. 132.

³² Знаменский П. В. История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 375.

³³ Жалованье преподавателей семинарии было гораздо выше, чем у приходских священников, включая и проповедников-миссионеров. Кроме того, выпускники при выборе мест служения сильно зависели от начальства академии и епархии; поэтому места, которые требовали приложения знаний и усилий выпускников-миссионеров, зачастую занимались священнослужителями лишь с общей подготовкой даже в тех случаях, когда в Казани налицо имелись готовые приступить к работе выпускники противомусульманского отделения. См.: Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 190—191, 269.

³⁴ Остроумов Н. Р. Воспоминания о миссионерском... С. 140.

³⁵ Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 108—109; Он же. История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 413—414. См. также: Seton-Watson H. The Russian Empire, 1801—1917. Oxford, 1967. P. 168.

³⁶ Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 104.

³⁷ Ильминский Н. И.: «Опровержение исламизма, как необходимое условие к твердому принятию татарами христианской веры, всего полезнее может начаться разубеждением их в пророческом достоинстве Магомста», цит. по: Знаменский П. В. На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 401.

³⁸ Там же. С. 106—107.

³⁹ Знаменский П. В. История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 417—429. Знаменский указывает, что уже в 1866 г. эти старые переводы были полезны в обращении с целью препятствовать росту отступничества. И снова ни татарские крестьяне никак не могли понять их, ни приходское духовенство не могло их использовать по причинам незнания арабского алфавита. Объяснения Ильминским сути этой проблемы в докладе Синоду в 1866 г. см.: Там же. С. 471—472.

⁴⁰ Позже Министерство народного просвещения разработало особый план по обучению татар-мусульман, действуя совершенно обособленно от проекта Ильминского (см. главу 4).

⁴¹ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 410—411, 429.

⁴² Там же. С. 412—413.

⁴³ Там же. С. 405.

⁴⁴ Там же. С. 414—415.

⁴⁵ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 124—125.

⁴⁶ Там же. С. 124—128; *Он же.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 415—418. В главе 3 нашего исследования рассматриваются те основания, которые Саблуков заложил при формировании полемических противомусульманских миссий.

⁴⁷ Цит. по: *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 431.

⁴⁸ Там же. С. 425—426.

⁴⁹ Там же. С. 429—432.

⁵⁰ *Остроумов Н.Р.* Воспоминания о миссионерском... С. 135, 138.

⁵¹ Цит. по: *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 434.

⁵² БЛКУ. Ф. 7. Д. 14 (Дневник Е.А. Малова). Л. 1.

⁵³ *Ильминский Н.И.* Дневник старокрещеного татарина: Предисловие // Казанская центральная крещено-татарская школа: Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 128 (далее — КЦКТШ).

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ *Ильминский Н.И.* Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // КЦКТШ. С. 222.

⁵⁶ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 257. См. также: *Он же.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 458; *Остроумов Н.Р.* Воспоминания о миссионерском... С. 133.

⁵⁷ Там же. С. 136—137.

⁵⁸ За период 1854—1858 гг. лишь 15 из 21 студента противомусульманского отделения получили удовлетворительные оценки на выпускных экзаменах. В 1858—1864 гг. соответствующее соотношение студентов составило лишь 3 из 43, причем 37 студентов не выказали вообще никаких успехов. Напротив, противораскольническое отделение с удовлетворительными оценками закончили 105 студентов по итогам указанного десятилетия. См.: *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 438—439.

⁵⁹ Там же. С. 15—16, 438—440, 443.

⁶⁰ Там же. С. 441.

⁶¹ Там же. С. 441—442.

⁶² Там же. С. 444—445.

⁶³ *Остроумов Н.Р.* Воспоминания о миссионерском... С. 134—135.

⁶⁴ Там же. С. 133, 139.

⁶⁵ Об истоках, причинах и ходе отступнического движения в 1865—1866 гг. см.: *Werth P. Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825—1881. Ph.D. diss. University of Michigan, 1996. P. 389—451.*

⁶⁶ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 445—449. Малов предполагал, что деньги на содержание новых миссионеров добывались путем сдачи в аренду недвижимости, принадлежавшей епархии. Епископ Иннокентий, заявляя, что эти деньги принадлежали ему лично, отводил обвинения в недостаточной щедрости, прибегая к помощи Священного Писания, указывая, что сам апостол Павел якобы отказывался от вознаграждения за свою миссионерскую деятельность.

⁶⁷ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14 (Дневник Е. А. Малова). Л. 5 об.

⁶⁸ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 447.

⁶⁹ *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности... // ПБ. 1901. № 2. С. 333—334. Епископ Антоний открыто предпочитал кандидатов из инородцев со знанием местных языков и без семинарской подготовки русским выпускникам семинарии, не владевшим нужными языками (Там же. С. 283).

⁷⁰ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14 (Дневник Е. А. Малова). Л. 4 об.

⁷¹ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 470—471.

⁷² Духовенство из инородцев в Казанской епархии // ИКЕ. 1878. С. 305—309; *Бобровников Н. А.* Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // ПС. 1905. Вып. 5. С. 177—181; *Чичерина С. В.* У приволжских инородцев. СПб., 1905. С. 331. Дополнительные данные см. в работе: *Бобровников Н. А.* Инородческое население Казанской губернии. Казань, 1899. Т. 1: Татары, вотяки, мордва. Второй том этой работы так и не вышел в свет.

⁷³ См.: *Машанов М. А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 123; *Никольский Н. В.* Отрывки из писем Н. В. Никольского // *Чичерина С. В.* У приволжских инородцев. Прил. 22. С. 180. Епископ Антоний издал предписание духовенству проводить не только литургии, но и службы целиком, включая проповеди и пение псалмов, на местных диалектах с целью привлечь прихожан к регулярному посещению церкви. См.: *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности... // ПБ. 1901. № 2. С. 283—285.

⁷⁴ Там же. С. 243—250; *Smolitsch I. Geschichte der russischen Kirche / Ed. G. L. Freeze. Berlin, 1990. Vol. 2. S. 106—109.*

⁷⁵ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 449—451; *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности... // ПБ. 1901. № 2. С. 335—336.

⁷⁶ Там же. С. 336—337.

⁷⁷ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 451—454.

⁷⁸ *Знаменский П. В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 268—269; *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности... // ПБ. 1901. № 2. С. 338—339; № 3. С. 19—20. Перед тем как послать эти предложения в Синод, епископ присовокупил к ним свое альтернативное предложение, состоявшее в радикальном пересмотре программы обучения в академии. Позже академия представила всеобъемлющие данные о деятельности преподава-

тельского состава, студентов, выпускников всех отделений, а также предложения по реорганизации миссионерских исследований и соответствующей подготовки в новое единое отделение, которое бы включало группы по изучению ислама и буддизма.

⁷⁹ Цит. по: *Знаменский П. В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 270.

⁸⁰ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 83. По мнению Малова, миссионеры были уверены, что многие чиновники в Петербурге, возможно включая даже министра Толстого, желали как можно более дистанцироваться от всех миссионерских усилий церкви среди инородцев (Там же. Л. 27—27 об.).

⁸¹ Там же. Л. 119, 83—84 об. См. также: *Знаменский П. В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 272—273. Знаменский ошибочно предполагал, что неожиданный переход Малова на другую кафедру указывал на его стремление оставить миссионерские исследования как дело безнадёжное. Дневник Малова четко указывает, что на самом деле он, напротив, намереваясь продолжить собственные исследования на этом поприще, и принял решение о переходе только после того, как удостоверился, что на противомусульманском отделении его сменит достойный преемник.

⁸² *Знаменский П. В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 257—259.

⁸³ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14 (Дневник Е. А. Малова). Л. 146 об. В своем отказе удовлетворить пожелание епископа Антония об усилении преподавания местных ипородческих языков в Казанской духовной семинарии с 1871 г. комитет также опирался на недавнюю жалобу одного из инспекторов на то, что преподавание татарского языка там отвлекало студентов от изучения классических языков (хотя оно было абсолютно добровольным и велось в свободное от основных занятий время). Запшта классических предметов и соответствующих учебных программ от любых посягательств являлась основным приоритетом министра народного просвещения Д. А. Толстого. См.: *Sinet A.* *The Classroom and the Chancellery: State Educational Reform in Russia under count Dmitrii Tolstoi.* Cambridge, Mass., 1973. P. 131—132, 144—147, 150—151. Малов вопрошал в своем дневнике: «А для кого будут *все семинаристы* готовиться, употребляя больше 20 уроков на латинский язык. Ужели Казанская епархия наполнена латинскими-схизматиками, папистами?» (БЛКУ. Ф. 7. Д. 14 (Дневник Е. А. Малова). Л. 146 об.). Синод также принял решение прескратить подготовку миссионеров на факультете восточных языков Петербургского университета на основании возражений начальства Казанской духовной академии, сводившихся к тому, что план, разработанный профессором Казем-Беском (координатором переводческих проектов, полностью заброшенных в середине 50-х гг. XIX в.), слишком сильно зависит от литературных языков и русского преподавательского состава. См.: *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 456—458.

⁸⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 162. Д. 1417. Л. 13—22. Определения Святейшего Синода // ИКЕ. 1883. С. 132—135. На самом деле синодский указ 1830 г. о миссионерах уже разрешил использование первоначальных литургических текстов в Поволжье, а епископ Антоний в 1868 г. подкрепил это разрешение своим предписанием. См.: *Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности... // ИБ. 1901. № 2. С. 282.

⁸⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 162. Д. 1417. Л. 4 об.

⁸⁶ *Ильминский Н.И.* Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 335.

⁸⁷ См. следующие дела из фонда Синода, хранящиеся в РГИА: Ф. 796. Оп. 179. Д. 701; Оп. 177. Д. 320; Оп. 170. Д. 421. *Терновский С.А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования, 1870—1892. Казань, 1892. С. 253—255, 340—342.

⁸⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 569; Оп. 181. Д. 445; Оп. 182. Д. 444. Л. 3 об., 8.

⁸⁹ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 274.

⁹⁰ Дневник Шестакова цитируется по запискам Н.Н. Фирсова, см.: ГИМ. Ф. 449. Д. 112. Л. 24.

⁹¹ *Яковлев И.Я.* Воспоминания. 2-е изд. Чебоксары, 1983. С. 101.

⁹² РГБ. Ф. 424. Картон 2. Д. 38. Л. 33. По мнению биографа Победоносцева Роберта Бирнса, в то время считалось, что Ильминский также являлся противником строительства в России железных дорог, видя в них вредное западное нововведение: *Byrnes R. Pobedonostsev: His Life and Thought.* Bloomington, 1968. P. 352.

⁹³ *Харламович К.В.* О христианском просвещении инородцев: переписка архиепископа Вениамина Иркутского с Н.И. Ильминским // ПС. 1905. Вып. 7/8. Прил. С. 13 (курсив оригинала). Хотя Вениамин откровенно восхищался тем особым отношением к детскому образованию и воспитанию, которое демонстрировал Ильминский, в своем письме он выражал сомнения в мудрости решения об использовании школ в качестве основного миссионерского инструмента, поскольку это вело к избирательному отношению к новообращенным в зависимости от степени развития их интеллектуальных способностей, каковой метод Вениамин считал аморальным. Он говорил Ильминскому: «Мы крестим возрастных, неграмотных и часто очень тупых». Очевидно, Вениамин не понимал, что школы Ильминского были открыты только для уже крещеных инородцев, так что проблема продолжала оставаться дискуссионной. Однако данный вопрос демонстрирует незнакомство сибирских миссионеров с той идеей, что «миссионерская» деятельность может практиковаться исключительно среди уже крещеных инородцев. См. также: *Вениамин (архиепископ Иркутский и Нерчинский).* Жизненные вопросы православной миссии в Сибири. СПб., 1885.

⁹⁴ *Харламович К.В.* О христианском просвещении. С. 31, 13—14 (курсив оригинала).

⁹⁵ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14 (Дневник Е.А. Малова). Л. 154 об. — 161.

⁹⁶ Цит. по: *Малов Е.А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань, 1892. С. 352.

⁹⁷ Духовенство из инородцев в Казанской епархии. С. 309.

⁹⁸ Например, см.: КЦКТШ. С. 116, 125.

⁹⁹ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 156—156 об.

¹⁰⁰ Дневник Шестакова цитируется по запискам Н.Н. Фирсова, см.: ГИМ. Ф. 449. Д. 112. Л. 24—25.

¹⁰¹ Об искусственном удержании коренных народов колониальных районов в неразвитом состоянии (*infantilization*) см.: *Thomas N. Colonialisms Culture: Anthropology, Travel, and Government.* Princeton, 1994. P. 132.

¹⁰² Яковлев И.Я. Воспоминания. С. 107. Позже Ильминский устроил одного из своих приемных детей (Николая Алексеевича Бобровникова) учителем в Казанскую учительскую семинарию, где тот в конечном итоге стал его преемником на посту директора (см. главы 4 и 7). Другая его приемная дочь, Екатерина Алексеевна, вышла замуж за протеже Ильминского — чувашского учителя Ивана Яковлева. См.: Там же. С. 102.

¹⁰³ Там же. С. 103.

¹⁰⁴ Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983. P. 69, 82. [пер.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. В.Г. Николаева. М., 2001. С. 93, 108]. На самом деле Андерсон использует термин «русификация» (именно в кавычках) для обозначения культурной гомогенизации по образцу какой бы то ни было, а не только русской, преобладающей национальности (Ibid. P. 106, 137 [пер.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. С. 134, 168]).

¹⁰⁵ Kreindler I.T. A Neglected Source of Lenin's Nationality Policy // SR. 1977. Vol. 36 (March). P. 86—100; Stezkine Y. The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // SR. 1994. Vol. 53. P. 414—452 [пер.: Слезкин Ю. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период. Самара, 2001]. См. также: Blank S. The Origins of Soviet Language Policy, 1917—1921 // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. P. 72.

¹⁰⁶ Данный стереотип был уже поколеблен некоторыми специализированными исследованиями данной темы. См., например: Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. Munich, 1992 [пер.: Каннелер А. Россия — многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 2000].

¹⁰⁷ Харлампович К.В. О христианском просвещении. С. 27.

¹⁰⁸ Один из ближайших последователей Ильминского утверждал, несду-мысленно выражая гордость этим фактом, что одним из важнейших последствий применения методов Ильминского стали многочисленные смешанные браки. См.: Воскресенский А.А. Предисловие: Система И.Н. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // О системе просвещения инородцев и о казанской центральной крещено-татарской школе. Казань, 1913. С. XXIII.

¹⁰⁹ Kreindler I.T. Educational Policies. P. 97—98.

¹¹⁰ Ильминский Н.И. Письма к К.П. Победоносцеву. С. 398—399.

¹¹¹ См., например: Победоносцев К.П. Письма к Александру III. М., 1926. Т. 2. С. 81.

¹¹² Кто-то может также утверждать, что харизма Ильминского и его связи в высших политических кругах были сами по себе весьма значительными факторами. Иван Яковлев докладывал после своей поездки в Петербург в 1876 г., что некоторые ученые и чиновники неодобрительно отзывались об использовании местных языков в процессе школьного обучения инородцев, опасаясь, что это противоречит «русским интересам», однако, как только разговор за-

ходил о работе Ильминского, они сразу же переходили на откровенно льстивый тон (Яковлев И.Я. Письма. Чебоксары, 1985. С. 61).

¹¹³ См.: Werth P. Subjects for Empire. P. 106—113.

¹¹⁴ Ильминский Н.И. Письма. К.П. Победоносцеву. С. 56—57, 136, 246—247. Хотя полный текст Библии был переведен на современный русский язык в XIX в., данная проблема оставалась политически дискуссионной на всем протяжении существования императорской власти в России (даже несмотря на то, что язык перевода был в достаточной мере литературен по форм). Православная церковь до Февральской революции 1917 г. обсуждала возможность использования современного русского языка в богослужении. См.: Batalden S.K. The Politics of Modern Russian Biblical Translation // Bible Translation and the Spread of the Church / Ed. Ph.C. Stine. Leiden, 1990. P. 68—80.

¹¹⁵ Ильминский Н.И. Письма к К.П. Победоносцеву. Соответствующие дела из фонда Синода включают: РГИА. Ф. 796. Оп. 172. Д. 778; Оп. 171. Д. 866.

¹¹⁶ Филимонов Д. К характеристике системы Ильминского // Чичрина С.В. У приволжских инородцев. Прил. 12. С. 90.

¹¹⁷ См.: Ильминский Н.И. Письма к К.П. Победоносцеву. С. 92—93, 179—180, 336.

¹¹⁸ Freeze G.L. The *Soslovie* (Estate) Paradigm and Russian Social History // АНР. 1986. Vol. 91 (February), особенно p. 25—36 [пер.: Фриз Г.Л. Сословная парадигма и социальная история России // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Императорский период. Самара, 2000. С. 121—162].

¹¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 569.

¹²⁰ Там же. Оп. 182. Д. 444. Л. 3 об., 8.

¹²¹ Ильминский Н.И. Письма к К.П. Победоносцеву. С. 336—337.

¹²² РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 444. Л. 2 об. — 6 об.; Яковлев И.Я. Письма. С. 311.

Глава 3. Противостояние исламу

¹ Знаменский П.В. История Казанской духовной академии за первый (до реформенный) период ее существования. Казань, 1892. Т. 2. С. 418—419; [Малов Е.А.] Некролог [Г.С. Саблукова] // ПС. 1880. Вып. 3. С. 298.

² Я[пей] Б[абай] [Е.А. Малов]. Миссионерские книги // ПС. 1876. Вып. 12. С. 368—369 (Рецензия на кн.: Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. 7. Казань, 1875); [Он же]. О переводе Корана Гордия Саблукова // ПС. 1878. Вып. 3. С. 343.

³ Там же. С. 337.

⁴ Там же. С. 346—352.

⁵ Полный перевод Корана на русский язык, сделанный Саблуковым, можно по-прежнему считать самым новым из полных русских переводов этого священного текста. Двухязычное издание Корана было повторно отпечатано в 1991 г. для нужд казанских татар, стремившихся заново приобщиться к исламу после долгих лет советских репрессий.

⁶ Знаменский П.В. История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 420—424; [Малов Е.А.] Некролог [Г.С. Саблукова]. С. 306—307, 322, 326.

⁷ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 409. О неопубликованном исследовании Саблукова см.: История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997. С. 36—38.

⁸ *Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 434.

⁹ *Малов Е.А.* О татарских мечетях в России. Казань, 1868; *Он же.* О ново-крещенской конторе: Речь. Казань, 1878.

¹⁰ В 1872—1883 гг. журнал выходил тиражом всего в несколько сотен экземпляров (максимум составил 600 экз.) и не приносил практически никакой прибыли. Бесплатные экземпляры журнала рассылались в библиотеки религиозных учреждений и учебных заведений, а также в специальные школы и приходы для крещен. См.: *Терновский С.А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования, 1870—1892. Казань, 1892. С. 49—52; см. также архивное дело по данному журналу в фонде Синода: РГИА. Ф. 799. Оп. 4. Д. 1511. Л. 5—5 об.

¹¹ Основные работы Н.П. Остроумова: «Сарты: Этнографические материалы (общий очерк)» (3-е изд. Ташкент, 1908); «Аравия и Коран: происхождение и характер ислама» (Казань, 1899); «Коран и прогресс» (Ташкент, 1901); пятитомник «Исламоведение», состоявший из следующих работ: «Аравия — колыбель Ислама» (Ташкент, 1910), «Коран» (Ташкент, 1910), «Догматы Корана» (Ташкент, 1912), «Шариат» (Ташкент, 1912), «Введение в курс исламоведения» (Ташкент, 1914). Более подробно о деятельности Остроумова в Средней Азии см. в кн.: *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998. Особенно р. 87—89, 202.

¹² *Машанов М.А.* Религиозно-нравственное состояние крещеных татар. Казань, 1875. С. 61.

¹³ *Машанов М.А.* Мухаммеданский брак // Миссионерский противомусульманский сборник (далее — МПМС). Т. 10 (отдельное издание: Казань, 1876); *Он же.* Очерк религиозного быта арабов-язычников в эпоху Мухаммеда // МПМС. Т. 17. (Отдельное издание: Казань, 1885).

¹⁴ История отечественного востоковедения с середины XIX века. С. 40—41. Официальный отчет о магистерской диссертации Машанова см. в архивном деле: РГИА. Ф. 796. Оп. 166. Д. 596.

¹⁵ В 1871—1881 гг. на отделение ежегодно поступало в среднем от 3 до 5 новых студентов из курса в 25—35 человек, тогда как ранее оно подготавливало в среднем трех *выпускников* в год. В 1870—1884 гг. из 44 вновь поступивших студентов, выразивших заинтересованность в антиисламской подготовке, 14 в итоге написали кандидатские диссертации по миссионерской тематике, включая исламскую (с разной степенью проработанности), и 11 впоследствии даже нашли работу (на разные сроки), которую можно было считать миссионерской. См.: *Терновский С.А.* Историческая записка о состоянии... С. 203—204, 468—587.

¹⁶ Там же. С. 29.

¹⁷ Там же. С. 252—253. По новому уставу число мест для вновь поступающих студентов на противомусульманские и противобуддистские курсы было сокращено, причем набор на миссионерское отделение был наименьшим из

грех. Однако новый устав поощрял гораздо большее число студентов *продолжать* противомусульманское обучение и исследования. Из 31 вновь поступившего студента, выразившего интерес к Татарскому миссионерскому отделению, в 1882—1892 гг. 26 человек в итоге защитили кандидатские диссертации, касавшиеся исламской тематики. Однако мало кто из них смог использовать полученные знания и навыки в дальнейшей деятельности. См.: Там же. С. 318, 326—327, 587—638. См. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 421.

¹⁸ РГИА. Ф. 799. Оп. 13. Д. 803. Л. 1—9. Миссионерская специальность, направленная против старообрядцев, была добавлена к первоначально предложенным четырем позициям по инициативе профессора Иванаовского из Казанской академии, одного из ведущих ученых России в этой области. Архивное дело из фонда Синода также содержит отчет чиновника МВД, который в результате обследования состояния сельского хозяйства Казанской губернии определенно установил, что самыми бедными крестьянскими общинами здесь являлись именно общины татар-мусульман. Более того, он сделал вывод, что бедность татар вызвана не чем иным, как именно исламом, который якобы поощряет полигамию, роскошь и другие пороки. Этот отчет, возможно, повлиял на решение Синода (Там же. Л. 10—17). О приписывании бедственного положения татар именно исламу см. также: *Фирсов Н. Н.* Прошлое Татарии: краткий научно-популярный исторический очерк. Казань, 1926. С. 34—35.

¹⁹ РГИА. Оп. 179. Д. 701. Л. 30—31.

²⁰ *Терновский С. А.* Историческая записка о состоянии... С. 253—255; РГИА. Ф. 796. Оп. 170. Д. 421. Л. 5—33. Студенты двухгодичного курса миссионерского отделения изучали языки вместе со студентами-миссионерами, улившимися по традиционной программе (четырёхгодичного курса). Студентам-миссионерам двухгодичного курса обучения эгнотграфия, филология и история преподавались отдельно.

²¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 320. Л. 14 об.; *Терновский С. А.* Историческая записка о состоянии... С. 340—342.

²² РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 320. Л. 15. В 1896 г. учебная программа курсов подверглась изменениям с введением более основательного изучения православного богословия и усилением значения курсов для практической миссионерской деятельности, не говоря уже о том, что для привлечения новых студентов Синод выделил 23 дополнительные стипендии (Там же. Л. 5—33).

²³ *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Т. 2. С. 455.

²⁴ *Daniel N.* Islam and the West: The Making of an Image. Oxford, 1993. P. 35, 297, 306; *Southern R. W.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass., 1962. P. 5—6.

²⁵ *Ibid.* P. 167—275, 24, 35, 60—61, 13, 118, 289—290.

²⁶ *Ibid.* P. 66, 77, 99, 141—143, 146, 254, 275, 287, 291, 294, 319—320.

²⁷ *Ibid.* P. 318—328. Саутерн датирует начало этих изменений XV в., утверждая, что сторонников нового подхода вдохновляла именно наука эпохи Возрождения (*Southern R. W.* Western Views. P. 88—92).

²⁸ *Daniel N.* Islam, Europe and Empire. Edinburgh, 1966. P. 32—33, 255, 262—263; *Metcalf B. D.* Islamic Revival in British India: Deoband, 1860—1900. Princeton, 1982; *Powell A. A.* Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India. London, 1993.

²⁹ Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006.

³⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 166. Д. 550. Л. 1 об. — 2.

³¹ Я[ней] Б[абай] [Е.А. Малов]. Миссионерские книги. С. 368, 370.

³² См.: *Batunsky M. Russian Clerical Islamic Studies in the Late 19th and Early 20th Centuries // CAS. 1994. No. 13. P. 214.*

³³ *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс. Ташкент, 1901. С. 230; *Коблов Я.Д.* Граф Л.Н. Толстой и мусульмане. Казань, 1904. С. 34.

³⁴ *А.В. [Волков А.] Библиографическая заметка // ПС. 1884. Вып. 12. С. 300—322 (рецензия на кн.: Renan E. L'Islamisme et la Science: Conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883. Paris, 1883 [и ответ Ренану Атауллы Байazitова]).*

³⁵ *Коблов Я.Д.* Граф Л.Н. Толстой. С. 35—36. Цель книги Коблова состояла в том, чтобы опровергнуть распространенные среди некоторых казанских татар утверждения, что Толстой всерьез склонялся к принятию ислама в результате переписки с ними, последовавшей после его осуждения и отлучения от православной церкви.

³⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 500. Л. 5.

³⁷ *Малов Е.А.* Об Адаме по учению Библии и по Корану. Казань, 1885; *Он же.* Моисеево законодательство по учению Библии и по учению Корана. Казань, 1890; *Он же.* Мухаммеданский букварь: Миссионерский критический очерк. Казань, 1894; *Он же.* Мухаммеданское учение о кончине мира. Казань, 1897.

³⁸ Письма Е.А. Малова к В.Р. Розену см. в: АРАН (СПб.). Ф. 777. Оп. 2. Д. 260; *Бартольд В.В.* Барон В.Р. Розен и русский провинциальный ориентализм // Сочинения. М., 1977. Т. 9. С. 589—595.

³⁹ *Розен В.Р.* [Рецензия] // ЗВОРАО. 1887. Т. 1. С. 39—41 (рецензия на кн.: *Малов Е.А.* Об Адаме по учению Библии и по Корану).

⁴⁰ АРАН (СПб.). Ф. 777. Оп. 2. Д. 18. Л. 44—45; Ф. 68. Оп. 1. Д. 74. Л. 3 об.

⁴¹ *В. [Артальд.]* [Рецензия] // ЗВОРАО. 1910. Т. 20. С. 81 (рецензия на кн.: *Остроумов Н.П.* Исламоведение. Ташкент, 1910. Т. 1: Аравия — колыбель ислама).

⁴² АРАН (СПб.). Ф. 68. Оп. 1. Д. 239. Л. 32. Марк Батунски утверждает, что европейские ученые начала XX в., такие как Карл Хейнрих Бекер (Becker), Игнац Голдциер (Goldziher) и Христиаан Сноук Хургронье (Hurgroñje), представили не столь уж антиисторичный или цельно-культурный портрет мусульманского мира, чем их предшественники церковники. Он утверждает, что статья Бекера 1910 г. «Ислам как проблема» явилась вехой на пути к более просвещенному «открытому» анализу, см.: *Batunsky M. Russian Clerical Islamic Studies. P. 224—225; Idem. Carl Heinrich Becker: From Old to Modern Islamology // International Journal of Middle East Studies. 1981. Vol. 13. P. 287—310.* Подробнее об этом различии см.: *Lapidus I. Islam and the Historical Experience of Muslim Peoples // Islamic Studies: A Tradition and Its Problems / Ed. M. Kerr. Malibu, Calif., 1980. P. 89—101; Waardenburg J. Islamic Studies and the History of Religions // Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam / Ed. J. Waardenburg. Bern, 1995. P. 413—451, особенно p. 439—451.*

Зеки Велиди (Тоған) вслюминал, что он, учась в Казани в начале 1900-х гг., также считал, что некоторые востоковеды были гораздо «либеральнее» большинства своих коллег-ученых. Такие ученые (в числе которых назывались

Теодор Драпер (Draper), Мартин Хартманн (Hartmann), Арминиус Вамбери (Vambergy) и российские ученые — В.Р. Розен, Г.Е. Грум-Гржимайло и В.В. Бартольд) имели четкое представление о социальных и экономических условиях исторического процесса и объясняли сравнительную «отсталость» исламского мира, ссылаясь не на религиозные догматы, а на исторические обстоятельства — в частности, на изменения в глобальной экономике. Среди откровенно неприятных для него ученых Тоган называет Августа Мюллера (Müller), Агафангела Крымского и русских ученых-«миссионеров». См.: *Тоган З.В. Воспоминания* / Пер. Г. Шафиков. А. Юлдашбаев. Уфа, 1994. Т. 1. С. 96—97, 126.

⁴³ Однако при этом публичные диспуты являлись давно устоявшейся традицией в качестве площадки для попыток разоблачения старообрядцев.

⁴⁴ БЛКУ. Ф. 7. Д. 9. Л. 65; Д. 16. Л. 172.

⁴⁵ Напротив, антиисламская полемика в Индии открыто инициировалась и направлялась преимущественно прессой. См.: *Metcalf B.D. Islamic Revival. Ch. 5; Powell A.A. Muslims and Missionaries.*

⁴⁶ БЛКУ. Ф. 7. Д. 7. Л. 49 об. — 50; Д. 9. Л. 43 об.

⁴⁷ Там же. Д. 17. Л. 10 об., 48.

⁴⁸ Там же. Д. 12. Л. 85; Д. 7. Л. 110 об.; Д. 9. Л. 66.

⁴⁹ Там же. Д. 11. Л. 100, 2—3; Д. 8. Л. 183 об.; Д. 11. Л. 12—14.

⁵⁰ Там же. Д. 18. Л. 7 об.

⁵¹ *Коблов Я.Д. В гостях у муллы // О просвещении приволжских инородцев: 30 номеров журнала «Сборник Братства свят. Гурия». Казань, 1910. С. 403; Вопрос о методологии полемики с мусульманством на Казанском миссионерском съезде // ПС. 1911. Вып. 6. С. 796—797.*

⁵² *Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: Сб. ст. Казань, 1892. С. 107.*

⁵³ БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 234.

⁵⁴ Там же. Д. 18. Л. 85; Д. 8. Л. 192.

⁵⁵ *Daniel N. Islam and the West. P. 202.*

⁵⁶ *Ibid. P. 285.*

⁵⁷ БЛКУ. Ф. 7. Д. 16. Л. 84.

⁵⁸ Там же. Л. 72.

⁵⁹ Там же. Д. 15. Л. 30; Д. 17. Л. 63—63 об.

⁶⁰ *Коблов Я.Д. Граф Л.Н. Толстой. С. 37—41.*

⁶¹ *Daniel N. Islam and the West. P. 63. «В действительности как ни старались мусульмане убедить всех заинтересованных лиц, что они веруют именно в то, о чем говорят, верили им с большим трудом» (Ibid. P. 291).*

⁶² БЛКУ. Ф. 7. Д. 16. Л. 84; Д. 17. Л. 63; Д. 12. Л. 70.

⁶³ *Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан. С. 340—341.*

⁶⁴ *Алексеевский П. Из воспоминаний о миссионерском приюте в Казани // ПБ. 1915. № 3. С. 132—139.*

⁶⁵ НАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 72. Л. 17—19; БЛКУ. Ф. 7. Д. 17. Л. 8 об. — 9, 24—25.

⁶⁶ Там же. Л. 23—24 об., 87—88; Д. 8. Л. 197.

⁶⁷ Там же. Л. 113—114.

⁶⁸ *Коблов Я.Д. В гостях у муллы. С. 462.*

⁶⁹ Вопрос о методологии полемики. С. 798.

⁷⁰ Розен В.Р. [Рецензия] // ЗВОРАО. 1887. Т. 1. С. 39—41 (рецензия на кн.: Малов Е.А. Об Адаме по учению Библии и по Корану).

⁷¹ Розен В.Р. [Рецензия] // ЗВОРАО. 1894. Т. 8. С. 362—363 (рецензия на кн.: Малов Е.А. О таинственной книге Гиллион. Казань, 1893).

⁷² БЛКУ. Ф. 7. Д. 11. Л. 34.

⁷³ См.: Geraci R.P. Going Abroad or Going to Russia?: Orthodox Missionaries in the Kazakh Steppe, 1881—1917 // Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / Eds. R.P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca, 2001.

⁷⁴ См. библиографию, составленную Маловым для миссионерского съезда 1910 г., в кн.: Серафим (иеромонах). Первый в России по внешней миссии Казанский миссионерский съезд, 11—26 июня 1910 г. Н. Новгород, 1912. Т. 3. С. 131—142; Иванов М. Литература по мусульманству // ПБ. 1914. № 4. С. 309—317.

⁷⁵ Рудинский В. Встреча и разговор крещенного татарского мальчика, воспитанника Казанской крещено-татарской школы с мухаммеданином // ИКЕ. 1877. С. 173—177.

⁷⁶ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан. С. 338—339.

⁷⁷ Однако в одной деревне татарские женщины говорили ему, что им больше нравилось слушать именно его, а не их муллу; причем особенно они оценили его критические замечания относительно полигамии. См.: Там же. С. 37.

⁷⁸ Яней Бабай [Е.А. Малов]. О крещенных татарах // ИКЕ. 1891. С. 558—559.

⁷⁹ Миропольский А. Ответы на недоумения и вопросы, предложенные мухаммеданами относительно некоторых предметов христианского вероучения. 2-е изд. М., 1897.

⁸⁰ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 113, 26 об.; Д. 17. Л. 1—3, 8 об. — 10 об.; Д. 9. Л. 79 об.; Д. 17. Л. 34 об. — 35; Д. 11. Л. 109 об. (курсив оригинала).

⁸¹ Там же. Д. 16. Л. 17—29. Судья также стремился к разрешению данного дела вне зала суда, поскольку боялся, что обвинительный приговор и наказание татар спровоцируют рост «фанатизма».

⁸² Там же. Д. 11. Л. 40—44.

⁸³ Ильминский Н.И. Письма к крещеным татарам. Казань, 1898. С. 80. Подобные жесткие заявления были типичны для церковных иерархов, не имевших никаких специальных знаний по исламу. Например, на одном собрании Братства Св. Гурия епископ Антоний с прямо-таки средневековым пафосом заявлял, что необходимо бороться с исламом, «опирающимся, конечно, не на одну Порту турецкую, но на далеко крепчайшая ее врата самого ада» (Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан. С. 351).

⁸⁴ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 65—67, 113.

⁸⁵ Данилов С.П. Миссионерское собеседование христианина из старо-крещенных татар с мухаммеданином // ИКЕ. 1874. С. 479—500.

⁸⁶ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 18575. Л. 36 (курсив оригинала); Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования, 1861—1892 гг. Казань, 1892. С. 63, 233, 255—256.

⁸⁷ Худяков М.Г. Дореволюционная русская археология на службе у эксплуататорских классов. Л., 1932. С. 104—105.

⁸⁸ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 16 об., 162 об. — 163; Д. 17. Л. 87—88.

⁸⁹ Аргументация относительно муфтия была основана на том факте, что тот чиновник являлся муллой (представителем мусульманского духовенства), тогда как обер-прокурор Синода был мирянином. Но при этом яшно игнорировалось то, что муфтий, как и обер-прокурор, выбирался на служение не представителями духовенства, а назначался царем.

⁹⁰ *Ильминский Н.И.* Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего синода К.П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 62—66, 174—177, 213—215; НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 451. Л. 2. Когда один из студентов миссионерских курсов не смог найти ни одной татарской книжной лавки, в которой бы продавался Коран, Малов иронически заметил, что одним из главных издателей Корана в Казани является университетское издательство (БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 49—50).

⁹¹ *Ильминский Н.И.* Письма к... К.П. Победоносцеву. С. 215.

⁹² Подобная напряженность существовала между подходами государства и церкви к исламу в Британской Индии и Африке в XIX в. См.: *Daniel N. Islam, Europe and Empire*. Ch. 10—11.

⁹³ Например, см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 659. Л. 1—3 об.; Д. 800. Л. 39—39 об.

⁹⁴ См., например: Там же. Д. 659. Л. 10.

⁹⁵ Н.И. Ильминский — Д.А. Толстому // О просвещении приволжских инородцев. С. 24—32. При наказании воров-отступников в период 1865—1866 гг. большинство местных чиновников предпочитало использовать старые проверенные методы МВД по их преследованию, хотя Комитет министров настаивал на хотя бы частичном применении по отношению к отступникам новых судебных норм, вскоре официально введенных в практику в Поволжье. См.: *Werth P. Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825—1881*. Ph.D. diss. University of Michigan, 1996. P. 405—410.

⁹⁶ БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 49.

⁹⁷ *Ильминский Н.И.* Письма к... К.П. Победоносцеву. С. 218—220, 247—250.

⁹⁸ НАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 8. Л. 36—38. См. также: Там же. Д. 20. Л. 13—14, 32.

⁹⁹ *Ильминский Н.И.* Письма к... К.П. Победоносцеву. С. 211.

¹⁰⁰ *Гаспринский И.Б.* Важное время // Терджиман—Переводчик. 1905. № 21. См. также: *Kreindler I.T. Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System*. Ph.D. diss. Columbia University, 1969. P. 102—113; *Saussay J.* Il'minskij et la politique de russification des Tatars, 1865—1891 // *CMRS*. 1967. Vol. 8 (July—September). P. 404—425.

¹⁰¹ *Ильминский Н.И.* Письма к... К.П. Победоносцеву. С. 2, 5, 9; *Малов Е.А.* Миссионерство среди мухаммадан. С. 369, 372; О просвещении приволжских инородцев. С. 153—154; *Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев приволжского края. Казань, 1910. С. 13—15.

¹⁰² БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 182 об. — 187.

¹⁰³ Там же. Л. 149—151. См. также: *Машинов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 36—37.

¹⁰⁴ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 69 об., 100—102. Уже в 1910 г., когда большинство миссионеров было повергнуто в полное отчаяние массовым распространением ислама в Российской империи, один из них — А. Семенов — написал за-

метку в «Туркестанских епархиальных ведомостях», где выразил более чем оптимистическое мнение, состоявшее в том, что для успешной борьбы с исламом проповедник должен всего лишь любить Бога, вести примерный образ жизни и уметь разговаривать с предполагаемой целевой аудиторией на ее родном языке. См.: О просвещении приволжских инородцев. С. 54–57.

¹⁰⁵ БЛКУ. Ф. 7. Д. 17. Л. 15–15 об.

¹⁰⁶ Там же. Л. 6–7 об. В конце кошов епископы наложили одобрительную резолюцию, объявив школьную систему Ильминского лучшей из имеющихся мер в борьбе с исламом; другими словами, они решили прекратить обращения мусульман в православие исключительно силами церкви. См.: *Byrnes R. Pobedonostsev: His Life and Thought*. Bloomington, 1968. P. 200.

¹⁰⁷ БЛКУ. Ф. 7. Д. 18. Л. 11–12.

¹⁰⁸ *Brooks J. When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917*. Princeton, 1985. P. 215–222.

Глава 4. Просвещение «инородцев»

¹ Из письма Н.И. Ильминского к князю Урусову, исполняющему обязанности обер-прокурора Святейшего Синода // КЦКТШ. С. 30, 33.

² *Ильминский Н.И. Дневник старокрещенного татарина: Предисловие* // Там же. С. 124.

³ *Kreindler I.T. Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System*. Ph.D. diss. Columbia University, 1969. P. 41–43.

⁴ *Ильминский Н.И. Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык* // КЦКТШ. С. 7. По некоторым данным, местные чиновники нередко находили грамотных инородцев слишком беспокойным элементом и избавлялись от них, при малейшей возможности отправляя их в военную службу. См.: *Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русско-го, чувашского и марийского народов*. Чебоксары, 1972. С. 350.

⁵ *Ильминский Н.И. Учреждение Казанской учительской семинарии* // КЦКТШ. С. 423–425. См. также: *Халбигов Я.И. Русские педагоги Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа*. Казань, 1968. С. 70–72; *Михайлова С.М. Казанский университет в духовной культуре народов востока России*. Казань, 1991.

⁶ *Ильминский Н.И. Еще о школе для первоначального обучения детей крещеных татар* // КЦКТШ. С. 82, 85, 87–89.

⁷ *Знаменский П.В. На память о Николае Ивановиче Ильминском: К 25-летию Братства св. Гурия*. Казань, 1892. С. 154–158, 160, 162–165.

⁸ В первые несколько лет существования школы тестьего состава учеников была крайне высокой; первый год школа начала с 20 учениками и закончила также с 20, но в течение года еще 20 учеников покинули школу, иными словами всего учащихся в тот год в школе было 40 (КЦКТШ. С. 184–185).

⁹ Там же. С. 80. См. также: *Ильминский Н.И.* Письма к крещеным татарам. Казань, 1896. С. 80.

¹⁰ КЦКТШ. С. 477.

¹¹ Там же. С. 215—216; *Ханбиков Я.И.* Русские педагоги Татарии. С. 92.

¹² КЦКТШ. С. 78, 81, 190.

¹³ Там же. С. 80, 108, 177—179, 201—202.

¹⁴ Там же. С. 207, 211, 219.

¹⁵ В 1866 г. Ильминский принял в Центральную школу 19-летнего татарина-мусульманина, уже посещавшего исламскую школу, видя в этом хорошую возможность «испытать силу православного учения над сердцем простого магомсталина». Он заверял Сиюд: «Ему не будет сделано никаких приглашений креститься и никаких против его религиозности насмешек, чтобы не оттолкнуть его» (КЦКТШ. С. 181). В конце 60-х гг. внутри Братства выдвигались предложения об открытии школ для татар-мусульман, но они так и остались нереализованными. Логика состояла в том, что школам Ильминского нужно дать время на поднятие культурного уровня обращенных инородцев на уровень выше, чем у мусульман, с тем чтобы последние в результате этого естественным образом подпали под их влияние и в конце концов перешли в христианство. До того времени, по мнению Машанова, открытие школ Братства для мусульман было бы «преждевременным». См.: *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования, 1861—1892 гг. Казань, 1892. С. 63, 255—256.

¹⁶ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 233—236.

¹⁷ *Ильминский Н.И.* Письма к крещеным татарам. С. 64.

¹⁸ Руководство Казанского учебного округа в 1867 г. учредило специальную должность инспектора чувашских школ.

¹⁹ КЦКТШ. С. 332—333, 338—342.

²⁰ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 105—106.

²¹ КЦКТШ. С. 261—269, 478—479; *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 161—168.

²² Там же. С. 38—39, 41, 223—229. Поскольку число членов Братства не превышало в среднем нескольких сотен человек, средства, получаемые от членских взносов (3 руб. в год с человека), были довольно ограниченными (Там же. С. 230—232).

²³ *Ханбиков Я.И.* Русские педагоги Татарии. С. 77—78. Другой источник указывает, что Братство в 1887 г. финансировало 91 школу: *Арсеньев К.К.* Свобода совести и веротерпимость: Сб. ст. СПб., 1905. С. 242.

²⁴ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 66, 72—73.

²⁵ *Eklof B.* Russian Peasant Schools: Officialdom, Village Culture, and Popular Pedagogy. 1861—1914. Berkeley, 1986. P. 53.

²⁶ В 1869 г. МНП опубликовало сборник различных точек зрения на практическое применение данной политики: Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869.

²⁷ К истории просвещения инородцев-чуваши (По поводу 50-летия служения протоиерея Батунского) // Прибавления к Церковным ведомостям. 1896.

Вып. 13/14. С. 477—480; Вып. 18. С. 624; *Яковлев И.Я.* Письма. Чебоксары, 1985. С. 70—73.

²⁸ Сборник документов и статей. С. 48—54, 392—397.

²⁹ *Kreindler I.T.* Educational Policies. P. 78—84.

³⁰ Постановления Совета министра народного просвещения // ЖМНП. 1870. Т. 148. Вып. 4. С. 55.

³¹ Исследования британских методов построения системы образования в Индии вроде бы подтверждали возможность компромисса в этом вопросе. В 1854 г. Ост-Индская компания выступила в качестве организатора и посредника в дискуссии между «англистами» и «ориенталистами» и рекомендовала использовать английский язык только для обучения уже достаточно знакомых с ним колониальных подданных короны, а местные языки оставить индийцам, совершенно не знающим английского языка (Сборник документов и статей. С. 482—483).

³² Постановления Совета министра. С. 55—57 (см. цитату на с. 55).

³³ Школы, находившиеся под особым контролем Ильминского и его коллег, часто назывались «школами Братства», однако этот термин во многом вводит в заблуждение, поскольку в 1884 г. по новым правилам, изданным Синодом, Братству св. Гурия были подчинены все церковно-приходские школы Казани (как для русских, так и для инородцев). См.: *Kreindler I.T.* Educational Policies. P. 156.

³⁴ КЦКТШ. С. 379, 391; *Островский Д.* Начальные народные училища Казанской губернии // ЖМНП. 1871. Т. 158. Вып. 11/12. С. 185.

³⁵ *Kreindler I.T.* Educational Policies. P. 86—88.

³⁶ *Ibid.* P. 161—174; *Pierce R.* Russian Central Asia: A Study in Colonial Rule, 1867—1917. Berkeley, 1960. P. 203—220. Сам Ильминский и командующий войсками Туркестанского военного округа К.П. фон Кауфман сознательно препятствовали применению «системы Ильминского» среди оседлого мусульманского населения Средней Азии, а епископ Иркутский Вениамин также не допускал ее введения среди буддистского населения Восточной Сибири. На Кавказе система применялась избирательно (например, Обществом по восстановлению христианства на Кавказе), а имеет — лишь к народам, которые, как считалось, являлись христианскими ранее.

³⁷ Яковлев, сам выпускник Казанского университета и по национальности чуваш, уже учил русскому языку чувашских мальчиков до того, как в 1870 г. состоялось его знакомство с Ильминским. Являясь учеником А.И. Баратынского, одного из основных оппонентов Ильминского в дискуссиях 1867—1869 гг., он был склонен в своей учительской практике опираться именно на русский язык, пока Ильминский не обратил его на путь работы с местными языками. См.: *Яковлев И.Я.* Из переписки. Чебоксары, 1989. Т. 1. С. 38—63; *Он же.* Воспоминания. 2-е изд. Чебоксары, 1983. С. 68; *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 277—278; *Kreindler I.T.* Educational Policies. P. 157—159.

³⁸ КЦКТШ. С. 427.

³⁹ *Ханбиков Я.И.* Русские педагоги Татари. С. 95—96.

⁴⁰ КЦКТШ. С. 191—192. См. также: НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7589. Л. 3—4 об.; Оп. 1. Д. 11126. Л. 10—13; *Арсеньев К.К.* Свобода совести. С. 242.

⁴¹ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 27—28, 102, 118, 124. Только в 1906 г. МНП сформировало собственную комиссию по рассмотрению и разработке учебников для инородцев, проживавших на территории Казанского учебного округа. См.: *Slocum J.W.* The Boundaries of National Identity: Religion, Language and National Politics in Late Imperial Russia. Ph.D. diss. University of Chicago, 1993. P. 222—223.

⁴² *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 129—159; *Хан-биков Я.И.* Русские педагоги Татарии. С. 91; *Каримуллин А.Г.* Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983. С. 257.

⁴³ КЦКТШ. С. 259.

⁴⁴ Смоленский являлся одним из главных в России специалистов по литургическим песнопениям. Ильминский рекомендовал Победоносцеву ознакомиться с его публикациями и методами исследования. См.: Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895. С. 115, 128—129, 189, 225—226, 234—238.

⁴⁵ КЦКТШ. С. 393, 394—395, 397, 399.

⁴⁶ *Островский Д.* Начальные народные училища. С. 186—187, 71—72.

⁴⁷ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 297.

⁴⁸ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 175.

⁴⁹ *Полозов А.* Николай Иванович Ильминский // Вера и церковь. 1899. № 3. С. 467. О Рачинском см.: *Медынский Е.Н.* История русской педагогики до Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1938. С. 323—328.

⁵⁰ См.: *Sorenson T.C.* Pobedonostsev's Parish Schools: A Bastion against Secularism // Religious and Secular Forces in Late Tsarist Russia: Essays in Honor of D.W. Treadgold / Ed. C.E. Timberlake. Seattle, 1992. P. 185—205.

⁵¹ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 227. Можно отметить, например, письма Яковлева его протезе А.В. Рекееву, которому он рассчитывал передать дела после собственного перехода в Казанский университет; в письмах Яковлев высказывает сомнения в опытности Рекеева и его готовности взять на себя работу в новой должности. См.: *Яковлев И.Я.* Письма. С. 153—157.

⁵² *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 69; БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 27—28; *Островский Д.* Начальные народные училища. С. 187.

⁵³ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12340. Л. 5—5 об.; Д. 19924. Л. 79.

⁵⁴ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 297.

⁵⁵ *Kreindler I.T.* Educational Policies. P. 190. См. также: НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12340. Л. 6—12; *Рождествен А.С.* Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань, 1900. С. 61—62.

⁵⁶ *Тажубаев Т.* Казахская школа при Оренбургской пограничной комиссии (1850—1869 гг.). Алма-Ата, 1961. С. 35—37.

⁵⁷ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 174, 176—177.

⁵⁸ Там же. С. 61—62.

⁵⁹ *Островский Д.* Начальные народные училища. С. 188, 72. См. также письма Яковлева к А.В. Рекееву, в которых он подчеркивает приоритет чувашского языка для местных школ; см.: *Яковлев И.Я.* Письма. С. 154—164.

⁶⁰ *Островский Д.* Начальные народные училища. С. 184—185.

⁶¹ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 47 об.

⁶² *Победоносцев К.П.* Из воспоминаний о Н.И. Ильминском // *Русский вестник*. 1892. Вып. 2. С. 151; *Ильминский Н.И.* Письма к крещеным татарам. С. 130—131.

⁶³ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 231.

⁶⁴ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 95—96.

⁶⁵ КЦКТШ. С. 222.

⁶⁶ Там же. С. 212; *Ильминский Н.И.* Письма к крещеным татарам. С. 45.

⁶⁷ *Ильминский Н.И.* *Ex oriente lux* // ПС. 1904. Вып. 1. С. 40—53. Весьма показательно, что, когда статья была напечатана отдельным оттиском, ее заголовок был заменен менее провокационным («Записки об устройстве учебных заведений» [Казань, 1904]). Как мы уже отмечали, ко времени своей кончины Ильминский во мнении образованного общества ассоциировался уже с гораздо более негативным и жестким, чем ранее, взглядом на ислам вообще и татарское население империи в частности.

⁶⁸ *Ильминский Н.И.* *Ex oriente lux*. С. 48—49 (курсив мой).

⁶⁹ Там же. С. 50—51.

⁷⁰ КЦКТШ. С. 214.

⁷¹ *Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. С. 166.

⁷² Там же. С. 227—228.

⁷³ *Ильминский Н.И.* Письма к крещеным татарам. С. iii. Об использовании образа большой семьи и соответствующей риторики при построении колониальных империй в качестве противовеса местной национальной иерархии см.: *Thomas N.* *Colonialism and Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Princeton, 1994. P. 129—136, особенно p. 142.

⁷⁴ *Витевский В.Н.* Н.И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Казань, 1892. С. 62. По данным, приводимым самим Победоносцевым, в Казанской губернии насчитывалось всего 128 подобных школ: 65 для крещеных татар, 49 для чувашей, 4 для черемисов, 7 для вотяков и 1 для мордвы (см.: *Победоносцев К.П.* Из воспоминаний о Н.И. Ильминском. С. 145). Машанов дает цифру в 130 действующих школ Братства в 1891/92 учебном году, но сюда могли быть включены и некоторые школы Братства для русских. Что касается числа учеников, Машанов пишет о 4658 школьников в том же году (включая 817 русских учеников, за вычетом которых остается около 3800 школьников-инородцев) (см.: *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 72—75).

⁷⁵ *Ханбиков Я.И.* Русские педагоги Татарии. С. 91, 95—96; НАРП. Ф. 92. Оп. 1. Д. 21140. Л. 35; *Kreindler I.T.* *Educational Policies*. P. 192.

⁷⁶ *Яковлев И.Я.* Из переписки. С. 178, 182; *Kreindler I.T.* *Educational Policies*. P. 192. В этих данных нет указаний на этническую принадлежность выпускников. Когда в 1890 г. чувашская учительская школа была формально преобразована в семинарию, в ней потребовалось предоставить всего лишь четверть мест русским ученикам, тогда как в Казанской учительской семинарии это число доходило до половины (см.: *Яковлев И.Я.* Письма. С. 315).

⁷⁷ Один из источников указывает, что в 1917 г. существовало более 1200 чувашских школ, в которых работало более 1800 учителей. См.: *Kreindler I.T. Educational Policies*. P. 191.

⁷⁸ *Ibid.* P. 199. Мнения других историков и наблюдателей-современников изложены здесь: *Ibid.* P. 198—205.

⁷⁹ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 17—17 об.

⁸⁰ Там же. Л. 6 об. — 7, 14. На следующий год, когда другие члены царской фамилии не пожелали посетить Юнусова во время пребывания в Казани, татары-мусульмане утверждали, что только вмешательство казанских властей помешало им организовать такой визит, которого, по распространенному среди татар мнению, ожидал сам царь.

⁸¹ Там же. Л. 55 об. Ильминский подобным образом инструктировал будущего императора Николая II в 1889 г. (см.: *Полозов А. Николай Иванович Ильминский*. С. 470).

⁸² КЦКТШ. С. 401.

⁸³ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 18 об. — 19 об.

⁸⁴ *Домоховский Н. Инородческие школы в России // Народная школа*. 1878. № 1. С. 41—44.

⁸⁵ *Ильминский Н.И. Ex oriente lux*. С. 51.

⁸⁶ *Анастасиев А. О татарских духовных школах: Наблюдения и заметки инспектора училищ // РШ*. 1893. № 12. С. 131.

⁸⁷ Приводимые в литературе цифры по грамотности среди татар весьма разноречивы. Если С.М. Михайлова цитирует источник середины XIX в., утверждающий, что грамотным являлся лишь один из семи татар (см.: *Михайлова С.М. Казанский университет в духовной культуре*. С. 32), то симбирский инспектор народных училищ Анастасиев в 1893 г. указывал, что грамотными на тот момент были «практически все» татары (см.: *Анастасиев А. О татарских духовных школах*. С. 130). Обычно татарских женщин обучали грамоте наравне с мужчинами.

⁸⁸ *Анастасиев А. О татарских духовных школах*. С. 129.

⁸⁹ *Мухтудинов Н. Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX веке // Вестник Научного общества татароведения*. 1930. № 9/10. С. 105—156; *Вишленкова Е.А. Духовная школа в России первой четверти XIX века*. Казань, 1998. С. 125—147; *Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии*. С. 9, 17—19.

⁹⁰ О числе учеников-татар в казанской гимназии см.: *Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии*. С. 35—37. В Казанском университете за период 1804—1904 гг. С.М. Михайлова насчитала (весьма приблизительно, поскольку источники не содержат специальной информации о национальности) 97 студентов-мусульман (татар, башкир и казахов). Число студентов-мусульман в университете в 60—90-х гг. XIX в. всегда составляло 2—3 и никогда не превышало 8 человек на всех факультетах в отдельно взятом году; в процентном отношении число мусульман за этот период выросло с 0,4 до 1,5% от общего числа студентов. См.: *Михайлова С.М. Казанский университет в духовной культуре*. С. 114—140. Михайлова утверждает (Там же. С. 117—122), что Казанский университет по причине своего местоположения и по настроениям русского общества в во-

сточных губерниях империи проводил гораздо более демократичную политику по отношению к представителям национальных меньшинств и непривилегированных сословий, чем другие российские университеты.

⁹¹ Постановления Совета министра. С. 59.

⁹² Сборник документов и статей. С. 174—177.

⁹³ Иногда все три типа школ, описанных в тексте закона, заносились в единую категорию «русско-татарских школ». Для удобства читателей в данной главе я называю все эти школы именно так.

⁹⁴ Постановления Совета министра. С. 59—61.

⁹⁵ Там же. С. 61—63.

⁹⁶ Сборник документов и статей. С. 473—522.

⁹⁷ *Klier J.D. Imperial Russia's Jewish Question, 1855—1881. Cambridge, 1995. P. 6—8.*

⁹⁸ Постановления Совета министра. С. 51—53.

⁹⁹ *Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар: Борьба вокруг школьного вопроса, 1861—1917 гг. Казань, 1982. С. 24—25.*

¹⁰⁰ АРАН (СПб.). Ф. 177. Оп. 3. Д. 2.

¹⁰¹ *Rorlich A.-A. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986. P. 88—89; Валидов Д. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.; Пг., 1923. С. 47—48.*

¹⁰² О Марджани и Насыри см.: *Валидов Д. Очерк истории. С. 34—42; Rorlich A.-A. The Volga Tatars. P. 50—53.*

¹⁰³ *Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа как видный центр русско-татарского содружества и передовой педагогической мысли (1876—1917): Дис. ... канд. ист. наук. Казанский гос. педагогический ин-т, 1972. С. 14.* Взгляды казанских джадидистов все же немного отличались от воззрений Гаспринского: последний создал тюркский литературный язык с целью объединить всех мусульман России, тогда как Каюм Насыри и другие казанские татары предпочитали местный разговорный язык. О направлениях джадидизма в Средней Азии см.: *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998.*

¹⁰⁴ См.: *Lazzerini E.J. Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878—1914. Ph.D. diss. University of Washington, 1973. Особенно p. 24—29, 150—152, 157—164; Idem. Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): The Discourse of Modernism and the Russians // Central and Inner Asian Studies. 1988. No. 2. P. 41—85.* См. также: *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C. La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1964. Ch. 2; Zenkovsky S. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, Mass., 1960. P. 24—36; Fisher A. The Crimean Tatars. Stanford, 1978. P. 100—104.*

¹⁰⁵ *Махмутова А.Х. Становление светского образования. С. 25—26; Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии. С. 42—43.* До начала XX в. новых попыток открыть русско-татарскую школу для девочек не предпринималось.

¹⁰⁶ *Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии. С. 25—29; Аграрный вопрос и крестьянское движение в Татарии: XIX век. М., 1936. С. 315, 322.*

¹⁰⁷ В этот период МНП расширило сферу своей компетенции и ответственности на ранее не подведомственные ему школы во многих частях империи. См.: *Eklof B. Russian Peasant Schools. P. 123.*

¹⁰⁸ Загидуллин И.К. Татарские крестьяне Казанской губернии во второй половине XIX в. (60—90-е гг.): Дис. ... канд. ист. наук. Ин-т языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова. Казань, 1992. С. 163—174; *Slocum J.W.* The Boundaries of National Identity. P. 223. Поскольку правительственные распоряжения часто носили временный характер или плохо соблюдались, они многократно и в разных редакциях повторялись в издававшихся позднее законах и при кодификации. Поэтому источники иногда указывают на различные даты для конкретных законоположений; например, положения о знании муллами русского языка различные источники датируют 1888, 1890 и 1892 гг.

¹⁰⁹ Загидуллин И.К. Татарские крестьяне Казанской губернии. С. 136.

¹¹⁰ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 107 (М.Н. Пинетин). Л. 457 об.

¹¹¹ Более того, в результате разделения Казанского учебного округа в ведение Оренбургского округа отошли районы, населенные башкирами и киргизами (казахами), а Радлов с того времени стал заведовать только татарскими школами (НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12335. Л. 1—6).

¹¹² Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа. С. 25, 79, 97; Траубенберг П. Казанская татарская учительская школа. Казань, 1890. С. 11—12.

¹¹³ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12513. Л. 39.

¹¹⁴ Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 323—325, 551, 567. См. также: БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 138—139.

¹¹⁵ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 16128. Л. 3—3 об.

¹¹⁶ Ханбииков Я.И. Русские педагоги Татарии. С. 45; НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 10961. Л. 2 об.

¹¹⁷ Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа. С. 80—81, 105—106. Судя по всему, реальная действительность вовсе не оживляла образовательные планы школ. Русский учитель В.А. Богородицкий (выпускник Казанского университета, позже ставший выдающимся лингвистом) писал, что его работа сильно зависела от пояснений на татарском языке, так как он был вынужден давать перевод на татарский каждого нового русского слова, вводимого им при прохождении курса, см.: Богородицкий В.А. О преподавании русского языка в Казанской татарской учительской школе. Варшава, 1885. С. 5.

¹¹⁸ Траубенберг П. Казанская татарская учительская школа. С. 18.

¹¹⁹ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 15087; Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа. С. 86—87.

¹²⁰ Ханбииков Я.И. Русские педагоги Татарии. С. 56; Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа. С. 107.

¹²¹ См.: Koerner E.F.K. Jan Baudoin de Courtenay: His Place in the History of Linguistic Science // Canadian Slavonic Papers. 1972. Vol. 14. P. 663—682; Богородицкий В.А. Казанский период профессорской деятельности И.А. Бодуэна-де-Куртенэ // Prace Filologiczne. 1931. No. 15. P. 465—479; Гафаров Б. Евразийские корни фонологической теории: Бодуэн де Куртенэ в Казани // Kazan, Moscow, St. Petersburg: Multiple Faces of the Russian Empire / Eds. С. Evtuhov et al. Moscow, 1997. P. 302—324.

¹²² Мединский Е.Н. История русской педагогики. С. 206; Ушинский К.Д. Родное слово // Педагогические сочинения. М., 1988. Т. 2. С. 108—121.

¹²³ Ильминский также выступал за то, что пояснения на родном языке помогут ученикам-инородцам изучать русский язык, однако он никогда не ссылался на Ушинского публично с целью оправдать свои взгляды, поскольку последний был радетелем светского образования, а среди ярких приверженцев православного образования и вовсе слыл закоренелым материалистом и атеистом. В конце 60-х гг. XIX в. Д.А. Толстой развернул кампанию против учебников Ушинского. См.: *Егоров С.Ф. К.Д. Ушинский: Жизнь и педагогическая деятельность // Ушинский К.Д. Педагогические сочинения. М., 1988. Т. 1. С. 17.*

¹²⁴ *Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. С. 248—249.*

¹²⁵ *Мазитова Н.А. Изучение ближнего и среднего Востока в Казанском университете: 1-я половина XIX века. Казань, 1972. С. 141—149.*

¹²⁶ *Ханбиков Я.И. Русские педагоги Татарии. С. 19—29; Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа. С. 58.*

¹²⁷ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12513. Л. 71.

¹²⁸ Там же. Д. 15182. Л. 144 об. См. также: *Ахмеров Ш. Казанское мусульманство // Городской и сельский учитель. 1897. № 2. С. 67—75; № 3. С. 76—82.*

¹²⁹ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 16166. Л. 23; Д. 16128. Л. 2—3.

¹³⁰ Там же. Л. 3—4.

¹³¹ *Траубенберг П. Казанская татарская учительская школа. С. 13—14.*

¹³² НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 15182. Л. 154.

¹³³ *Радлов В.В. Из Сибири. С. 567.*

¹³⁴ *Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. С. 248—249.*

¹³⁵ *Яковлев И.Я. Письма. С. 61.*

¹³⁶ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12513. Л. 137; *Хакимов Х.Х. Казанская татарская учительская школа. С. 46—47.*

¹³⁷ *Смирнов В.Д. По вопросу о школьном образовании инородцев-мусульман // ЖМНП. 1882. Т. 222. Вып. 7/8. С. 1—24. Подозрения в сочувственном отношении к мусульманам, высказанные Смирновым в адрес немецкого ученого, не являлись чем-то новым в ученой среде; см., например, замечания Малова о том, что Г.С. Саблуков явно испытывал подобные сомнения относительно казанского ориенталиста И.О. Готтвальда (Gottwald): БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 26 об.*

¹³⁸ *Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. Особенно гл. 2 и 4; Он же. Татарская книга начала XX века. Казань, 1974. С. 186—235.*

¹³⁹ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 12513. Л. 137 об., 151—151 об., 154; Д. 13158.

¹⁴⁰ *Alston P. Education and the State in Tsarist Russia. Stanford, 1969. P. 128—130; Eklof V. Russian Peasant Schools. P. 439—440.*

¹⁴¹ АРАН (СПб.). Ф. 24. Оп. 1. Д. 43. Л. 15—16; *Яковлев И.Я. Воспоминания. С. 185. В Академии наук В.В. Радлов столкнулся с очевидным предубеждением против немцев, которое, возможно, было подогрето В.Д. Смирновым, только что опубликовавшим разгромную рецензию на одну из лингвистических работ Радлова, обвинив последнего в плагиате, так как его якобы новый материал был ранее собран русскими миссионерами. См.: АРАН (СПб.). Ф. 24. Оп. 1. Д. 143. Л. 2—3, 41—45; *Смирнов В.Д. [Рецензия] // ЖМНП. 1884. Т. 236.**

Вып. 11. С. 76—106. Рецензия на кн.: *Radlov V.V. Vergleichende Grammatik der nordlichen Türkssprachen*. Leipzig, 1882—1883.

¹⁴² Власти учебного округа обсуждали возможность помещения татарских школ под надзор особых инспекторов в каждой губернии именно для того, чтобы подобный инспектор для всего округа уже не требовался. См.: АРАН (СПб.). Ф. 177. Оп. 2. Д. 11. Л. 2.

¹⁴³ Там же. Л. 3—4 (курсив оригинала). Рассматриваемая секта являлась суфийским братством, известным как Ваисовцы, члены которого критиковали официально назначенных мулл и требовали восстановления Булгарского государства. См.: *Молостова Е.В.* Ваисов Божий полк // Мир ислама. 1912. Т. 1. С. 143—152; *Катапов Н.Ф.* Новые данные о мусульманской секте Ваисовцев. Казань, 1909; *Lemercier-Quelquejay C.* Le «vaisisme» a Kazan. Contribution à l'étude des confrères musulmanes chez les Tatars de la Volga // Die Welt des Islams. 1959. Vol. 6. S. 91—113; *Halbach U.* 'Holy War' against Czarism: The Links between Sufism and Jihad in the Nineteenth-Century Anticolonial Resistance against Russia // Muslim Communities Reemerge / Eds. A. Kappeler et al. Durham, N.C., 1994. P. 271—273; *Frank A.J.* Islamic Historiography and 'Bulgar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998. P. 172—178.

¹⁴⁴ АРАН (СПб.). Ф. 177. Оп. 2. Д. 11. Л. 6—11 об.

¹⁴⁵ Там же. Л. 9—11.

¹⁴⁶ БЛКУ. Ф. 7. Д. 14. Л. 94.

¹⁴⁷ ОР РНБ. Ф. 1004. Д. 18. Л. 1.

¹⁴⁸ *Ильминский Н.И.* Письма к... К.П. Победоносцеву. С. 175, 177. Эти заявления обрели печальную известность после того, как переписка Ильминского и Победоносцева была опубликована в 1895 г.; позже они активно и нередко с искажениями цитировались татарскими активистами и националистами в дискуссиях о политике властей империи в отношении мусульман.

¹⁴⁹ Там же. С. 263; *Ханбиков Я.И.* Русские педагоги Татарии. С. 9; *Хакимов Х.Х.* Казанская татарская учительская школа. С. 25.

¹⁵⁰ См. отчеты двух инспекторов: *А—в Д.А.* Вопрос о просвещении татар // РШ. 1905. № 7/8. С. 246—247; *Анистасиев А.* О татарских духовных школах. С. 136—137.

¹⁵¹ НАРТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 18575. Л. 28—31 об., 34 об. — 36.

¹⁵² Там же. Д. 18324. Л. 16 об. — 17.

¹⁵³ Ильминский ходатайствовал, чтобы его фамилия не упоминалась ни в каких официальных документах, касавшихся Татарской учительской школы, поскольку, как он писал, «мне не желательно вооружать татар против меня и из-за меня и против Учительской Семинарии» (Там же. Л. 34).

¹⁵⁴ Там же. Л. 20—21.

¹⁵⁵ Там же. Д. 21140. Л. 3 об. — 5; Д. 19983.

¹⁵⁶ Претензии Бобровникова были несостоятельными, так как сам Гаспринский пытался очистить турецкий язык от арабских заимствований. См.: *Lazzerini E.J.* Ismail Bey Gasprinskii. P. 209—213.

¹⁵⁷ НАРТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 516. Л. 1—4; Ф. 92. Оп. 2. Д. 451. Л. 2. Пытаясь лишить смысла требования мусульман об отдельных учебных заведениях, Бобровников постепенно начал поощрять прием все большего количества учени-

ков-мусульман (в основном казахов, считавшихся лишь полумусульманами) в Казанскую учительскую семинарию (НАРТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 7589. Л. 10—10 об.).

¹⁵⁸ Там же. Д. 451. Л. 3—23.

¹⁵⁹ *Михайлова С.М.* Казанский университет и просвещение народов Поволжья. Казань, 1979. С. 68.

¹⁶⁰ *Хакимов Х.Х.* Казанская татарская учительская школа. С. 29, 32—44; *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay C.* Sultan Galiev. Le père de la révolution tiers-mondiste. Paris, 1986. P. 43; *Idem.* La Presse et le mouvement national. P. 25; [*Ufali*] *Sultan S. Ayaz Ishkhaki Idilli — A Biography (1878—1954)* // CAS. 1990. No. 9. P. 133—143.

¹⁶¹ *Хакимов Х.Х.* Казанская татарская учительская школа. С. 30—31.

¹⁶² *Махмутова А.Х.* Становление светского образования. С. 28. В своем отчете за 1892 г. казанский губернатор указывал на наличие в губернии 8 русско-татарских школ с более чем 200 учениками. В 1905 г. Бобровников указывал в своем отчете, что в губернии всего 11 подобных школ, а общее количество учеников в них формально составляло 290 (хотя он подозревал, что фактически их было меньше). См.: *Фирсов Н.Н.* Прошлое Татарии: краткий научно-популярный исторический очерк. Казань, 1926. С. 35; *Бобровников Н.А.* Школьная сеть Казанской губернии. Казань, 1905. С. 7.

¹⁶³ *Остроумов Н.П.* К истории мусульманского образовательного движения в России в XIX и XX столетиях // Мир ислама. 1913. Т. 2 (Май). С. 322; *А—в Д.А.* Вопрос о просвещении татар. С. 245; *Махмутова А.Х.* Становление светского образования. С. 25.

¹⁶⁴ Там же. С. 28, 30, 33.

¹⁶⁵ Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Ред. А.С. Будилович. СПб., 1905. Данное совещание рассматривается далее в главе 7.

¹⁶⁶ *Третьяков М.* Русская школа и отношение к ней мусульман России // ПБ. 1900. № 3. С. 244—351, 315—320; *Махмутова А.Х.* Становление светского образования. С. 38; *Хакимов Х.Х.* Казанская татарская учительская школа. С. 28. Одним из источников насчитывает в Казанской губернии в 1917 г. 57 русско-татарских школ, что указывает на значительный рост их числа по сравнению с 16 школами в 1904 г. Крейнцлер указывает на то, что в 1911 г. в Казанском учебном округе существовало около 200 русско-татарских школ (*Kreindler I.T.* Educational Policies. P. 169—170). Если доверять этим цифрам, а также тем, что указывали на наличие 31 школы в 1904 г. (цитировалось выше), рост числа школ за рассматриваемый период будет составлять порядка 600%. Одним из главнейших успехов на этом поприще как раз в эти годы стало появление русско-татарской школы для девочек. В открытой в 1901 г. школе к 1911 г. обучалось 67 учениц, причем в том же году пришлось отказать в приеме 20 девочкам из-за недостатка помещений для занятий (см.: *Махмутова А.Х.* Становление светского образования. С. 32).

¹⁶⁷ АРАН (СПб.). Ф. 177. Оп. 3. Д. 15.

Глава 5. Казанский университет, гражданская сфера и региональная этнография

¹ В большинстве случаев мы применяем термин «этнография» (четко определяемый как всестороннее описание ныне живущих народов), включая в него пограничные области, которые эта наука делит с другими дисциплинами. Мы также включаем сюда представления сравнительных теорий или отдельные концепции о различных народах, хотя они иногда относятся исследователями к особым разделам науки, таким как этнология. В современном английском языке наиболее близким эквивалентом русской «этнографии» XIX в. является термин «антропология», однако в таком общем смысле мы будем использовать его довольно редко, поскольку во многих других языках (включая русский) он обозначает прежде всего физическую антропологию. Общий обзор данной проблемы см. в работе: *Knight N. Constructing the Science of Nationality: Ethnography in Mid-Nineteenth Century Russia*. Ph.D. diss. Columbia University, 1994.

² *Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1970 [пер.: *Кун Т. Структура научных революций*. М., 1977].

³ *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der mittleren Wolga vom 16 bis 19 Jahrhundert*. Vienna, 1982. S. 338—339; *Токарев С.А. История русской этнографии: Дооктябрьский период*. М., 1966. С. 75—110. Примечательные исследования, проводившиеся без указаний или заказа со стороны властей, также имели место и в XVIII в. — например, этнографические описания, составленные шведским военнопленным П.Д. фон Страленбергом.

⁴ *Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten*. S. 442; *Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии: Заметки о чувашах*. Казань, 1856. С. 52—99.

⁵ *Stezkine Y. Naturalists versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917 / Eds. D.R. Brower, E.J. Lazzarini*. Bloomington, Ind., 1997. P. 46—48; *Токарев С.А. История русской этнографии*. С. 80—82, 107.

⁶ Цит. по: *Корбут М.К. Казанский государственный университет за 125 лет. 1804/05 — 1929/30*. Казань, 1930. Т. 1. С. 116.

⁷ Там же. С. 117—118. Н.И. Веселовский дает несколько иные даты образования некоторых из этих кафедр в работе: *Веселовский Н.И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России // Труды Третьего международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге*. СПб., 1876. Т. 1. С. 97—256.

⁸ *Riasanovsky N.V. Russia and Asia: Two 19th-century Views // California Slavic Studies*. 1960. Vol. 1. P. 170—181; *Billington J. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*. New York, 1970. P. 304—306 [пер.: *Биллингтон Д.Х. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры*. М., 2001]; *Whitaker C.H. The Origins of Modern Russian Education: An Intellectual Biography of Count Sergei Uvarov, 1786—1855*. DeKalb, Ill., 1984. P. 207—212 [пер.: *Вумтекер Ц.Х. Граф Сергей Семенович Уваров и его время*. СПб., 1999].

⁹ Цит. по: *Корбут М.К. Казанский государственный университет*. С. 115.

¹⁰ Цит. по: *Корбут М.К.* Казанский государственный университет. С. 115.

¹¹ *Мазитова Н.А.* Изучение ближнего и среднего Востока в Казанском университете: первая половина XIX века. Казань, 1972. С. 97—112; *Кононов А.Н.* Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: Дооктябрьский период. 2-е изд. М., 1989. С. 241—243.

¹² О Казем-Беке см.: *Мазитова Н.А.* Изучение ближнего и среднего Востока... С. 75—216; *Turnerelli E.T.* Russia on the Borders of Asia: Kazan, the Ancient Capital of the Tatar Khans. London, 1854. Vol. 1. P. 178—180.

¹³ *Веселовский Н.И.* Сведения об официальном преподавании. С. 111—113.

¹⁴ В Иркутске Банзаров оказался в роли объекта приложения усилий местных миссионеров, стремившихся обратить его в православие, и практически не получал поддержки в своих этнографических исследованиях. В конце концов он прекратил всякую научную деятельность, его здоровье резко ухудшилось, и он умер (лишь языки утверждали, что от злоупотребления алкоголем) в 1855 г. в возрасте 33 лет. См.: *Русский биографический словарь.* СПб., 1900. Т. [2]. С. 459—460; *История отечественного востоковедения до середины XIX века.* М., 1990. С. 282.

¹⁵ Цит. по: *Доржи Банзаров: Воспоминания, отзывы, рассказы современников, ученых и общественных деятелей XIX—XX вв.* Улан-Удэ, 1997. С. 12.

¹⁶ О работе факультета см.: *Ковалевский О.М.* Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков в университете до настоящего времени. Казань, 1842; *Фойст К.К.* Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков в Казанском университете за десятилетие с 1842 по 1852 г. Казань, 1852; *История отечественного востоковедения до середины XIX века.* С. 118—139; *Мазитова Н.А.* Изучение ближнего и среднего Востока...

¹⁷ РГИА. Ф. 733. Оп. 46. Д. 130. Л. 3. См. также: *Whittaker C.H.* The Origins of Modern Russian Education. P. 210.

¹⁸ Цит. по: *Корбут М.К.* Казанский государственный университет. С. 131.

¹⁹ РГИА. Ф. 733. Оп. 48. Д. 91. Л. 67—69, 94—98, 100—102, 120—122.

²⁰ См. комментарии В.Р. Розена: РГИА. Ф. 733. Оп. 150. Д. 973. Л. 10—11; а также замечания И.А. Бодуэна де Куртэна: АРАН (СПб.). Ф. 24. Оп. 1. Д. 143. Л. 17—21.

²¹ *Корбут М.К.* Казанский государственный университет. С. 134.

²² В.В. Радлов надеялся занять место Ильминского в университете в 1871 г., но не мог быть назначен, поскольку учился только в германских университетах. В 1883 г. университет наконец решился сделать исключение для Радлова, но последнему вскоре предложили место в Академии наук. Об истории востоковедческих исследований в Академии наук см.: *Whittaker C.H.* The Origins of Modern Russian Education. P. 208—209.

²³ В 1886 г. под давлением МНП, требовавшего замещения давно вакантных преподавательских должностей, университет пригласил из Дерпта эстонца М.П. Веске для преподавания финно-угорских языков. Министерство заплатило Веске переместить именно эту штатную единицу в Пестербург, в результате чего Веске приступил к своим обязанностям лишь в 1889 г. Однако на следующий год он умер, успев обучить хотя бы чему-нибудь только одного студента. Преемник Веске Н.И. Андерсон был назначен лишь в 1894 г., но не-

сколько лет был нетрудоспособен по болезни, пока не умер в 1905 г. Данное преподавательское место так и осталось незанятым до 1917 г. (АРАН (СПб.). Ф. 177. Оп. 2. Д. 29. Л. 22—23, 78—78 об.; Д. 19. Л. 30 об.).

²⁴ РГИА. Ф. 733. Оп. 150. Д. 973.

²⁵ АРАН (СПб.). Ф. 24. Оп. 1. Д. 143. Л. 17 об. — 18.

²⁶ Заметным исключением среди тюркологов Казанского университета был И.Н. Березин, составивший целое собрание татарских пословиц и поговорок, а также написавший несколько важных обзоров местных археологических памятников (*Мазитова Н.А.* Изучение ближнего и среднего Востока... С. 132—141).

²⁷ *Катанов Н.Ф.* Предисловие [1914 г.] // Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении [1844 г.]. Казань, 1991. С. 204; Памяти профессора К.Ф. Фукса / Ред. А.В. Гарзавин. Казань, 1996.

²⁸ *Kappeler A.* Russlands erste Nationalitäten. S. 359—360, 443.

²⁹ *Фукс К.Ф.* Казанские татары. С. 68—75.

³⁰ Там же. С. 57—65, 115—126.

³¹ Там же. С. 17.

³² Там же. С. 43—57.

³³ Там же. С. 126, 134—138.

³⁴ Об этнографических трудах Александры Фукс см.: *Бобров Е. А.А.* Фукс и казанские литераторы 30—40-х годов // Русская старина. 1904. Т. 119. Кн. 4. С. 26—30. Описание вотяков, принадлежавшее Фукс, предполагало существование у них обычая человеческих жертвоприношений и использовалось при раскручивании Мултанского дела, которое подробно рассматривается нами в главе 6.

³⁵ *Михайлов С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972.

³⁶ *Сбоев В.А.* Исследования об инородцах. Особенно с. 62—99.

³⁷ Там же. С. 4—11.

³⁸ *Худяков М.Г.* П.А. Пономарев (1847—1919 г.) // ИОАИЭ. 1920. Т 30. С. 255. Можно назвать несколько частных газет более раннего периода, выходивших в Казани: «Волжско-камская газета» (1872—1874), «Волжско-камское слово» (1881—1882), «Волжский вестник» (основан в 1883 г.).

³⁹ См.: *Кононов А.Н.* Библиографический словарь. С. 98—99; *Корбут М.К.* Василий Константинович Магницкий и его труды: 1839—1901 гг. Чебоксары, 1929.

⁴⁰ Там же. С. 8, 11—13, 17, 25—26, 28—29, 66, 77—79.

⁴¹ По оценке Корбута, одно из достоинств трудов Магницкого заключалось в том, что они показывали читателям, что чуваша — это народ весьма сходный с русским, заслуживающий уважения и сочувствия со стороны последнего (Там же. С. 16, 19, 29).

⁴² *Воскресенский А.А.* Предисловие: Система И.Н. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // О системе просвещения инородцев и о казанской центральной креплено-татарской школе. Казань, 1913. С. XX (курсив оригинала).

⁴³ *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, 1870. Ч. 1. С. 109. Риттих отметил одно исключение: нравственность русских, особенно женщин, в Казани была явно ниже, чем в Центральной России, якобы из-за вредного влияния полигамии и разводов, распространенных у татар.

⁴⁴ Там же. Ч. 2. С. 147—149, 156, 198—200.

⁴⁵ *Смоленский С.В.* Из воспоминаний о Казани и Казанском университете в 60-х и 70-х гг. Казань, 1904. С. 16. См. также: *Михайлова С.М.* Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья (XIX век). Казань, 1979. С. 87—101.

⁴⁶ Труды IV Археологического съезда в России. Казань, 1884. Т. 1. С. I—III, XVI, XXIV—XXVI.

⁴⁷ Важно отметить, что научной дисциплиной, выпавшей из поля зрения «Известий», была именно физическая антропология. Подобные исследования оставались в сфере ответственности Общества натуралистов при Казанском университете и публиковались в его «Трудах». Хотя этнографы, связанные с ОАИЭ, иногда использовали физиологические характеристики для поддержания своих аргументов, они делали это довольно неопределенно, без приведения каких-либо измерений. О развитии физической антропологии в Казани см.: *Хамяков М.М.* Антропология в Казани за 43 года. Казань, 1914; *Он же.* Задачи антропологии на востоке России. Казань, 1911.

⁴⁸ РГИА. Ф. 733. Оп. 151. Д. 583. Л. 48 об. — 49 об.; *Кузнецов С.К.* И.Н. Смирнов (Некролог) // ЭО. 1904. Кн. 2. С. 214—216.

⁴⁹ *Смирнов И.Н.* Задачи и значение местной этнографии. Казань, 1891. С. 14, 18.

⁵⁰ Там же. С. 15.

⁵¹ [Рецензия] // ЭО. 1891. Кн. 4. С. 215. Рецензия на кн.: *Смирнов И.Н.* Задачи и значение местной этнографии. Казань, 1891.

⁵² *Кузнецов С.К.* И.Н. Смирнов (Некролог). С. 215. По некоторым сведениям, Смирнов приглашал студентов Казанской учительской семинарии для помощи при работе с этими языками, см.: *Кузнецов С.К.* Успехи этнологии в деле изучения финнов Поволжья за последние 30 лет // ЭО. 1910. Кн. 1/2. С. 103.

⁵³ *Богавский П.М.* [Рецензия] // ЭО. 1890. Кн. 1. С. 216 (Рецензия на кн.: *Смирнов И.Н.* Вотяки. Казань, 1890).

⁵⁴ *Анучин Д.Н.* И.Н. Смирнов: Восточные финны. СПб., 1898; *Сетала (Setälä) E.H.* Восточные финны: Историко-этнографические очерки И.Н. Смирнова // Отчет о тридцать восьмом присуждении наград графа Уварова. [Б.м., б.г.].

⁵⁵ *Hodgen M.* The Doctrine of Survivals. London, 1936. P. 67.

⁵⁶ *Смирнов И.Н.* Задачи и значение местной этнографии. С. 17.

⁵⁷ *Tylor E.B.* On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1889. Vol. 18. P. 245—272. Эта статья была напечатана в русском переводе в 1890 г.: *Тэйлор Э.Б.* О методе исследования развития учреждений // ЭО. 1890. Кн. 2. С. 1—31.

⁵⁸ См., например: *Смирнов И.Н.* Черемисы. Казань, 1889. С. 24, 69; *Он же.* Вотяки. Казань, 1890. С. 174, 185.

⁵⁹ Becker S. The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography // CAS. 1986. No. 5. P. 25—47; Weinerman E. Russification in Imperial Russia: The Search for Homogeneity in the Multinational State. Ph.D. diss. Indiana University, 1996. P. 179.

⁶⁰ Например, даже великорусский шовинист *par excellence* В.М. Флоринский (о котором идет речь также в последней части настоящей главы) являлся большим сторонником смешанных браков между представителями различных этнических групп империи. В опубликованном в 1865 г. эссе о наследственности у человека Флоринский, хотя иногда сочувствуя мнению о том, что смешение с «низшими» народами может затормозить прогресс России, тем не менее требовал введения законодательных послаблений и противодействия различным народным предрассудкам против смешанных браков. По физиологическим соображениям он предлагал разрешить свободные браки с последователями мусульманской, иудейской и языческих религий с целью добавить жизненной силы русскому народу и блокировать вредные последствия близкородственных связей. См.: Флоринский В.М. Усовершенствование и вырождение человеческого рода. 2-е изд. Вологда, 1926. С. 154 и особенно с. 105—109. Хотя эта работа не привлекла особого внимания в царской России, публикация ее второго издания заложила основы советской евгеники. См.: Adams M.B. The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia. New York, 1990. Об общем неприятии расистских теорий в России XIX в. см.: Weinerman E. Russification in Imperial Russia. P. 249—256.

⁶¹ Труды IV Археологического съезда в России. Казань, 1884. Т. I. С. XXX (курсив оригинала); Смирнов И.Н. Задачи и значение. С. 11.

⁶² Смирнов И.Н. Этнография на Казанской научно-промышленной выставке. Казань, 1890. С. 9—10; Он же. Вотяки. С. 185; Он же. Задачи и значение. С. 5—8.

⁶³ «Племенной» подход Смирнова был характерен для провинциальных российских этнографов. Ученые, более приверженные «типологическому» подходу (предполагавшему рассмотрение «культурных элементов»), работали в основном в Петербурге и Москве. См., например, работу по истории жилищ разных народов, выпущенную из-под пера московского ученого Н.Н. Харузина «Очерк истории развития жилища у финнов» (ЭО. 1895. Кн. 1—2), а также: «История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских монгольских народностей России» (ЭО. 1896. Кн. 1—2/3).

⁶⁴ Замечания Смирнова об организации и посещении этнографической выставки в Казани отражают его особое восхищение как племенным, так и типологическим подходами. См.: Смирнов И.Н. Этнография. С. 5—6. См. также: Chappan W.R. Arranging Ethnology: A.H.L. Pitt-Rivers and the Typological Tradition // Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture / Ed. G.W. Stocking Jr. Madison, Wis., 1985, P. 15—48.

⁶⁵ Эта последовательность наиболее четко выражена в кн. «Вотяки» (гл. 4). Следуя теории Тайлора о том, что из культа предков выросло и поклонение богам, Смирнов посвятил похоронным обрядам целую главу в своей книге «Мордва» (Казань, 1895).

⁶⁶ Смирнов И.Н. Вотяки. С. 141.

⁶⁷ *Смирнов И.Н.* Вотяки. С. 71. См. также анализ представлений о «естественной русификации» у Вейнермана: *Weinerman E.* Russification in Imperial Russia. P. 179.

⁶⁸ *Greene J.C.* Science, Ideology, and World View: Essays in the History of Evolutionary Ideas. Berkeley, 1981. P. 71—72.

⁶⁹ *Смирнов И.Н.* Черемисы. С. 50.

⁷⁰ *Смирнов И.Н.* Пермьяки. Казань, 1891. С. 172—173. В 1892 г. Смирнов допускал, что государство все же должно играть некоторую роль в русификации, если только оно не хочет оставаться пассивным наблюдателем жизни. См.: *Смирнов И.Н.* Обрушение инородцев и задачи обрусительной политики // ИВ. 1892. Т. 47. С. 761.

⁷¹ *Смирнов И.Н.* Мордва. П. 1, с. 635; *Он же.* Вотяки. С. 72; *Он же.* Пермьяки. С. 181—183.

⁷² См., например: *Риттик А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 2. С. 5—6; *Радлов В.В.* Из Сибири.

⁷³ Марк Батунски охарактеризовал религиозную и светскую литературу по исламу в России XIX в. как практически ничем не отличающуюся друг от друга, см.: *Batunsky M.* Russian Missionary Literature on Islam // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.* 1987. Vol. 39. S. 253—266; также см. мой анализ в главе 3.

⁷⁴ В 1913 г. бывший ссыльный народник и этнограф С.К. Кузнецов (чья защита вотяков от ложных обвинений особо рассматривается в главе 6) написал о своих усилиях по созданию специальной полемической антиисламской литературы. Всегда критически настроенный по отношению к русским миссионерам, он не превратился в защитника православной церкви; скорее всего, к участию в полемике его вынудила особая заинтересованность в сохранении от уничтожения культур черемисов и вотяков. См. его письмо к Н.Ф. Катанову: НАРТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 79. Л. 39—41; а также его черновую рукопись по «мусульманскому вопросу»: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 803. Л. 343—351.

⁷⁵ Некоторые историки, работавшие в Казанском университете (в том числе и члены ОАИЭ), писали определенные исследования по истории русского влияния на местные народы региона, включая мусульман. Однако главной целью этих историков и исследований оставалось изучение современной им культуры и повседневной жизни татар. См.: *Фирсов Н.А.* Положение инородцев Северо-восточной России в Московском государстве. Казань, 1866: *Он же.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. и колонизации Закамских земель в это время. Казань, 1869.

⁷⁶ *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки ИРГО. 1880. Т. 6. С. 241—270. Предисловие Григорьева к этой статье (С. 241—242) датировано 1868 г.

⁷⁷ *Пинегин М.Н.* Свадебные обряды казанских татар // ИОАИЭ. 1891. Т. 9. С. 1—20.

⁷⁸ *Wixman R.* The Peoples of the USSR: An Ethnographic Handbook. Armonk, N.Y., 1984. P. 133, 135.

⁷⁹ *Никольский Н.В.* В.К. Магницкий как этнограф // Корбут М.К. В.К. Магницкий. С. 136—137. В качестве члена Нижегородской ученой архивной ко-

миссии Магницкий предложил, чтобы при проведении переписи 1897 г. мещеряки и татары были разделены на два разных народа (Там же. С. 82).

⁸⁰ *Малов Е.А.* Сведения о мещеряках: этнографический очерк // ИОАИЭ. 1885. Т. 4. С. 51—52, 15, 17.

⁸¹ Географический обзор Казанской губернии, принадлежавший Ригтиху, был полон схожими суждениями: использование краниологических, лицевых и психологических «типов» в качестве вполне объективных параметров для сравнения и идентификации народов и народностей (см.: *Ригтих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 1. С. 76; Ч. 2. С. 43, 74—75), частое противопоставление неких физически привлекательных черт «татаро-монгольским» чертам и постоянное указание на то, что наиболее подвыжженные русскому влиянию местные этнические меньшинства являются наиболее внешне красивыми из всех местных народностей (Там же. Т. 1. С. 96. Т. 2. С. 130—134).

⁸² *Ахмаров Г.* О языке и народности мещеряков // ИОАИЭ. 1903. Т. 19. С. 91—160.

⁸³ *Евлевтьев К.Г.* Об учреждении археологического музея в Булгаре Казанской губернии // Труды Первого Археологического съезда в Москве. М., 1869. Т. 1. С. 90.

⁸⁴ *Худяков М.Г.* Дореволюционная русская археология на службе у эксплуататорских классов. Л., 1932. С. 46. Худяков утверждал, что Петр I стремился завоевать поддержку мусульманского духовенства в России из-за своей длительной борьбы с Персией.

⁸⁵ *Евлевтьев К.Г.* Об учреждении археологического музея... С. 90.

⁸⁶ *Шпилевский С.М.* Древние города и другие булгарско-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877; *Лебедев Г.С.* История отечественной археологии, 1700—1917 гг. СПб., 1992. С. 172—175.

⁸⁷ *Шпилевский С.М.* О задачах деятельности Казанского общества археологии, истории и этнографии и о возможном содействии со стороны жителей местного края // ИОАИЭ. 1880/82. Т. 3. С. 5, 11—12.

⁸⁸ Указ Петра, объявлявший повреждение подобных исторических памятников преступлением, был весьма трудновыполнимым. В течение XVIII в. руины уменьшались в размерах, поскольку местные жители использовали их камни для строительства и укрепления фундаментов своих домов. Даже при постройке церкви по приказу Петра, как позднее выяснилось, для укрепления фундамента частично использовался камень из местных древних строений, а также булгарские надгробные плиты. Подобное утилитарное использование руин продолжалось на протяжении практически всего XIX в. См.: *Ригтих А.Ф.* Материалы для этнографии. Ч. 1. С. 42—43.

⁸⁹ БЛКУ. Д. 9270. Л. 1—9 об.

⁹⁰ *Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении народности камско-волжских болгар: Разбор главнейших теорий. Казань, 1921. С. 35. Около пятидесяти лет спустя другой казанский историк прокомментировал эту ситуацию, утверждая, что научная концепция булгарской культуры по-прежнему остается во многом гипотетической. См.: *Фирсов Н.Н.* Чтения по истории среднего и нижнего Поволжья. 2-е изд. Казань, 1920. С. 22.

⁹¹ *Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении. См. также: *Григорьев В.В.* Волжские булгары [1836 г.] // Григорьев В.В. Россия и Азия. СПб., 1876. С. 94—99.

⁹² В целом о проблеме идентификации национальных и этнических групп археологическими методами см.: *Wailes B., Zoll A.L.* Civilization, Barbarism, and Nationalism in European Archeology // Nationalism, Politics, and the Practice of Archeology / Ed. Ph.L. Kohl, C. Fawcett. Cambridge, 1995; *Trigger B.* Romanticism, Nationalism, and Archeology // Ibid; *Archeological Approaches to Cultural Identity* / Ed. S.J. Shennan. London, 1989; *Jones S.* Archeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present. London; New York, 1997.

⁹³ *Шестаков П.Д.* Кто были древние булгары? // ИОАИЭ. 1880/82. Т. 3. С. 63.

⁹⁴ *Frank A.J.* Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998. P. 39—46. Согласно Фрэнку, традиция признания булгарской идентичности подкреплялась ростом влияния мусульманского духовенства в Поволжье в середине XIX в. Еще больше закрепление она получила после того, как русское правительство в 1788 г. учредило Оренбургское маометанское духовное собрание (или муфтият), что послужило институциональным базисом для исламского сообщества во всем Волжско-Уральском регионе.

⁹⁵ См.: *Frank A.J.* Islamic Historiography. P. 172—178; а также работы вайсовцев (см. сноску 143 главы 4 наст. изд.).

⁹⁶ Данные о посещении памятника имеются лишь для сравнительно поздних этапов императорского периода. Так, в 1908 г. русский священник, присматривавший за руинами памятника по просьбе ОАИЭ, сообщал, что их в тот год посетило 1814 человек (как русских, так и мусульман). Летом 1909 г. посетителей было уже 2359 (БЛКУ. Д. 9270. Л. 39, 41). В 1911 г. сообщалось о 1576 посетителей: 977 — из Казанской губ., 376 — из Симбирской, 118 — из Самарской, 92 — из Астраханской, 9 — из Саратовской, 4 — из Нижегородской (ЦМТ. Ф. ОАИЭ. Кор. 366. Л. 105).

⁹⁷ *Березин И.Н.* Булгар на Волге // УЗКУ. 1852. № 3. С. 76.

⁹⁸ Позже российские археологи подкрепили идеи Березина, основываясь на татарском традиционном эпосе, см.: *Дмитриев А.А.* Древний Булгар и татарские к нему предания // ВВ. 1888. 19—20 июля. Эта статья была также напечатана в ИОАИЭ (1889. Т. 7).

⁹⁹ *Said E.W.* Orientalism. New York, 1978. P. 80—88 [пер.: *Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006]; *Metcalf T.* Ideologies of the Raj. Cambridge, 1995. P. 148—155.

¹⁰⁰ БЛКУ. Д. 9270. Л. 85. Как представляется, эта дощечка была доставлена в библиотеку лишь в 1904 г.; она описана в работе: *Катанов Н.Ф.* Эпиграфический памятник Волжской Булгарии // ИОАИЭ. 1906. Т. 21. С. 263—268.

¹⁰¹ *Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении... С. 15 (примечания).

¹⁰² Фрэнк предполагает, что концепция генеалогического и политического происхождения татар от волжских булгар дистанцировала татар от наследия Золотой Орды и позволила осознавшей себя лишь к середине XIX в. местной элите в очередной раз заверить Российское государство в своей лояльности (см.: *Frank A.J.* Islamic Historiography. P. 79—82). Этот про-русский аспект данной концепции явно не во всем устраивал русскую интеллигенцию конца XIX в., но он определенно удовлетворял целям советского режима в 1944 г.

¹⁰³ Смолин В.Ф. К вопросу о происхождении. С. 6.

¹⁰⁴ Иловайский Д.И. Разыскания о начале Руси. М., 1876.

¹⁰⁵ Смолин В.Ф. К вопросу о происхождении... С. 12—16.

¹⁰⁶ Труды IV Археологического съезда. Т. 1. С. XXVI—XXVIII. Подробнее о политизации археологических съездов см.: Худяков М.Г. Дореволюционная русская археология. С. 100—102.

¹⁰⁷ Шестаков П.Д. Кто были древние болгары? С. 71—72.

¹⁰⁸ БЛКУ. Д. 7585. Кор. 1. Пл. 1. Л. 166 об. — 167, 162 об. Другие члены (О)АИЭ, посетившие руины после реставрации, опровергли некоторые утверждения Флоринского. Один из них указывал, что храм нуждается лишь в небольшом ремонте; другие говорили, что крестообразные отверстия в «Черной палате» были проделаны недавно, т.е. во время ремонтных работ, проводившихся здесь в 30-е гг. XIX в. (Там же. Пл. 16. Л. 4 об. — 5).

¹⁰⁹ Напротив, сторонники полхода Евлентьева по сохранению болгарских руин считали само собой разумеющимся и даже приветствовали присутствие здесь мусульман как в прошлом, так и в настоящем. Сам Евлентьев упрекал русских, которые жили поблизости от руин в XVIII в. и растаскивали мусульманские могильные плиты для строительства приходской церкви, называя такое поведение небрежением, достойным варварских времён. В своем плане Булгарского музея он предполагал избрание ряда почитателей из татар, которые будут делать ежегодные солидные взносы в пользу музея, а также постройку рядом с музеем караван-сарая и мечети для посетителей-мусульман. См.: Евлентьев К.Г. Об учреждении археологического музея. С. 93.

¹¹⁰ Флоринский В.М. Первобытныя славяне по памятникам их доисторической жизни. Томск, 1894. Т. 1. С. 288—289.

¹¹¹ Там же. С. 261—355. Соглашаясь, что в позднейшие века своего существования болгары являлись вполне вероятно многонациональным и мультирелигиозным сообществом, Флоринский утверждал, что первоначальными основателями Булгарии были славяне и, возможно, даже христиане. Он заявлял, что ко времени исламизации и создания большинства сохранившихся письменных источников по данной проблеме некий народ, называвший себя «булгарами», уже не был тем славянским элементом, «а его обломками и заместителями», представляя собой главным образом результат наплыва инородцев, которые не смогли привнести ничего нового или оригинального в эту культуру (Там же. С. 289, 334, 344—346).

¹¹² Там же. С. 352—354; Худяков М.Г. Дореволюционная русская археология. С. 82—84.

¹¹³ Согласно Смолину, гипотеза Иловайского провалилась после того, как он решил (в свете появления бесспорных доказательств, что болгары были в близком родстве с гуннами), что гунны тоже должны быть славянами. Эту точку зрения сложно было принимать всерьез, поскольку гуннов традиционно считали не только туранцами (этническая группа, включавшая монгольские, финно-угорские и тюркские народы), но и кочевниками. Теория Иловайского в результате изъятия этого пункта лишилась смысла. См.: Смолин В.Ф. К вопросу о происхождении... С. 18—24; Худяков М.Г. Дореволюционная русская археология. С. 99. Флоринский также считал, что гунны были славянами. См.: Флоринский В.М. Первобытныя славяне. Т. 1. С. 350—354.

¹¹⁴ *Александров П.* Экскурсия к болгарским развалинам // ИВ. 1908. Т. 114. С. 1050.

¹¹⁵ *Худяков М.Г.* Дореволюционная русская археология. С. 104.

¹¹⁶ *Шпилевский С.М.* Древние города. С. 242—246; *Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении... С. 29—31.

¹¹⁷ *Ильминский Н.И.* О фонетических отношениях между чувашским и тюркским языками // Известия Императорского археологического общества. 1865. Т. 5. С. 80—84.

¹¹⁸ *Худяков М.Г.* Дореволюционная русская археология. С. 104—105.

¹¹⁹ Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895. С. 215.

¹²⁰ *Шпилевский С.М.* О задачах деятельности Казанского общества археологии. С. 16.

¹²¹ Там же. С. 16—17; *Золотницкий Н.И.* Лингвистическая заметка о названиях Булгар, Биляр и Моркшаны // ИОАИЭ. 1880/82. Т. 3. С. 35—56. Выражение «булгарско-татарские памятники» в заглавии книги Шпилевского не преследовало цели поддержать концепцию булгаро-татарского тождества; оно лишь отсылало к общепринятому факту, что все древние строения булгар перешли во владение Золотой Орды в XIII в. Шпилевский автоматически ставил знак равенства между татарами и Золотой Ордой.

¹²² См.: Труды IV Археологического съезда. Т. 1. С. 51—53; *Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении... С. 27—35; *Золотницкий Н.И.* Лингвистическая заметка. С. 46; *Худяков М.Г.* Дореволюционная русская археология. С. 105—106. Примечательно, что единственный доклад татарского ученого, представленный на съезде, принадлежал мулле Шихабеддину Марджани, активному стороннику учения джаидов, который выступил против многих аспектов концепции булгаро-татарского тождества и наоборот — за активное использование этнонима «татары» и признания их исторической преемственности по отношению к Золотой Орде. См.: [*Мерджани Ш.*] *Шихаб-уд-дин Бага-уд-динов.* Очерк истории Болгарского и Казанского царств // Труды IV Археологического съезда. Казань, 1884. Т. 1. С. 40—50. Эта работа была переведена на русский язык Радловым, являвшимся начальником Марджани в Казанской русско-татарской учительской школе. См. также: *Frank A.J.* Islamic Historiography. P. 158; *Rorlich A.-A.* The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986. P. 3—4, 50—54; *Idem.* One or More Tatar Nations? // Muslim Communities Reemerge / Eds. A. Kappeler et al. Durham, N.C., 1994. P. 63. Поскольку Марджани не полностью отрицал значимость булгарского элемента для татарской идентичности (*Rorlich A.-A.* The Volga Tatars. P. 7—8), некоторые русские ученые так и не смогли заметить, что он был сторонником сравнительно умеренного взгляда на эту проблему. См., например: *Малов Е.А.* Книга казанского мурлы Шегаб-ед-дина Марджани // ИОАИЭ. 1912. Т. 26. С. 22—51.

¹²³ *Шестаков П.Д.* Кто были древние булгары? С. 60.

¹²⁴ *Дубровин А.С.* Указатель города Казани и достопримечательностей. 2-е изд. Казань, 1890. С. 47—48.

¹²⁵ *Ашмарин Н.И.* Булгары и чуваша // ИОАИЭ. 1902. Т. 18. С. 1—132; *Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении... С. 36—41. См. также: *Ашмарин Н.И.* Об

одном мусульманском могильном камне в загородном архиерейском доме в Казани // ИОАИЭ. 1906. Т. 21. С. 92—112.

¹²⁶ *Лямарин Н.И.* Булгары и чувашы. С. 69—70, 39—40.

¹²⁷ Там же. С. 118.

¹²⁸ Там же. С. 118, 122.

¹²⁹ В советский период «чувашская» и «татарская» теории происхождения булгарской цивилизации развивались как центральные элементы национального самосознания этих народов. Однако с 1944 г. с целью подкрепления идеи «дружбы народов» лидеры партии и правительства заставляли археологов и этнографов утверждать, что татары являются потомками булгар, таким образом выдвигая альтернативу их прямой идентификации с врагом русского государства — Золотой Ордой. В тот же период официально признанной стала небулгарская теория этногенеза чувашей, а булгаро-чувашская теория подверглась серьезной критике как националистическая. См.: Советская этнография. 1946. № 3. С. 37—92; Происхождение казанских татар. Казань, 1948; *Tillett L.* The Great Friendship: Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities. Chapel Hill, N.C., 1969. P. 314—315; *Shnirelman V.A.* Who Gets the Past? Competition for Ancestors among Non-Russian Intellectuals in Russia. Washington; Baltimore. 1996. P. 5—21. Как Тиллетт, так и (в меньшей степени) Шнирельман не уделяют должного внимания дорволюционным корням возникшего в 1944 г. официального положения, которое должно было удалить из булгаро-татарской теории исламский компонент и тем самым превратить ее в чисто этническую или расовую концепцию, без всякого отношения к религии.

¹³⁰ Во время десталинизации булгаро-чувашская теория снова возникла из небытия. См.: О происхождении чувашского народа: Сб. ст. Чебоксары, 1957; *Денисов Р.В.* Этно-культурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969. Сегодня татарские и чувашские националисты по-прежнему борются за булгарское наследие. Современное изложение «татарской» теории можно найти в работах: *Каримуллин А.Г.* Татары: Этнос и этноним. Казань, 1989; *Халиков А.Х.* Кто мы? Булгары или татары? Казань, 1992. Обе теории — татарская и чувашская — являются очевидно абсолютистскими и потому взаимоисключающими; попытки их примирения и совмещения остались неизвестными и малоизвестными. Однако некоторые татарские интеллектуалы все же вернулись к «татарской», т.е. ориентированной на Золотую Орду, версии своей национальной истории (*Shnirelman V.A.* Who Gets the Past? P. 35—38). Общий обзор см. в работе: *Frank A.J.* Islamic Historiography. P. 178—196.

¹³¹ *Trigger B.G.* A History of Archeological Thought. Cambridge, 1989. Ch. 5. Триггер анализирует две довольно известные дискуссии, которые в значительной мере схожи с рассматриваемой нами проблематикой: о североамериканских Строителях курганов и о Большом Зимбабве в Африке (P. 104—108, 125—126, 130—135). Более подробный анализ концепции Большого Зимбабве см. в работе: *Kuklick H.* Contested Monuments: The Politics of Archeology in Southern Africa // Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge / Ed. G.W. Stocking. Madison, Wis., 1991. P. 135—169.

Глава 6. И. Н. Смирнов и Мултанское дело

¹ Обзор по этой проблеме см.: *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion // The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. A. Dundes. Madison, 1991. P. 336—376.*

² См.: *Tager A.S. Царская Россия и дело Бейлиса. М., 1934. В анлийском переводе: Tager A.S. The Decay of Tsarism: The Beiliss Trial. Philadelphia, 1935. См. также: Lindenmann A.S. The Jew Accused: Three Anti-Semitic Affairs. Cambridge (England), 1991. P. 174—193; Rogger H. Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia. Berkeley, 1986. P. 40—55.*

³ После шквала обвинений в ритуальных убийствах, выдвинутых против евреев в середине XIX в. в Нижнем Поволжье, страхи русских перед такими преступлениями распространились севернее и стали возникать по отношению к другим народам. См.: *Худяков М. Г. Политическое значение мултанского дела и его отголосков в настоящее время // Советская этнография. 1932. Кн. 1. С. 49—50.*

⁴ Там же. С. 44—49; *Магницкий В. К. Из быта казанских инородцев (К вопросу о человеческих жертвоприношениях) // ЭО. 1894. Кн. 3. С. 136—141.*

⁵ Наиболее подробные отчеты о ходе дела можно найти в изданиях: *Луцков П. Н. Громкое дело мултанских удмуртов (вотяков), обвинявшихся в человеческом жертвоприношении (1892—1896 гг.). Ижевск, 1925; Штеницмейн Л. С. Мултанское дело, 1892—1896 гг. Ижевск, 1960.*

⁶ См., например: *Мултанское дело // Малая советская энциклопедия. М., 1930. Т. 5. С. 454; Мултанское дело // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. М., 1954. Т. 28. С. 546; Вопросы истории Удмуртии. Т. 2: Крестьянство Удмуртии. Ижевск, 1974. С. 110; Горький М. О литературе // Горький М. Собр. соч.: В 30 т. М., 1953. Т. 25. С. 251. Некоторые из источников ложно указывают, что данное дело было сфабриковано правительством или даже что суд стал репетицией для будущего дела Бейлиса. Наша интерпретация роли государства в этом деле соответствует анализу дела Бейлиса, данному Роггером. См.: *Rogger H. Jewish Policies. Ch. 3. Хотя ничто не указывает на существование грандиозного плана-заговора в Петербурге, общее отношение властей к обоим делам, их явное стремление извлечь из процессов политические дивиденды и официальная поддержка местных властей играли здесь важнейшую роль.**

⁷ *Баранов А. Н., Короленко В. Г., Суходоев В. П. Дело мултанских вотяков, обвинявшихся в принесении человеческой жертвы языческим богам. М., 1896. С. 3—6.*

⁸ *Дело о человеческом жертвоприношении в Малмыжском уезде // КТ. 1895. 21 янв.*

⁹ *Баранов А. Н. и др. Дело мултанских вотяков. С. 9—11.*

¹⁰ Там же. С. 12—23.

¹¹ *Баранов А. Н. Из воспоминаний о мултанском деле // ВЕ. 1913. Кн. 9. С. 145.*

¹² Дело о человеческом жертвоприношении // КТ. 1895. 24 янв. Полной записи Сарапульского процесса не существует. Комментарий Дрягина в газе-

те «Казанский телеграф» не содержит упоминаний о присутствии на процессе авторитетных этнографов, хотя он и говорит об отсутствии каких-либо указаний на существование человеческих жертвоприношений. Никто из писавших об этом деле не упоминал об использовании Дрягиным этнографических данных во время первого судебного процесса.

¹³ Б[абушкин] И.И. Человеческое жертвоприношение языческим богам в Волжско-Камском крае // ВВ. 1894. 15 дск.

¹⁴ Дело о человеческом жертвоприношении // КТ. 1895. 20—22, 24 янв.

¹⁵ Короленко В.Г. Предисловие к отчету о мултанском деле // Короленко В.Г. Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 4. С. 370—371, 374.

¹⁶ Сарапульский окружной суд ответил на перечисленные претензии только через 5,5 месяца, после того как вотяки уже были осуждены вторично. См.: Луппов П.Н. Казанские судебные учреждения и Министерство юстиции в третьем судебном разборе мултанского дела // АРАН (СПб.). Ф. 811. Оп. 1. Д. 71. Л. 24—25; Баранов А.Н. Из воспоминаний о мултанском деле. С. 150—151.

¹⁷ ВК. 1895. 4 мая.

¹⁸ Из современной хроники // Русское богатство. 1895. Кн. 6. С. 159—160.

¹⁹ Луппов П.Н. Громкое дело. С. 17; Мандельштам М. Легкомысленная публицистика // КТ. 1895. 8 июля; Баранов А.Н. Из воспоминаний о мултанском деле. С. 152.

²⁰ Tylor E.B. Primitive Culture. Vol. 1. Boston, 1874. P. 16.

²¹ Harris M. The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. New York, 1968. P. 150—165.

²² Tylor E.B. Primitive Culture. Vol. 1. P. 97, 105—108; Vol. 2. P. 393—408. Из-за широко распространенного убеждения, что боги в первобытных религиозных культах являются антропоморфными существами, Тайлор и другие (включая Смирнова) считали само человеческое жертвоприношение свидетельством того, что первобытные люди на определенной стадии развития практиковали каннибализм. Эта ассоциация была причиной того, что представления о каннибализме и о человеческом жертвоприношении часто смешивались в ходе общественной дискуссии о Мултанском деле. См.: Смирнов И.Н. Следы человеческих жертвоприношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов. Казань, 1889. С. 19—21.

²³ Смирнов И.Н. Следы человеческих жертвоприношений... С. 7.

²⁴ Там же. С. 8—13.

²⁵ Там же. С. 19—21.

²⁶ Там же. С. 21—22.

²⁷ См. также пять работ Смирнова: «Черемись» (С. 182—186), «Задачи и значение местной этнографии» (С. 7—9), «Пермяки» (Казань, 1891. С. 283—284), «Мордва» (С. 308—312), «Следы человеческих жертвоприношений» (С. 21—22); а также: Шмурло Е.Ф. Восьмой археологический съезд. СПб., 1890. С. 41—42.

²⁸ Смирнов И.Н. Вотяки. С. 260, 270, 231—233; Верещагин Г. Вотяки сосновского края // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. 14. № 2. СПб., 1886. С. 80—81.

²⁹ Смирнов И.Н. Вотяки. С. 233.

³⁰ Смирнов И.Н. Пермяки. С. 207—211.

³¹ *Тайлор Э.Б. Первобытная культура* / Пер. Д.А. Коропчевского: В 2 т. СПб., 1872; *Он же. Первобытная культура*: В 2 т. 2-е изд. / Ред. Д.А. Коропчевский. СПб., 1896; *Он же. Первобытная культура* / Ред. В.К. Никольский. М., 1939. См. также: *Тайлор Э.Б. Первобытная культура* / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского; предисл. и примеч. А.И. Першица. М., 1989.

³² *Hodgen M. The Doctrine of Survivals*. P. 141, 145—148. Согласно Ходжен, некоторые критики этого понятия отрицают, что, какие бы то ни было культурные черты, даже те, которые кажутся неуместными, могут быть совершенно бесполезными или бессмысленными (P. 154—173). Марвин Харрис записывает понятие пережитков от подобных критиков, утверждая, что эволюционисты всегда признавали, что «и в биологических, и в социокультурных пережитках заключен диапазон полезного, а не просто дихотомия полезного и бесполезного» (*Harris M. The Rise of Anthropological Theory*. P. 166).

³³ См. у Тайлора описание женщины, использующей устаревший ткацкий станок вместо новомодного: «Эта старуха не отстала на сто лет от своего времени, но она представляет собой пример пережитка» (*Taylor E.B. Primitive Culture*. Vol. 1. P. 16; кстати, во всех русских изданиях эта фраза переведена неверно). Хотя женщина остается верной традиции, она сохраняет устаревший ткацкий станок не просто как курьез. Ее станок по-прежнему функционирует, и она по-прежнему использует его для ткацких работ. Похожий пример — сделанное Тайлором описание «пережитков» символической магии, которая, будучи откровенно устаревшей и растеряв доверие большинства, в XIX в. все еще практиковалась многими доверчивыми людьми (*Ibid.* Гл. 4). Кроме того, в названии двух глав своей книги «*Survival in Culture*» Тайлор употреблял слово «*survival*» в единственном числе, что создает впечатление не остатка былого феномена, а просто продолжения его жизни, выживания. Можно сказать, что решение редактора издания 1939 г. В.К. Никольского изменить заглавие «Переживание в культуре» на «Пережитки в культуре» улучшило английский оригинал.

³⁴ *Дупнов П.И. Из истории мултанского дела* // АРАН (СПб.). Ф. 811. Оп. 1. Д. 68. Л. 19—22.

³⁵ Первоначально выбранный защитой Петр Богаевский был отведен судом, возможно, потому, что он уже выступал публично с критикой и самого дела, и позиции Смирнова. После первого приговора, вынесенного по делу, он представил свою точку зрения в Этнографическом отделении Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете и настоятельно потребовал, чтобы в будущих случаях такого рода этнографов приглашали для проведения экспертизы. См.: *Богаевский П.М. К Мултанскому делу: Существуют ли человеческие жертвоприношения у вотяков?* // РВ. 1895. 7 нояб. Еще до начала дела, по иронии судьбы, Богаевский критиковал Смирнова за его ожидания, что полная русификация вотяков будет завершена в нереалистично короткие сроки. См.: *Богаевский П. [Рецензия на:] Смирнов И.Н. Вотяки* // ЭО. 1890. Кн. 1. С. 220.

³⁶ Священник, который начал служить в Мултапе всего лишь за два года до убийства Матюнина, был вызван свидетелем со стороны обвиняния, чтобы подтвердить слухи о ритуальном убийстве. Другой мултанский священник,

который служил там в течение сорока лет, письменно предоставил свидетельские показания, чтобы разоблачить эти слухи, но суд пренебрег его показаниями и не позволил защите вызвать священника в качестве свидетеля. См.: *Баранов А.Н. и др.* Дело мултанских вотяков. С. 79—82; *Кузнецов С.К.* Из воспоминаний этнографа // ЭО. 1907. Кн. 3. С. 2; *Шатеништейн Л.С.* Мултанское дело. С. 43.

³⁷ *Баранов А.Н. и др.* Дело мултанских вотяков. С. 97—105. Судья пыгался воспрятствовать защите в проверке этих заявлений.

³⁸ Там же. С. 161—164, 167—168, 184. Во-первых, как думал Смирнов, крупные жертвоприношения должны совершаться публично. Они осуществляются усилиями и к выгоде не одного клана, но общины в целом, и ни один клан никогда не позволит членам другого посетить место клановых жертвоприношений. Но обвинение и свидетели назвали местом совершения преступления сарай, принадлежавший только одному клану — клану Моисея Дмитриева. Кроме того, человек, обвинявшийся в непосредственном убийстве Матюгина, не принадлежал к клану Дмитриева, но, по словам других, был нанят. Согласно Смирнову, этнографы знают, что человек на эту роль должен быть выбран и что ему нельзя за это платить.

³⁹ Там же. С. 160—161.

⁴⁰ Там же. С. 162.

⁴¹ *Верещагин Г.* Вотяки сосновского края. С. 80—81; *Кузнецов С.К.* Успехи этнологии в деле изучения финнов Поволжья за последние 30 лет // ЭО. 1910. Кн. 1/2. С. 97.

⁴² *Баранов А.Н. и др.* Дело мултанских вотяков. С. 169—170; РГИА. Ф. 1405. Оп. 96. Д. 5606. Л. 78. Это архивное дело из фонда Министерства юстиции и два дела из фонда кассационного департамента Правительствующего сената (РГИА. Ф. 1363. Оп. 2. Д. 452; Оп. 8. Д. 311), они являются единственными официальными делами по данному судебному процессу, которые нам удалось найти, и они мало добавляют к нашему пониманию дела. Как представляется, в казанских архивах нет ничего относящегося к делу.

⁴³ «После этих показаний живых свидетелей, — сказал Раевский, — экспертиза ничего нам дать не может, а само дело дает много наук. Единственное ценное в указании г. Смирнова — это то, что у родственных вотякам племен те или другие боги не прочь полакомиться человеческой». Он также сообщил присяжным, что «эта цель [мотив убийства] не имеет значения при постановлении вашего приговора», который касается только того, лишили ли обвиняемые Матюгина жизни. Вопрос, поставленный перед присяжными, не содержал слов «человеческое жертвоприношение» или каких-либо указаний на религиозные мотивы. Но буквально несколькими минутами позже Раевский напугивал их: «Приговора вашего ждут не одни эти люди — его ждут тысячи вотяков, их соплеменников, чтобы узнать — продолжать ли им этот обряд. Вы не захотите этого, и своим приговором не укажете, что тот Бог, который спас их от голода и мора, тот же Бог спасет их и от обвинительного приговора!» (*Баранов А.Н. и др.* Дело мултанских вотяков. С. 174—178, 193—194). Судья, со своей стороны, посоветовал присяжным не беспокоиться о том, уличен ли каждый подсудимый в том, что он принимал участие в самом акте убий-

ства; поскольку преступление представляло собой человеческое жертвоприношение (ритуального характера и в высшей степени преднамеренное), любовью присутствовавший может расцениваться как активный его участник (*Баранов А.Н. и др. Дело мултанских вотяков. С. 225—227*).

⁴⁴ Слышали, как Смирнов, казавшийся ошеломленным решением присяжных, подавленно бормотал: «Неужели мое заключение могло так повлиять?» (*Баранов А.Н. Из воспоминаний о мултанском деле. С. 160*).

⁴⁵ Там же. С. 154—155.

⁴⁶ Там же. С. 161.

⁴⁷ *Короленко В.Г.* К отчету о мултанском жертвоприношении // *Короленко В.Г. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 365, 367*.

⁴⁸ *Короленко В.Г.* Мултанское жертвоприношение // Там же. Т. 4. С. 401, 383 (курсив оригинала).

⁴⁹ Там же. С. 396, 400.

⁵⁰ *Бялый Г.А.* В.Г. Короленко. 2-е изд. Л., 1983. С. 223—228.

⁵¹ *Короленко В.Г.* К отчету о мултанском жертвоприношении. С. 362; *Он же.* Мултанское жертвоприношение. С. 383.

⁵² *Клеменц Д.А.* Новая стадия мултанского дела // *Восточное обозрение.* 1896. 6 марта. Уже в 1890 г. Богаевский сделал то же самое замечание о заимствовании фольклора, критикуя работу Смирнова (*Очерки религиозных верований вотяков // ЭО. 1890. Кн. 4. С. 60*). Другой этнограф заметил эту ошибку только в 1897 г., после завершения Мултанского дела. См.: *Харузин Н.* [Рецензия] // *ЭО. 1897. Кн. 4. С. 146—147* (Рецензия на кн.: *Труды Восьмого археологического съезда в Москве 1890 г. М., 1895. Т. 3*).

⁵³ *Клеменц Д.А.* Новая стадия мултанского дела.

⁵⁴ *Луппов П.Н.* Об обстановке вотских жертвоприношений в связи с данными мултанского дела // *ВК. 1896. 7, 9 мая; Он же.* Очерк истории вотяков // *ВК. 1896. 27 июля, 3, 12, 31 авг; Он же.* Приносились ли вотяками человеческие жертвы в XVIII в.? // *ВК. 1896. 19, 21 сент; Он же.* Фантастический обычай // *Новости и биржевая газета. 1896. 8, 9 мая; Он же.* Из истории мултанского дела // *АРАН (СПб.). Ф. 811. Оп. 1. Д. 68. Л. 32—33 об.; Он же.* Письмо в редакцию // *СПВ. 1896. 26 апр.* См. также: *Поплавский И.* По поводу возражения г. Луппова // *СПВ. 1896. 26 апр.; Жирнов О.М.* Ответ г. Поплавскому // *ВК. 1896. 30 марта; Луппов П.Н.* По поводу ответа г. Пошавского // *ВК. 1896. 25 мая.*

⁵⁵ *Богаевский П.М.* Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. М., 1896.

⁵⁶ *Михайловский В.М.* Открытое письмо г. проф. И.Н.Смирнову // *ВВ. 1896. 23 апр.*

⁵⁷ Однажды, в 1885 г., Кузнецов уже использовал свои знания, чтобы разоблачить попавший в газеты слух о якобы совершенном вотяками человеческом жертвоприношении (*Кузнецов С.К.* Из воспоминаний этнографа // *ЭО. 1906. Кн. 1/2. С. 32—35*).

⁵⁸ *Кузнецов С.К.* Открытое письмо И.Н. Смирнову // *Сибирский вестник. 1896. 5 апр.; Он же.* Из воспоминаний этнографа. С. 34—35. Только один этнограф, Василий Магницкий (отставной инспектор народных училищ и специалист по чувашам), использовал страницы «Известий Общества археологии,

истории и этнографии». «родного» журнала Смирнова, для развенчания легенд о человеческих жертвоприношениях у вотяков, и он сделал это без прямых нападок на Смирнова. См.: *Корбут М.К.* Василий Константинович Магницкий и его труды: 1839—1901 гг. Чебоксары, 1929. С. 79.

⁵⁹ *Шатенштейн Л.С.* Мултанское дело. С. 58—61; Человеческие жертвоприношения // Санкт-Петербургская газета. 1896. 1 марта; *Луппов П.Н.* Громкое дело. С. 23—24.

⁶⁰ *Смирнов И.Н.* [Рецензия на ст.: *Короленко В.Г.* О мултанском жертвоприношении] // Деятель. 1896. № 1. С. 45.

⁶¹ Там же. С. 46—47.

⁶² *Луппов П.Н.* Из истории мултанского дела. Л. 11—19.

⁶³ Цит. по: *Короленко В.Г.* Решение Сената по мултанскому делу // *Короленко В.Г.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 413—414 (курсив оригинала).

⁶⁴ Цит. по: *Высоцкий С.* Кони. М., 1988. С. 288.

⁶⁵ Там же. С. 288—289.

⁶⁶ *Худяков М.Г.* Политическое значение мултанского дела. С. 56.

⁶⁷ *Луппов П.Н.* Из истории мултанского дела. Л. 34—35, 28—30. Переписка по этому вопросу, как показал Луппов (Л. 37—38), подтверждает, что суд намеревался включить в состав присяжных как можно больше крестьян и как можно меньше мешан.

⁶⁸ Там же. Л. 38—45.

⁶⁹ *Баранов А.Н.* Из воспоминаний о мултанском деле. С. 165; *Луппов П.Н.* Из истории мултанского дела. Л. 48—49; *Он же.* Казанские судебные учреждения Л. 15—18.

⁷⁰ *Карабчевский Н.П.* Речь: 1882—1902. 2-е изд. СПб., 1902. С. 369—370.

⁷¹ *Баранов А.Н.* Из воспоминаний о мултанском деле. С. 167.

⁷² Там же. С. 169—170; *Карабчевский Н.П.* Речь. С. 339.

⁷³ Важность исследования вотских религиозных обычаев // *Народ.* 1897. 12 нояб.; *Баранов А.Н.* Из воспоминаний о мултанском деле. С. 170; *Кузнецов С.К.* Успехи этнологии в деле изучения финнов Поволжья. С. 105.

⁷⁴ *Короленко С.В.* Десять лет в провинции. Ижевск, 1966. С. 206.

⁷⁵ *Баранов А.Н.* Из воспоминаний о мултанском деле. С. 170.

⁷⁶ *Карабчевский Н.П.* Речь. С. 357.

⁷⁷ *Короленко С.В.* Десять лет в провинции. С. 207—208; *Батошков Ф.Д.* В.Г. Короленко как человек и писатель. М., 1922. С. 118—120.

⁷⁸ *Короленко В.Г.* Сон Макара (Святочный рассказ) // *Короленко В.Г.* Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 1. С. 3—27.

⁷⁹ *Баранов А.Н.* Из воспоминаний о мултанском деле. С. 171—172.

⁸⁰ *Худяков М.Г.* Политическое значение мултанского дела. С. 58; *Он же.* Новое в мултанском деле // РГБ. Ф. 828. Д. 10. Л. 12 об.; *Шатенштейн Л.С.* Мултанское дело. С. 6.

⁸¹ См. серию статей, опубликованных в 1897 г. Н.К. Кабардиным в газете «Народ» (14, 20, 25 сент., 2 окт., 15, 16, 23, 27 нояб., 2, 25 дек.); а также: *Блинов Н.Н.* Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. Критический обзор таких публикаций см.: *Короленко В.Г.* Живучесть предрассудков (О докладе священника Блинова: «Новые факты из области человеческих жертвоприношений») //

Короленко В.Г. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 431—449; *Он же*. Из Вятского края («Ученый труд о человеческих жертвоприношениях») // Там же. С. 450—464. Об освещении дела в зарубежной прессе см.: *Он же*. Библиографическая заметка // Там же. С. 421—422; *Шатенштейн Л.С.* Мултанское дело. С. 60.

⁸² *Кузнецов С.К.* Успехи этнологии в деле изучения финнов Поволжья. С. 112.

⁸³ В изданной в Германии книге Германа Л. Страка, посвященной кровавым ритуалам, говорилось о Мултанском деле как о примере такого ритуала; эта книга была переведена на русский язык, и сторона обвиняния в деле Бейлиса ссылалась на нее. См.: *Короленко В.Г.* Бейлис и мултанцы // *Короленко В.Г.* Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 9. С. 310—314.

⁸⁴ *Иногородские школы* // *Нива*. 1896. № 45. С. 1124 (курсив оригинала).

⁸⁵ *Дьяконов И.* Верования и культ вотяков — язычников и крещеных (По поводу мултанского дела) // *МО*. 1898. № 6. С. 878—889; № 9. С. 1181—1186; *НАРТ*. Ф. 4. Оп. 131. Д. 31; Оп. 133. Д. 20, 22; Оп. 134. Д. 34.

⁸⁶ *Худяков М.Г.* Политическое значение мултанского дела. С. 62.

⁸⁷ *Кузнецов С.К.* Успехи этнологии в деле изучения финнов Поволжья. С. 102—103; *Он же*. И.Н. Смирнов (Некролог) // *ЭО*. 1904. Кн. 2. С. 216.

⁸⁸ Как уже упоминалось в главе 5, за книги о финских народах Поволжья Смирнову была присуждена Уваровская премия Императорской Академии наук и золотая медаль РГО. См.: *Сетеле Е.Н.* Восточные финны: Историко-этнографические очерки И.И. Смирнова // *Отчет о гридцать восьмом присуждении наград графа Уварова*. [Б.г., б.м.]. Он неоднократно назначался членом Попечительского совета Казанского учебного округа, причем первый раз — через несколько месяцев после второго слушания Мултанского дела (РГИА. Ф. 733. Оп. 143. Д. 40; Оп. 142. Д. 938, 1160; Оп. 151. Д. 583. Л. 49—49 об.).

⁸⁹ Хотя Короленко только намекал на то, что вотяки ни в коем случае не могли бы совершить человеческое жертвоприношение, один из ведущих этнографов, комментировавших дело, П.М. Богаевский, утверждал это твердо. Оспаривая предложенное Смирновым понимание «перезитков», он делал в равной степени сомнительный вывод: «Наличность “перезиваний” известного обычая... служит лучшим указанием на то, что самый обычай исчез из жизни и что допущение его существования должно считаться невозможным анахронизмом». В сущности, Богаевский заключил, что все появляющееся в фольклоре по определению является перезитком и, следовательно, устарелым. См.: *Богаевский П.М.* Мултанское «моление». С. 1—2, 101.

⁹⁰ Было бы довольно заманчиво представить Смирнова в качестве марionетки консервативных сил общества и бюрократии царской России (как, например, Победоносцева или Муравьева). Однако свидетельства о либеральных или даже радикальных пристрастиях Смирнова просто ошеломляют. Он интересовался марксизмом и социал-демократическим движением и одобрял труды Тайлора за столь же прогрессивный дух. См. его переписку с редактором журнала «Исторический вестник»: *РНБ*. Ф. 874. Оп. 1. Д. 20. Л. 81—83; *Ияхомов Ю.В.* И.Н. Смирнов в письмах к С.Н. Шубинскому // *Биография исследователя как жанр славистики: Сборник научных трудов*. Тверь, 1991. С. 102—113. Об официальных подозрениях в адрес Смирнова в антиправительственных настроениях и деятельности: *ГАРФ*. Ф. 102 (ОО). 1898. Д. 526. См. также: *Geraci R.P.* Window on the East. P. 296—298.

⁹¹ Баранов А.Н. Из воспоминаний о мултанском деле. С. 154; Худяков М.Г. Политическое значение мултанского дела. С. 54.

⁹² Максимов В. Введение // Луппов П.Н. Громкое дело. С. 5—8. Однако мы не разделяем точку зрения Максимова о том, что все это дело было спланировано кем-то из министерских чиновников уже в 1885 г., когда утверждалось, что вояки схватили священника, собираясь принести его в жертву.

⁹³ Именно это различие в условиях существования империй представляется нам наиболее важным для определения конкретных искажений эволюционистского учения в этом деле. Мы не утверждаем, что ошибочное применение Смирновым идей эволюционизма было результатом так называемой научной «отсталости» России. Как уже упоминалось выше, некоторые ключевые понятия эволюционизма были слабо разработанными или двусмысленными изначально, и английские этнологи были так же, как и Смирнов, повинны в искажениях теории до такой степени, что стало возможным отбрасывать прочь ее универсалистский замысел и жертвовать «нецивилизованными» народами. См., например, о концептуальной роли, которую эволюционизм сыграл в политике, приведшей к вымиранию тасманийцев: *Stocking G.W. Victorian Anthropology*. New York, 1987. P. 274—283.

Глава 7. Система Ильминского в осаде

¹ Хрисанф, епископ. К вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. 1904. С. 1379—1384.

² Бобровников Н.А. К вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. 1904. С. 1482—1486. Во втором случае гласный звук, обозначавшийся буквой «ять», ѣ, транслитерируется как е. Однако, поскольку «ять» был упразднен реформой орфографии 1918 г., орфографические различия превратились в дискуссионный вопрос.

³ Хрисанф (епископ). Еще по вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. 1904. С. 1570—1572.

⁴ После этой дискуссии небольшой кружок коллег Бобровникова сознательно продолжал употреблять слово «обрусение» в значении добровольного действия. См., например: Андрей, епископ. Об обрусении [1910 г.] // О просвещении приволжских инородцев: 30 номеров журшала «Сотрудник Братства свят. Гурия». Казань, 1910. С. 58—61.

⁵ Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895. С. 375—376.

⁶ БЛКУ. Д. 6424. Л. 2 об. — 3. Название школы в конце концов так и не было изменено.

⁷ Яковлев И.Я. Воспоминания. 2-е изд. Чебоксары, 1983. С. 120—123. Сам Яковлев стал объектом такого количества резких обвинений в печати, что ему удалось выиграть несколько судебных процессов в 1906—1910 гг. против ряда изданий, уличив авторов их статей в клевете (Там же. С. 125—127, 255—256).

⁸ Позднеев А. Еще по вопросу о последних изданиях Православного миссионерского общества на калмыцком языке // ЖМНП. 1895. Т. 302. Вып. 11. С. 160.

⁹ Позднеев А. Последние издания Православного миссионерского общества на разговорном калмыцком языке // ЖМНП. 1895. Т. 298. Вып. 3. С. 206—207; *Он же*. Еще по вопросу о последних изданиях... С. 163. См. также: РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 106. Л. 40—40 об.

¹⁰ Позднеев А. Последние издания... С. 210—212; *Он же*. Еще по вопросу о последних изданиях... С. 164.

¹¹ Позднеев А. Последние издания... С. 216, 221—222.

¹² Позднеев А. Еще по вопросу о последних изданиях... С. 16, 165, 160, 170. Ответом Бобровникова на критику стала кн.: *Бобровников Н.А.* Калмыцкие издания Православного миссионерского общества: По поводу рецензии А. Позднеева. СПб., 1895.

¹³ С.Е.Н. К вопросу о более желательной и целесообразной постановке церковноприходской и школьной миссии среди населения инородческого среднего Поволжья // МО. 1899. № 11. С. 440. Яковлев расценивал эту статью прежде всего как атаку на его работу среди чувашей Симбирской губернии. См.: *Яковлев И.Я.* Воспоминания. С. 108—109. Реакцию Бобровникова см. в работе: *Бобровников Н.А.* По поводу статьи «К вопросу о более желательной и целесообразной постановке церковноприходской и школьной миссии...» // МО. 1900. № 1—2.

¹⁴ С.Е.Н. К вопросу о более желательной... постановке... С. 437.

¹⁵ Там же. С. 442—450.

¹⁶ Там же. 1899. № 12. С. 576, 584, 580 (курсив оригинала). Ответом на эту статью, защищающим систему Ильминского, стала работа: *Рыбаков С.* Духовенство среди крещеных инородцев. СПб., 1900.

¹⁷ БЛКУ. Ф. 7. Д. 17. Л. 13 об. — 14 об.

¹⁸ Там же. Д. 11. Л. 72—72 об.

¹⁹ *Коблов Я.Д.* О состоянии миссионерского дела в Казанской епархии за 1903 год (Отчет епархиального противомусульманского и противоязыческого миссионера) // ИКЕ. 1904. С. 1463—1564.

²⁰ БЛКУ. Ф. 7. Д. 18. Л. 158 об.; Д. 9. Л. 49 об. — 50 об., 58—59. См. также: *Малов Е.А.* О новокрещенской конторе. Казань, 1878. С. 206—208.

²¹ БЛКУ. Ф. 7. Д. 12. Л. 31—34.

²² Там же. Д. 16. Л. 63—70.

²³ *Хрисанф, епископ.* Еще по вопросу о переводах. С. 1570—1582.

²⁴ БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 87 об. — 91; Д. 12. Л. 57. В действительности Миропольский являлся известным врагом инородческого духовенства. Он обвинил одного священника-кряплену в фанатичном мусульманстве только потому, что тот имел Коран и молитвенный коврик (Машанов отмечает, что на тех же основаниях можно было обвинить в фанатизме многих людей, включая Малова), и объяснял эти наклонности влиянием Машанова и Бобровникова, возглавлявших тогда Братство св. Гурия. Однако расследование не вскрыло никаких улик в поддержку данного обвинения (Там же. Д. 11. Л. 73 об. — 83).

²⁵ К миссионерскому съезду // КТ. 1905. 22 сент. В 1899 г. Бобровников опубликовал некоторые данные, которые позволяют нам, хотя и весьма приблизительно, подсчитать число представителей духовенства относительно общей численности конкретной национальной группы в империи. Весьма ве-

роятно, что лишь в приходах Мамадынского уезда число священников-кряшен в тот период было приблизительно пропорционально количеству прихожан-кряшен. См.: *Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии. Казань, 1899. Т. 1. С. 4—20.

²⁶ *Коблов Я.Д.* О необходимости инородческих миссионеров в деле просвещения инородцев (ответ г. Бобровникову) // ПС. 1905. Вып. 4. С. 712—713.

²⁷ Слово «сепаратизм» использовалось уже в 1879 г. оппонентами системы школ Ильминского, но это обвинение не имело широкого распространения. См.: *Яковлев И.Я.* Письма. Чебоксары, 1985. С. 70.

²⁸ См., например: БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 250 об. — 252 об.

²⁹ См. также: Там же. Л. 207—208; *Микке П.* По чувашским приходам // ИКЕ. 1904. С. 702—726; *Очевидец.* Различные суждения о священниках из инородцев // ПБ. 1903. № 3. С. 310—315.

³⁰ БЛКУ. Ф. 7. Д. 12. Л. 50—50 об.

³¹ *Серафим, иеромонах.* Первый в России по внешней миссии Казанский миссионерский съезд, 11—26 июня 1910 г. Н. Новгород, 1912. Т. 2. С. 76—77 (далее — *Серафим.* Казанский миссионерский съезд). Данный съезд анализируется более детально в главе 8 наст. изд.

³² БЛКУ. Ф. 7. Д. 18. Л. 158; Д. 8. Л. 250—252 об.

³³ *Бобровников Н.А.* Инородческое население. С. 37.

³⁴ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 101. Л. 49—50; *Филимонов Д.* К характеристике системы Ильминского (письмо) // Чичерина С.В. У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб., 1905. Прил. 12. С. 92—93.

³⁵ *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия за 25 лет его существования, 1867—1892 гг. Казань, 1892. С. 504.

³⁶ БЛКУ. Ф. 7. Д. 11. Л. 108, 110—110 об.

³⁷ *Бобровников Н.А.* Инородческое население. С. 41. Перед выходом из совета Бобровников опубликовал эти данные о влиянии Братства на нерусские слархии по всей Казанской губернии. Среди прочего он указывал, что школы Братства спасли около 90 тыс. кряшен от перехода в ислам, а также что 95% кряшен на тот момент исповедовали православие. См.: Там же. С. 35.

³⁸ БЛКУ. Ф. 7. Д. 18. Л. 159—159 об.; РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 101. Л. 40.

³⁹ *Бобровников Н.А.* По поводу отчета о деятельности Братства св. Гурия. Казань, 1905. С. 10.

⁴⁰ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 101. Л. 39—39 об.

⁴¹ *Бобровников Н.А.* По поводу брошюры протоиерея А.В. Смирнова. Казань, 1905; *Он же.* По поводу отчета...

⁴² В собственном отчете Машанов обвинил чрезвычайную комиссию во лжи, искажении фактов, преувеличениях, а также в намеренном лишении обвиняемых возможности дать объяснения и оправдаться, см.: *Машанов М.А.* Ответ на доклад «чрезвычайной ревизионной комиссии Братства св. Гурия» // ПС. 1905. Вып. 7/8. С. 491—506. С точки зрения Машанова, крах братства произошел не по причине плохого управления, а вследствие постепенной трансформации его в государственное учреждение после 1883 г., когда руководство Братства перестало быть выборным и было заменено назначенным *ex officio* викарным епископом, каковое положение было снова подтверждено в 1898 г. См.: *Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства... С. 503—504.

⁴³ БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 155—156, 206—209. В июне уже сам Малов не желал иметь с Братством ничего общего и рекомендовал епископу Дмитрию назначить на свое место епископа Хрисанфа (который на тот момент выступал в печати как оппонент Бобровникова). Однако Малов никогда не возвращался к этому вопросу, после того как понял, насколько епископ был обеспокоен будущим Братства (Там же. Л. 154 об. — 160).

⁴⁴ РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 205. Л. 4 об. — 5. Чичерина была племянницей известного либерального юриста и философа Б.Н. Чичерина и сестрой первого наркома иностранных дел СССР Г.В. Чичерина. Ее родители были последователями пистической религиозной секты пашковцев, возникшей среди петербургского дворянства в 1870-х гг. См.: *O'Connor T.E. Diplomacy and Revolution: G.V. Chicherin and Soviet Foreign Affairs, 1918—1930. Ames, Ia., 1988. P. 5; Heier E. Religious Schism in the Russian Aristocracy, 1860—1900: Radstockism and Pashkovism. Hague, 1970.* Стремление пашковцев к единению с народом было духовно сродни энтузиазму Ильминского по отношению к инородцам. При этом Чичерина не была лично знакома с Ильминским и ничего не знала о его работе вплоть до 1890-х гг.

⁴⁵ *Бобровников Н.А.* Нужны ли так называемые противомусульманские и противоязыческие спархияльные миссионеры в губерниях Европейской России? // ПС. 1905. Вып. 2. С. 307—309 (курсив оригинала).

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ *Коблов Я.Д.* О состоянии миссионерского дела. С. 1489, 1548.

⁴⁸ *Бобровников Н.А.* Нужны ли так называемые противомусульманские... миссионеры... С. 31, 315.

⁴⁹ Там же. С. 312.

⁵⁰ *Коблов Я.Д.* О необходимости инородческих миссионеров // ПС. 1905. Вып. 5. С. 114; Вып. 4. С. 715.

⁵¹ Там же. С. 711, 713, 116.

⁵² *Дидо.* Заметки и наблюдения (Из записок бывшего сельского учителя) // РШ. 1900. № 3. С. 158—161. Иван Михеев, вотяк по национальности, преподаватель Казанской учительской семинарии и сам выпускник одной из школ Ильминского, защищал их от обвинений Дидо. В частности, он серьезно сомневался в правомерности столь большой уверенности Дидо в успешности обрусения. Он утверждал, что вне школ, через совместную жизнь в деревнях «заимствуя слова, вотяки перенимают от русских много, чего бы совсем не следовало перенимать», например: пьянство, воровство и нецензурную брань. «Вятский русский мужик, который своим религиозно-нравственным и умственным развитием стоит ничуть не выше, а в иных местах даже и ниже вотяков, кроме своего своеобразного говора, ничего (!) доброго не может передать. В некоторых местах замечается даже такое явление, что вотяки, начав русеть, становятся хуже, нежели они были до обрусения» (*Михеев И.С.* Вотские переводы и учителя // РШ. 1900. № 6. С. 204). См. также: *Дидо.* Мой ответ г. Ивану Михееву // РШ. 1900. № 9. С. 167.

⁵³ *Краснодубровский С.* Инородческая школа Казанского края // МВ. 1903. 19—22 окт. (№ 286, 288—289). См. также редакционную ст.: Русский язык в инородческой школе // МВ. 1903. 19 окт. Чтобы спасти систему Ильминско-

го, его учеников, последователей и учащихся от этой критической атаки, студент казанских миссионерских курсов и его учитель проф. Машанов совместно написали брошюру: *Даулей Р.П., Машанов М.А.* В защиту крещеных инородцев: Ответ на статью г. Ст. Краснодубровского «Иностранческая школа Казанского края». Казань, 1903.

⁵⁴ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 3798. Л. 37 об.

⁵⁵ Это явление, упоминаемое во многих описаниях школ Ильминского, скорее всего, являлось своего рода стратегией поведения крестьян-инородцев, и привлекавших из школьного обучения непосредственно необходимое, при этом не подчиняясь их нарочитому ассимилирующему влиянию. Бен Эклоф дает схожее описание того, как русские крестьяне подобным образом использовали обучение в народных училищах, см.: *Eklouf B. Russian Peasant Schools. 1861—1914.* Berkeley, 1986.

⁵⁶ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 3798. Л. 38—38 об.

⁵⁷ Там же. Л. 32.

⁵⁸ Там же. Л. 38—39 об.

⁵⁹ Там же. Д. 2319. Л. 5—6.

⁶⁰ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 101. Л. 15 об.

⁶¹ Там же. Л. 15 об., 17.

⁶² Там же. Л. 41 об. — 43.

⁶³ *Яковлев И.Я.* Из переписки. Чебоксары, 1989. С. 174—183, 274; *Он же.* Воспоминания. С. 133—134. Яковлев утверждал, что у него никогда не возникало никаких конфликтов с участковыми инспекторами училищ, которые имели полномочия посещать чувашские школы в любое время; он был убежден, что ликвидация этой должности была атакой на его статус и профессиональную позицию.

⁶⁴ РГИА. Ф. 1119. Оп. 1. Д. 108. Л. 16.

⁶⁵ Там же. Д. 174. Л. 1—5, 11, 18—20; *Смоленский С.В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Ник. Ив. Ильминского. СПб., 1905. По мнению Яковлева, Спешков был одержим честолюбивыми замыслами продвижения по службе, и его действия в Казани были похожи на те, что приносили ему известность в Рижском учебном округе. См.: *Яковлев И.Я.* Из переписки. С. 218; *Он же.* Воспоминания. С. 133.

⁶⁶ БЛКУ. Ф. 7. Д. 7. Л. 155 об.

⁶⁷ РГИА. Ф. 1119. Оп. 1. Д. 108. Л. 20—21.

⁶⁸ БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 206—207.

⁶⁹ РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 205. Л. 4—6.

⁷⁰ *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. См. также: *Она же.* Положение просвещения у приволжских инородцев // Известия ИРГО. 1906. Т. 42. С. 591—647; *Она же.* Как началось дело просвещения восточных инородцев // ЖМНП. 1907. Вып. 9. С. 1—62; Вып. 10. С. 121—151; *Bobrovnikoff S.* [Chicherina S.V.] Moslems in Russia // Moslem World. 1911. Vol. 1 (January). P. 5—31.

⁷¹ *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. С. 228, 319.

⁷² Там же. С. 345, 240.

⁷³ *Филимонов Д.* К характеристике системы Ильминского. С. 90.

⁷⁴ Чичерина С. В. У приволжских инородцев. С. 232, 238, 320, 307—308; см. также с. 319—320.

⁷⁵ К миссионерскому съезду // КТ. 1905. 22 сент.

⁷⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 182. Д. 444. Л. 4 об. — 7.

⁷⁷ Чичерина С. В. У приволжских инородцев. С. 346; К миссионерскому съезду // КТ. 1905. 22 сент.

⁷⁸ Чичерина С. В. У приволжских инородцев. С. 233. См. также: Там же. Прил. С. 67, 72, 175.

⁷⁹ Там же. С. 319, 233—234.

⁸⁰ Там же. С. 340—341, 364, 367, 396; Прокопьев К. Влияние христианского богослужения, совершаемого на родном языке, на инородческое население // Там же. Прил. 15. С. 140; Отрывки из писем Н. В. Никольского // Там же. Прил. 22. С. 188.

⁸¹ Прокопьев К. Влияние христианского богослужения. С. 140. См. также: Кузмин М. Чепкас-Николаевский приход Симбирского уезда и губернии // Чичерина С. В. У приволжских инородцев. Прил. 6. С. 41.

⁸² По инородческому вопросу // Деятель. 1909. № 9. С. 137—150.

⁸³ НАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 124024.

⁸⁴ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 101. Л. 3 об.

⁸⁵ Там же. Л. 7 об.

⁸⁶ Там же. Л. 10—12.

⁸⁷ Там же. Л. 19 об. — 25.

⁸⁸ БЛКУ. Ф. 7. Д. 8. Л. 255—256 об. Епископ Дмитрий говорил Будиловичу, что из 65 служивших в епархии священников-инородцев 24 были в это время под судом или под следствием, и вообще отрицал, что все обвинения против таких священников выдвигались исключительно русскими.

⁸⁹ Там же. Л. 252 об. — 253.

⁹⁰ Кроме Будиловича и Износкова участниками совещания были: Н. А. Бобровников, С. В. Смоленский, И. Я. Яковлев, А. А. Воскресенский, Н. П. Остроумов, П. Н. Луппов, Н. Ф. Катанов, В. Д. Смирнов, М. А. Машанов, С. В. Чичерина и М. А. Миропиев.

⁹¹ Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Ред. А. С. Будилович. СПб., 1905. С. LI—LVIII (далее — Труды Особого совещания). О появившейся тогда тенденции использовать понятие «инородцы» по отношению к народам, проживавшим как на западных приграничных территориях империи, так и на восточных, см.: *Slocum J. W.* Who, and When, Were the Inorodtsy: The Evolution of the Category of 'Aliens' in Imperial Russia // *Russian Review*. 1998. Vol. 57. No. 2. P. 173—190 [пер.: *Слокум Д. У.* Кто и когда были «инородцами»? Эволюция категории «чужие» в Российской империи // *Российская империя в зарубежной историографии*: Сб. ст. М., 2005]. В 1910—1911 гг. совещание при МНП попыталось сформулировать универсальную политику в области образования по отношению к нерусским народам по всей империи, волеющая в жизнь намерение участников совещания 1905 г. признать систему Ильминского в губерниях Западного края. Некоторые решения и выводы совещания весьма странно смотрелись рядом с решениями 1905 г., принятыми для проведения на восточных окраинах. См.: *Slocum J. W.* The

Boundaries of National Identity: Religion, Language and National Politics in Late Imperial Russia. Ph.D. diss. University of Chicago, 1993. Ch. 5. В главе 8 наст. изд. я анализирую решение применить систему Ильминского, хотя и в измененной форме, к мусульманским школам.

⁹² Труды Особого совещания. С. 12, 53—54, 58.

⁹³ Там же. С. XLIX, LIII. Малов прокомментировал в своем дневнике: «А теперь Г. Будилович пред каким идолом встал на колени со всеми инородцами России? Трудно сказать, пред каким, потому что у него идол не один, а их много, так много, сколько у нас в России инородческих национальностей и сколько всех языков. К чему это поведет инородцев России, едва ли трудно предвидеть. Уже теперь видны признаки разложения единства России!» (БЛКУ. Ф. 7. Д. 9. Л. 69—69 об.).

⁹⁴ Труды Особого совещания. С. 33. Это различие смыслов также использовалось Иваном Михеевым на Миссионерском съезде в 1910 г. Михеев утверждал, что Ильминский желал «слияния» инородцев с русскими, «но не по внешности... а по духу, что гораздо прочнее. Евреи и татары по внешности слились с русскими, но на самом деле — это враги русской народности» (Серафим. Казанский миссионерский съезд. Т. 2. С. 63).

⁹⁵ Труды Особого совещания. С. 10.

⁹⁶ Бобровников слышал, что царь приказал сместить Спешкова за то, что тот разрушал систему Ильминского (БЛКУ. Д. 8809. Л. 7—8).

⁹⁷ Н.Ф. Катанов в 1908 г. заметил: «Попечитель у нас для инородц[ского] дела превосходен: он понимает его, мне кажется, вполне правильно... Было бы непростительно обвинять его [Дерсвицкого] или Н.А. Б[обровникова] в желании отделить инородцев с помощью изданий на их яз[ыках], но в русской графике, от России» (БЛКУ. Д. 8817. Л. 15). Однако, согласно Яковлеву, помощник Дерсвицкого П.Д. Погодин воспользовался отсутствием своего начальника, чтобы подорвать учреждения Ильминского. Следующий попечитель учебного округа Н.К. Кульчицкий (1912—1914) также интриговал против школы Яковлева. См.: Яковлев И.Я. Воспоминания. С. 109—111, 137—138.

⁹⁸ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 2319. Л. 21, 28.

⁹⁹ РГИА. Ф. 1119. Оп. 1. Д. 108. Л. 28 об.

¹⁰⁰ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7522. Л. 22, 24 об.; *Lallukka S. Kazan' Teacher's Seminary and the Awakening of the Finnic Peoples of the Volga-Urals Region // Studia Slavica Finlandensia. 1987. No. 4. P. 156.*

¹⁰¹ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7522. Л. 31—31 об.

¹⁰² Глебский Б. Татарское счастье // КТ. 1906. 12 нояб. Заголовок этой статьи, возможно, перекликался с русской поговоркой «Нынче про татарское счастье только в сказках слышать», см.: Диль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 371.

¹⁰³ Глебский Б. Татарское счастье.

¹⁰⁴ Рождествен А.С. Вынужденное объяснение // КТ. 1906. 25 нояб.

¹⁰⁵ Там же (курсив оригинала).

¹⁰⁶ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7522. Л. 22 об. — 23, 37; Д. 7558. Л. 24—24 об.

¹⁰⁷ Там же. Л. 24 об.

¹⁰⁸ 15 ноября Даулей напечатал под псевдонимом жесткую критику взглядов Глебского в статье под заглавием «Русское несчастье» в другой газете, «Казанский вечер», где он утверждал, что русские по психологически-культурным причинам не способны учить инородцев русскому языку. 16 и 18 ноября другой журналист «Казанского телеграфа» солидаризировался с Глебским, сомневаясь уже в предположении Даулея, что учителя-инородцы психологически способны учить русских. См.: Из дневника. Об инородческом образовании // КТ. 1906. 16 нояб.; Из дневника. Манья величия // КТ. 1906. 18 нояб.

¹⁰⁹ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7522. Л. 24, 25. Вполне возможно, что взгляды Рождественца были при этом инциденте действительно искажены. См. его юбилейную работу: *Рождественца А.С.* Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань, 1900.

¹¹⁰ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7522. Л. 33, 35, 36 об., 38 об.

¹¹¹ Там же. Л. 22 об. — 23, 24 об., 25.

¹¹² Там же. Л. 28—30 об.

¹¹³ *Яковлев И.Я.* Из переписки. С. 202, 280—281; *Он же.* Воспоминания. С. 189, 260. Симбирские студенты протестовали против вроде бы имевшей место дискриминации студентов-чувашей в семинарии, однако не менее этого они были воодушевлены открытием работ Второй Государственной думы.

¹¹⁴ О Казанской инородческой семинарии // КТ. 1910. 21 марта; *Андрей, епископ.* О православных инородцах // КТ. 1910. 23 марта.

¹¹⁵ АРАН (СПб.). Ф. 782. Оп. 2. Д. 8. Л. 1—4. Письмо Бобровникова указывает на то, что чистка началась еще до января 1910 г. Никольский был исследователем чувашской национальной истории, и его взгляды были несомненно антиклерикальны. В 1911 г. он задел за живое инспектора училищ Коблова, сделав доклад по истории христианизации чувашей в ОЛИЭ, в котором он упрекал миссионеров в бездеятельности (Там же. Ф. 134. Оп. 1. Д. 476. Л. 81—84). Эта переписка показывает, что после своей отставки из семинарии Никольский стал врагом в глазах как казанского губернатора, так и научной общественности империи. Однако каким-то образом ему удавалось и далее пользоваться благосклонностью Святейшего синода.

¹¹⁶ *Микке П.* По чувашским приходам.

¹¹⁷ *Lallukka S.* Kazan' Teacher's Seminary.

¹¹⁸ *Ibid.* S. 152—154.

¹¹⁹ В 1905 г. на черемисском языке было опубликовано около 80 наименований различных изданий, тогда как к 1917 г. их было уже более 200; между 1906 и 1913 гг. в Казани было опубликовано 7 календарей на черемисском языке и между 1904 и 1910 гг. — 3 на вотском (*Ibid.* S. 155, 163).

¹²⁰ *Ibid.* S. 154—158.

¹²¹ БЛКУ. Ф. 7. Д. 12. Л. 21—21 об. От Казанской губернии в Первую думу были избраны два депутата-чуваши — Я.А. Абрамов и Г.С. Бадамшин, причем последний был мусульманином. См.: Государственная Дума первого созыва: Портреты, краткие биографии и характеристики депутатов. М., 1906. С. 28—29. О депутатах Думы — татарах см. главу 8 наст. изд.

¹²² БЛКУ. Ф. 7. Д. 12. Л. 22 об., 28.

¹²³ Там же. Л. 28 об., 10—10 об.

¹²⁴ Там же. Л. 30 об., 36—44, 51, 74—76.

¹²⁵ НАРТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7559. Л. 1, 24; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1108. Л. 230—242.

¹²⁶ РГИА. Ф. 733. Оп. 133. Д. 103. Л. 109 об., 113—114 об.

¹²⁷ Другие земства отказали Братству в помощи по финансированию школ, объяснив это тем, что финансирование из других источников было слишком незначительным; земства предпочли помочь более перспективным школам или вообще никаким (О просвещении приволжских инородцев. С. 71—72, 91). Однако в описанной выше ситуации национальность учителей представляется наиболее значительным фактором при отказе от финансирования.

¹²⁸ БЛКУ. Ф. 7. Д. 12. Л. 58—58 об., 48—48 об.

¹²⁹ *Воскресенский А.А.* Предисловие: Система И.Н. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. Казань, 1913. С. XXIX—XXX.

¹³⁰ *Залесский В.Ф.* Система Ильминского // КТ. 1910. 13—16 июня; *Воскресенский А.А.* Предисловие. С. XXVI—XXXI. Ранее в том же году Залесский выступил против точки зрения епископа Андрея, заявлявшего, что антропологически русский не имеет никаких преимуществ перед инородцем и в защиту природного арийского превосходства над финнами, монголами, турками и семитами. См.: *Залесский В.Ф.* О православных и неправославных инородцах // КТ. 1910. 24 марта. О взглядах Залесского на казанских татар см.: *Барашков-Епичей И. Н.Ф.* Катанов // Николай Федорович Катанов: Материалы и сообщения / Ред. Н.Г. Домозжаков. Абакан, 1958. С. 156—157. В 1911 г. Залесский попытался оживить особый тип казанских миссионерских школ XVIII в., утверждая, что они в свое время провалились вовсе не по причине ошибочных методов преподавания, а из-за просчетов отдельных лиц. См.: *Залесский В.Ф.* К истории просвещения инородцев Казанского края в XVIII столетии // ПС. 1911. Вып. 11. С. 635—649.

¹³¹ РГИА. Ф. 846. Оп. 1. Д. 165. Л. 25—32.

¹³² Вопрос об инородческой школе на дворянском съезде // ОР. 1911. № 10. С. 150—151. См. также: *Weinerman E.* Russification in Imperial Russia: The Search for Homogeneity in the Multinational State. Ph.D. diss. Indiana University, 1996. P. 158. Залесский также всячески пытался влиять на ограничение различных прав мусульманского населения; в 1909 г. он призвал к лишению их избирательных прав на выборах в городскую думу с целью превратить ее в чисто русское учреждение (см.: *Häfner L.* Stadtdumawahlen und soziale Eliten in Kazan 1870 bis 1913: Zur rechtlichen Lage und politischen Praxis der lokalen Selbstverwaltung // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 1996. Vol. 44. S. 233, n. 63).

¹³³ К вопросу об инородческой школе в Приволжском крае // ОР. 1911. № 13. С. 193—196.

¹³⁴ По инородческому вопросу // Деятель. 1909. № 9.

¹³⁵ Неопубликованный ответ Н.И. Ашмарина на эту статью хранится в архивном деле: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 800. Л. 209—212.

¹³⁶ *Slocum J.W.* The Boundaries of National Identity. Ch. 5.

¹³⁷ Текст закона опубликован в сб.: О системе просвещения инородцев. С. 133—135, цитата на с. 134 (курсив мой).

¹³⁸ *Воскресенский А.А.* Предисловие. С. XXV—XXVI, XXXI. В декабре 1913 г. и январе 1914 г. группа либерально и даже демократически настроенных преподавателей провела съезд, на котором критиковались июньские распоряжения МНП и рекомендовалось введение системы, более похожей на такуюую Ильминского для многих образовательных учреждений по всей империи. Министр внутренних дел собирался запретить проведение съезда, но не успел этого сделать. Однако МНП не обратило на рекомендации съезда никакого внимания (см.: *Базанов А.Г.* Очерки по истории миссионерских школ на крайнем севере. Л., 1936. С. 106).

¹³⁹ Там же. С. 105.

¹⁴⁰ *Воскресенский А.А.* Предисловие. С. XXXII.

¹⁴¹ Справка о Казанской учительской семинарии // КТ. 1906. 21 нояб.

¹⁴² *Воскресенский А.А.* Предисловие. С. XXXIV. См. также: *Weinman E.* Russification in Imperial Russia. P. 174.

¹⁴³ НАРГ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 3798. Л. 28.

¹⁴⁴ РГИА. Ф. 846. Оп. 1. Д. 165. Л. 28.

Глава 8. Окно, стена или зеркало?

¹ БЛКУ. Ф. 7. Д. 18. Л. 91, 99 об.

² *Фирсов Н.Н.* Прошлое Татарии: Краткий научно-популярный исторический очерк. Казань, 1926. С. 34.

³ *Rorlich A.-A.* The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986. P. 91, 93—95, 99—101. Цифры Горохова о джадидских школах ощутимо меньше. См.: *Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941. С. 194—195.

⁴ Издательский дом, принадлежавший купцам братьям Каримовым, издал 137 наименований печатной продукции только за 9 месяцев с апреля 1900 г. по январь 1901 г. См.: *Третьяков М.* Несколько фактов и мыслей по поводу открытия в г. Казани мусульманской типографии // ПБ. 1901. № 1. С. 330.

⁵ *Minnullin Z.S.* Zur Geschichte der tatarischen öffentlichen Bibliotheken vor der Oktoberrevolution // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / Eds. M. Kemper et al. Berlin, 1996. P. 222—223. См. также: *Катанов Н.Ф.* Поволжские татары в их произведениях и в жизни // Поволжье. 1903. № 1. С. 1—29; *Ашмарин Н.И.* Несколько слов о современной литературе казанских татар // ЖМНП. 1905. Т. 361. Вып. 9. Отд. 3. С. 1—32; *Валидов Д.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М., Пг., 1923. С. 85—100; *Rorlich A.-A.* The Volga Tatars. P. 65—103; *Тоган З.В.* Воспоминания / Пер. Г. Шафиков, А. Юлдашбаев. Уфа, 1994. Т. 1. С. 77—79.

⁶ *Бобровников Н.А.* Школьная сеть Казанской губернии. Казань, 1905. С. 9; RMM. 1911. No. 13. См. также: *Rorlich A.-A.* The Volga Tatars. P. 71—75.

⁷ *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. С. 21—22; *Валидов Д.* Очерк истории образованности. С. 50;

Rorlich A.-A. The Volga Tatars. P. 94. О требованиях шакирдов см.: *К-ий Д.И. [Катанов Н.Ф.]* Несколько слов по поводу воплений в мусульманских школах // Обновление. 1906. № 80; *Машанов М.А.* Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам // ПС. 1911. Вып. 2. С. 124.

⁸ *Zenkovsky S. Pan-Turkism and Islam in Russia*. 2-d ed. Cambridge, Mass., 1967. P. 37. Однако существует свидетельство, что МВД считало движение потенциально опасным уже с 1900 г. См.: *Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. Казань, 1974. С. 186—187.

⁹ РГИА. Ф. 922. Оп. 1. Д. 204. Л. 1—1 об., 4—4 об.

¹⁰ Там же. Ф. 821. Оп. 8. Д. 795. Л. 102—103.

¹¹ *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 41; *Rorlich A.-A. The Volga Tatars*. P. 108—109.

¹² *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 37—54. Различные источники дают разные цифры числа депутатов, возможно игнорируя официально не входивших в мусульманскую думскую фракцию. Также путаница возникла вокруг присоединения к уже избранным еще 11 (или 12) депутатов-мусульман, выбранных в Центральной Азии, которые так и не успели прибыть в Петербург до роспуска Думы.

¹³ *Usmanova D.M. Die tatarische Presse 1905—1918 // Muslim Culture in Russia and Central Asia*. P. 239—278; *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C.* La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1964. P. 53. О радикальной татарской периодической печати см.: *Амирханов Р.У.* Татарская демократическая печать: 1905—1907 гг. М., 1988. Во всем спектре татарской либерально-радикальной печати до февраля 1917 г. не существовало острых идеологических разногласий между отдельными органами; многие публикации представляли собой смесь политических взглядов; *Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C.* La presse et le mouvement national. P. 53—54.

¹⁴ О благотворительных обществах см.: *Rorlich A.-A. The Volga Tatars*. P. 75—77. О татарских библиотеках см.: *Minnullin Z.S. Zur Geschichte*. S. 207—237. Журнал «Revue du monde musulman» сообщал в 1911 г., что казанскую «исламскую библиотеку» (вероятно, татарский отдел Казанской публичной библиотеки, основанный в 1906 г.) посетило более 20 тыс. читателей за 1910 г. (RMM. 1911. No. 13. P. 381).

¹⁵ *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 43—46, 50. Центральный комитет, избранный съездом, состоял из 15 членов, 11 из которых были татарами Поволжско-Уральского региона или башкирами.

¹⁶ *Rorlich A.-A. The Volga Tatars*. P. 89; *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 46—49, 105. Никаких исключений не было сделано для мусульманских нетюркских народов империи.

¹⁷ Еще до 1905 г. один журналист отмечал рост числа мусульман, принимаемых в русские школы (включая народные училища МНП, русско-мусульманские школы и даже церковно-приходские школы) в Казани, Оренбурге, Костроме, Астрахани, Талкенте, и даже мусульман, проживавших в горных районах Кубанской области. См.: *Третьяков М.* Русская школа и отношение к ней мусульман России // ПБ. 1900. № 3. С. 315—320, 344—351.

¹⁸ *П.Д.* Мысли миссионеров // О просвещении приволжских инородцев: 30 номеров журнала «Сотрудник Братства свят. Гурия». Казань, 1910. С. 355—358.

¹⁹ Валидов Д. Очерк истории. С. 44—46; Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать. С. 38—39, 42—43; Bennigsen A., Lemerrier-Quellejeay C. La presse et le mouvement national. P. 25, 33.

²⁰ Айда А. Садри Максуди Арсал. М., 1996. С. 28—81.

²¹ Государственная Дума. I созыв. Стенографические отчеты. Сессия 1. Зас. 23 (8 июня 1906 г.). СПб., 1906. Стб. 1106—1109 (далее — ГД-I, ГД-II и т.д.).

²² Столкнувшись с протестами, чиновники МНП, включая присутствовавших на совещании 1905 г., не смогли прийти к единому мнению относительно правильного понимания и применимости данного положения. Чтобы успокоить протестующих, некоторые утверждали, что условие не было обязательным, тогда как другие заявляли, что данное ограничение не предназначалось для конфессиональных школ: РГИА. Ф. 733. Оп. 133. Д. 105, 107. См. также: Горюхов В.М. Реакционная школьная политика. С. 177—185.

²³ Хотя некоторые участники совещания 1905 г. были одержимы утопическим стремлением к полному обрусению (включая обращение в православие) в долгосрочной перспективе, большинство, вероятно, видело в кириллической транскрипции просто средство облегчить мусульманам изучение русского языка. Некоторые утверждали, что применение методов Ильминского без христианского компонента бессмысленно, но другие полагали, что христианское обучение можно заменить исламским. Третьи отмечали, что методы Ильминского могут быть секуляризованы и применены к не столь «фанатичным» мусульманам, которые уже выказали интерес к светскому образованию. Поэтому они верили, что эти школы сделает «школами Ильминского» именно применение русской транскрипции в учебных материалах. См.: Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Ред. А.С. Будилович. СПб., 1905. С. XXX—XXXV, 67—101 (далее — Труды Особого совещания). Составители правил также стремились затруднить татаризацию, поскольку кириллическая транскрипция позволила бы педагогам создать особую письменность для каждой отдельной мусульmano-тюркской этнической группы. Приверженцы Ильминского опасались, что использование арабской письменности подстегнет татаризацию и помешает вовремя зафиксировать различия между рядом тюркских народностей, в силу чего будет нарушен принцип обучения каждого народа на его собственном языке. См., например, записку Н.Ф. Катанова: РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 107. Л. 86—92, особенно л. 90. Иногда такие люди утверждали, что их позиция этически оправдана, тогда как при других обстоятельствах они говорили о национальности как об объективной категории, определяемой языком безотносительно самоидентификации, что и призвана окончательно определять наука.

²⁴ ГД-II. Сессия 2. Зас. 33 (4 мая 1907 г.). Стб. 83—86.

²⁵ Воскресенский А.А. Предисловие: Система И.Н. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // О системе просвещения инородцев и о казанской центральной крещено-татарской школе. Казань, 1913. С. XXIV—XXV.

²⁶ ГД-III. Сессия 1. Зас. 81 (9 июня 1908 г.). Стб. 2533—2547. См. также высказывания грузинского депутата Н.С. Чхеидзе: Там же. Сессия 1. Зас. 38 (18 марта 1908 г.). Стб. 672—676.

²⁷ Там же. Сессия 2. Зас. 97 (20 апреля 1909 г.). Стб. 2581—2583.

²⁸ См., например, речь депутата Г.Х. Еникеева: Там же. Стб. 2576.

²⁹ Там же. Сессия 1. Зас. 49 (4 апреля 1908 г.). Стб. 1800.

³⁰ *Никольский Н.* Муллы и интеллигенция у казанских татар // ЦОЖ. 1905. № 1.

³¹ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 107. Л. 79.

³² *Алисов Г.* Мусульманский вопрос в России // Русская мысль. 1909. Кн. 7. С. 60—61, 36.

³³ *Машанов М.А.* Современные движения в исламе // ЦОЖ. 1905. № 1.

³⁴ *Коблов Я.Д.* Граф Л.Н. Толстой и мусульмане. Казань, 1904. С. 23. Тот же аргумент присутствует в ст.: *Литвяков В.* Современное культурное движение в мусульманском мире и отношение к нему ислама // ПБ. 1916. № 1. С. 125—150.

³⁵ *Остроумов Н.Н.* Коран и прогресс. Ташкент, 1901. Фактическая дата выхода этой книги из печати остается неясной; хотя на титульном листе стоит 1901 г., в книге используется литература, вышедшая в 1902—1903 гг.

³⁶ Там же. С. 230. Здесь Остроумов на самом деле цитирует и пропагандирует точку зрения Владимира Соловьёва, представленную в книге последнего «Магомет, его жизнь и учение» (СПб., 1896). Вероятно, Остроумов и не разделял все взгляды Соловьёва на ислам, в особенности утверждение о его способности стать прогрессивной силой и послужить мостом к христианству для приверженцев политеистических верований.

³⁷ *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс. С. 243. См. также: *Batunsky M.* Racism in Russian Islamology: Agafangel Krimsky // CAS. 1992. No. 4. P. 75—84.

³⁸ *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс. С. 243—244, 246—247.

³⁹ О реакции Баязитова на точку зрения Ренана см.: *Ахметгалеева (Янбаева) Я.С.* Почему Атаулла Баязитов возразил Эрнесту Ренану // Петербургское востоковедение. 1994. № 5. С. 584—590.

⁴⁰ *Остроумов Н.П.* Коран и прогресс. С. 232.

⁴¹ *Жузе П.* Ислам и просвещение // ПС. 1899. Вып. 2. С. 529—539. О консерватизме Жузе см. также: *Амирханов Р.У.* Татарская демократическая печать. С. 221. В 1920 г. Жузе был назначен преподавателем Бакинского университета и, как ни удивительно, стал критиком европейского ориентализма с марксистских позиций. Переводчик его основной теоретической работы назвал его исследованием предтеч известной книги Элварда Саида. См.: *Sonn T.* Interpreting Islam: Bandalı Jawzi's Islamic Intellectual History. Oxford, 1996.

⁴² *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. СПб., 1905. С. 181—182. Ощущения Чичериной приводят на ум представления о колонизируемых народах как о «внутреннем враге» (intimate enemy). См.: *Nandy A.* The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism. New Delhi, 1983.

⁴³ *Khalid A.* The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, 1998. P. 194—197.

⁴⁴ См., например: *Череванский В.П.* Мир ислама и его пробуждение: историческая монография: В 2 т. СПб., 1901. Эта книга была написана не кем-нибудь, а членом Государственного совета, интересовавшимся востоковедением. В заключении книги автор восклицал: «Мир ислама пробуждается, но... на какой почве? — Исключительно на почве воинственности!» (Т. 2. С. 241).

⁴⁵ Халид (*Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform*. P. 198) предполагает, что это различие может быть выражено посредством использования термина «тюркизм» — в отличие от «пантюркизма». См. также: *Kushner D. The Rise of Turkish Nationalism, 1876—1908*. London, 1977. P. 46—49. Поль Дюмон затушевывает данное различие, характеризуя некоторые из ведущих пантюркистских публикаций в Османской империи после 1908 г. как «якобы аполитичные». См.: *Dumont P. La Revue «Türk Yurdu» et les musulmans de l'empire russe. 1911—1914 // CMRS. 1974. Vol. 15. P. 317, 324.*

⁴⁶ *Landau J.M. Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. Bloomington, Ind., 1995. P. 30, 34—35.

⁴⁷ *Валидов Д.* Очерк истории. С. 53; *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 112—116.

⁴⁸ *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay C. La presse et le mouvement national*. P. 42, 48, 65.

⁴⁹ *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 38—39.

⁵⁰ *Мухамметдинов Р.Ф.* Зарождение и эволюция тюркизма. Казань, 1996. С. 70; *Georgon F. Yusuf Akcura. Pt. 2: Le Mouvement national des musulmans de Russie // CAS. 1986. Vol. 5. No. 2. P. 62.*

⁵¹ *Dumont P. La Revue*. P. 315—331; *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 40—45.

⁵² *Dumont P. La Revue*. P. 306—307; *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 36.

⁵³ Магометанская агитация // Новое время. 1909. 3 июня.

⁵⁴ *Мухамметдинов Р.Ф.* Зарождение и эволюция тюркизма. С. 30. В другом месте (С. 183—185) Мухамметдинов характеризует пантюркизм как явный «окупел».

⁵⁵ *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 38—39, 45—47; *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 106—107; *Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform*. P. 292—293; *Мухамметдинов Р.Ф.* Зарождение и эволюция тюркизма. С. 43.

⁵⁶ *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 48—53; *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 107, 123—127.

⁵⁷ *Ibid.* P. 116—117; см. также: *Kanlidere A. Reform within Islam*. Istanbul, 1999. P. 111.

⁵⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 800. Л. 37—38, 64, 471—472.

⁵⁹ *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. С. 176—179.

⁶⁰ *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма. С. 111.

⁶¹ *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 30—31.

⁶² *Kushner D. The Rise of Turkish Nationalism*. P. 8; *Мухамметдинов Р.Ф.* Зарождение и эволюция тюркизма. С. 183—185; *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 8—9, 186.

⁶³ См.: *Daniel N. Islam, Europe and Empire*. Edinburgh, 1966. P. 281, 385—386, 467.

⁶⁴ *Zenkovsky S. Pan-Turkism*. P. 45, 105, 271; *Landau J.M. Pan-Turkism*. P. 11, 46.

⁶⁵ *Burke-III E. The Sociology of Islam: The French Tradition // Islamic Studies: A Tradition and Its Problems / Ed. M. Kerr. Malibu, Calif., 1980. P. 85.*

⁶⁶ *Rodinson M. Europe and the Mystique of Islam / Trans. R. Veinus. Seattle, 1991. P. 67—68.*

⁶⁷ ГД-III. Сессия 2. Зас. 31 (12 декабря 1908 г.). Стб. 2667—2769. Другие политики, против которых Максудов протестовал с думской кафедры, включали в себя: открытое наступление правительства на земли казахов-кочевни-

ков и на политические автономные права Финляндии; лишение мусульман Гуркестана избирательных прав по указу 3 июня 1907 г.; продажа водки в регионах с тюркским населением; указ, требующий от нехристианских владельцев держать по воскресеньям свои магазины и лавки закрытыми; обложение мусульман налогами без финансирования их религиозных школ, а также предложенная «национализация» государственного кредита. См.: *Айда А. Садри Максуди Арсал. С. 60—70; Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма. С. 43—46.*

⁶⁸ *Waldron P. Between Two Revolutions: Stolypin and the Politics of Renewal in Russia. London, 1998. P. 139—145, 167; Hosking G. The Russian Constitutional Experiment: Government and Duma, 1907—1914. Cambridge, 1973. P. 106—149, 216—222; Edelman R. Gentry Politics on the Eve of the Russian Revolution: The Nationalist Party, 1907—1917. New Brunswick, N.J., 1980. P. 91—113.*

⁶⁹ Опубликованный вариант отчета см.: Современное движение в среде русских мусульман // ПС. 1910. С. 419—455. Копию первоначального варианта отчета см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 800. Дискутируя о значении отчета епископа для растущей в правительстве империи паранойи, Садри Максудов заявил Государственной думе в 1910 г.: «Не думайте, что преосвященный Алексий, хотя и живет в Казани, хорошо осведомлен о мусульманах. Вы, может быть, предполагаете, что он знает мусульманские языки и т.д.? Вы ошибаетесь: все свои сведения он заимствует у иностранных авторов — у французов, немцев, англичан, а сам, живя в Казани, ничего не знает о мусульманах» (ГД-III. Сессия 3. Зас. 52 (20 февраля 1910 г.). Стб. 1917—1918). На самом деле основным источником для епископа Алексия послужил журнал «*Revue du monde musulman*».

⁷⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 800. Л. 51—51 об., 72—73. Правительственная субсидия размером 2 тыс. руб. в год консервативной газете «Казанский телеграф» в 1908—1911 гг. могла быть выделена в том числе с целью обеспечения выгодного для государства описания совещания в печати. См.: *Waldron P. Between Two Revolutions. P. 162.*

⁷¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 160.

⁷² Доклад был опубликован в ст.: *Аршаруни А. Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1929. Т. 34. С. 107—127; Т. 35. С. 61—83. Публикация состоит из предисловия Аршаруни и текста источника: «Журнал особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае» (далее — Журнал особого совещания).*

⁷³ Цит. по: *Аршаруни А. Из истории национальной политики. С. 108.*

⁷⁴ «Журнал особого совещания». С. 120—127.

⁷⁵ Там же. С. 74—79.

⁷⁶ ГД-III. Сессия 2. Зас. 97 (20 апреля 1909 г.). Стб. 2582—2583.

⁷⁷ Журнал особого совещания. С. 119.

⁷⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 166.

⁷⁹ Ободряющий прогноз по деятельности земств на этом поприще см.: *Д.П. К вопросу о просвещении татар // Начальное обучение. 1910. № 8. С. 247—255, особенно с. 250—251.*

⁸⁰ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 169—170.

⁸¹ Там же. Л. 155—155 об. (курсив мой).

⁸² Там же. Д. 800. Л. 290—290 об.

⁸³ Бобровников Н.А. Школьная сеть. С. 6. Несомненная связь между тем, что Бобровников прекратил просто имитировать подход Ильминского к мусульманскому вопросу, и тем, что он смягчил свое мнение по вопросу татарской периодической печати. В 1904 г. он написал начальнику Главного управления по делам печати, что татарская газета в Казани должна быть разрешена, так как рост национального самосознания татар уже невозможно остановить цензурными рогаками. См.: *Usmanova D.M. Die tatarische Presse. S. 240—241.* Последующие дореволюционные публикации Бобровникова указывают на то, что он по своим взглядам стал убежденным либералом.

⁸⁴ Сокращение возможного срока обучения на нерусских языках рассердило многих членов мусульманской фракции и привело к еще более жарким дебатам, в течение которых депутаты, поддерживающие снижение числа лет, обвинялись в намерении подвергнуть мусульман культурной и религиозной русификации. См. заявления Г. Сыртланова, С. Максудова и И. Гайдарова: ГД-III. Сессия 3. Зас. 100 (3 мая 1910 г.). Стб. 574; Сессия 4. Зас. 5 (23 октября 1910 г.). Стб. 367—376 и зас. 7 (27 октября 1910 г.). Стб. 502—509.

⁸⁵ Государственный совет также не устроили попытки авторов законопроекта ослабить влияние православной церкви в образовании. См.: *Hosking G. The Russian Constitutional Experiment. P. 178; Santa Maria P. The Question of Elementary Education in the Third Russian State Duma, 1907—1912. Lewiston, N.Y., 1990. P. 56—57, 79—87.*

⁸⁶ *Rorlich A.-A. The Volga Tatars. P. 90—91;* Журналы заседаний Съезда директоров и инспекторов народных училищ Оренбургского учебного округа в г. Уфа, 11—16 июня 1912 г. / Ред. М.А. Миропиев. Уфа, 1913. С. 373—377.

⁸⁷ *Серафим (иеромонах).* Первый в России по внешней миссии Казанский миссионерский съезд, 11—26 июня 1910 г. Н. Новгород, 1911. Т. 1. С. 42 (далее — *Серафим.* Казанский миссионерский съезд); К вопросу об инородческой школе в Приволжском крае // ОР. 1911. № 13. С. 193—196. Епископ Андрей обвинил земства в «либерализме» из-за их активного участия в образовании мусульманского населения.

⁸⁸ Приведено Максудовым в его речи: ГД-III. Сессия 5. Зас. 93 (13 марта 1912 г.). Стб. 978—979.

⁸⁹ По поводу обвинений см.: *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма. С. 15. По данным Рорлиха (*Rorlich A.-A. The Volga Tatars. P. 97—99*) учителя были осуждены в 1912 г. Валидов (*Валидов Д.* Очерк истории. С. 67), однако, утверждает, что учителя были оправданы, но глава школы Абдулла Боби и его брат были осуждены на полтора года тюрьмы. При этом все согласны с тем, что школа больше не открывалась.

⁹⁰ Возможно, репрессии были не особенно продолжительны (из-за войны и революций), чтобы оказать значительное воздействие на мусульманский интерес к русским школам, который, несомненно, продолжал расти. Однако мы не согласны с мнением Зеньковского (*Zenkovsky S. Pan-Turkism. P. 119—121*) о том, что татарская заинтересованность в русских школах значительно воз-

росла только после правительственных репрессий, пытавшихся сдержать пантюркистскую и антирусскую пропаганду. На наш взгляд, просматривается тенденция к постепенному изменению ситуации, начавшаяся еще до 1905 г. Зеньковский переоценивает враждебность к русской системе образования со стороны влиятельных мусульманских лидеров, таких как Максудов (которые сами часто являлись выпускниками русских школ). Предположение Зеньковского не подтверждается достоверными источниками. См.: *Ibid.* P. 301, п. 54.

⁹¹ В 1914 г. другое совещание, собранное по инициативе МВД, жаловалось на трансформацию религиозных школ и призывало к подобной же мере. Если доклад 1910 г. выступал против введения подобной системы образования на основании ее крайней нестандартности («Все это образование общего характера поставлено в медресе и мектебе недостаточно систематически, и поэтому так называемые новометодные мусульманские школы не могут считаться теми учебными заведениями, которые обеспечивали бы рациональное народное образование»), то в 1914 г. чиновники жаловались, что религиозные школы превратились в «планомерную сеть общеобразовательных учебных заведений» и мусульмане даже начали «устройство особого органа управления мусульманскими школьными делами..., как бы особого мусульманского министерства народного просвещения» (Журнал особого совещания. С. 64; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 517. Л. 69).

⁹² *Rorlich A.-A. The Volga Tatars.* P. 97—98. По данным Аршаруни и Габидулина (Очерки. С. 18—20), консервативно настроенные муллы уже с 1905 г. начали клеветать на джаидов в письмах, направляемых в МВД. Подробнее об этом союзе (который, возможно, предвосхитил дискуссии о системе образования, ведшиеся в 1910 г.) см.: *Batunsky M. Russian Clerical Islamic Studies in the Late 19th and Early 20th Centuries* // CAS. 1994. No. 13. P. 226—227.

⁹³ *Климович Л.* Ислам в царской России: Очерки. М., 1936. С. 263—264.

⁹⁴ ГД-III. Сессия 3. Зас. 52 (20 февраля 1910 г.). Стб. 1920.

⁹⁵ См. обмен мнениями в прениях между Еникеевым, Пуришквичем и Максудовым: Там же. Сессия 2. Зас. 103 (28 апреля 1909 г.). Стб. 251—256; и заявление Максудова: Сессия 4. Зас. 16 (10 ноября 1910 г.). Стб. 1077—1084.

⁹⁶ *Климович Л.* Ислам в царской России. С. 222.

⁹⁷ *Said E.W. Orientalism.* New York, 1978. P. 197, 203—204 (рус. пер.: Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2006).

⁹⁸ «Журнал особого совещания». С. 112—114; РГИА. Ф. 800. Оп. 8. Д. 801. Л. 167.

⁹⁹ Там же. Д. 800. Л. 64, 319 об. — 320.

¹⁰⁰ Саид Э.В. Указ. соч. С. 406.

¹⁰¹ АРАН (СПб.). Ф. 68. Оп. 1. Д. 430. Л. 178—179. См. также: От редакции [журнала «Мир Ислама»] // *Бартольд В.В. Сочинения.* М., 1966. Т. 6. С. 365—376.

¹⁰² АРАН (СПб.). Ф. 68. Оп. 1. Д. 430. Л. 300—303; РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 450; *Туманович Н.Н.* Описание архива академика В.В. Бартольда. М., 1976. С. 346—348.

¹⁰³ ГД-III. Сессия 5. Зас. 93 (13 марта 1912 г.). Стб. 982—990.

¹⁰⁴ *Андрей, епископ.* О мерах к охранению Казанского края от постепенного завоевания его татарами. Казань, 1908. С. 6.

¹⁰⁵ БЛКУ. Ф. 7. Д. 9. Л. 2 об. — 3. О мечети см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 717.

¹⁰⁶ *Не-миссионер.* Постройка церквей и мечетей // О просвещении приволжских инородцев. С. 172—174.

¹⁰⁷ *Андрей, епископ.* Возможны ли дальнейшие отпадения инородцев от Церкви? // О просвещении приволжских инородцев. С. 266—267.

¹⁰⁸ *Воскресенский А.А.* Предисловие: Система И.Н. Ильминского. С. XV; *Коблов Я.Д.* Отпадение в магометанство // О просвещении приволжских инородцев. С. 269—272.

¹⁰⁹ *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencijs-Mitglieder (1901—1917). Berlin, 1973.

¹¹⁰ См.: *Simon G.* Church, State and Society // Russia Enters the Twentieth Century, 1894—1917 / Eds. G. Katkov et al. London, 1971. P. 199—235; *Curtiss J.S.* Church and State in Russia: The Last Years of the Empire, 1900—1917. New York, 1940. Ch. 5; *Meyendorff J.* Russian Bishops and Church Reform in 1905 // Russian Orthodoxy under the Old Regime / Eds. R.L. Nichols, T.G. Stavrou. Minneapolis, 1978. P. 170—182; *Valliere P.* The Idea of a Council in Russian Orthodoxy in 1905 // *Ibid.* P. 183—201; *Гордиенко Н.С., Курочкин П.К.* Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. // Вопросы научного атеизма. 1969. № 7. С. 313—340.

¹¹¹ *Андрей, епископ.* Краткое жизнеописание // *Зеленогорский М.Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (кн. Ухтомского). М., 1991. С. 178.

¹¹² *Curtiss J.S.* Church and State in Russia. P. 197—198; НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10643. Л. 8—23 об.

¹¹³ Крещено-татарские приходы с отступническим населением // ЦОЖ. 1906. Стб. 914—916.

¹¹⁴ Взгляды епископа Андрея на недостатки внутренней жизни русских православных приходов в конце концов привели его в 1925 г. к отпадению в старообрядчество. Сравнительно недавно появившаяся биография повествует о роли епископа Андрея в обновленческом движении до 1917 г., но явно недостаточно сообщает о связи его работы среди мусульман Приволжско-Уральского региона с его критическими антицерковными выступлениями. См.: *Зеленогорский М.Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея. С. 11—37, особенно с. 34—35.

¹¹⁵ *Андрей, епископ.* Лихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев. Казань, 1909. С. 40—41. Эта книга состоит из ранее написанных статей и очерков, публиковавшихся в газете «Санкт-Петербургские ведомости» в мае 1909 г.

¹¹⁶ *Он же.* О мерах к охранению Казанского края. С. 2.

¹¹⁷ *Он же.* Лихолетье в жизни православия. С. 21—23. См. также высказывания епископа Андрея о необходимости церковного и приходского «обновления» в различных его статьях из «Сотрудника Братства св. Гурия» в кн.: О просвещении приволжских инородцев. С. 59, 97—99, 321—324, 716—718.

¹¹⁸ Например, одно из гневных обличений Коблова в адрес ислама могло быть легко переадресовано православной церкви: «Во исполнение указаний своей религии магометанин должен все чужие враждебные элементы, представляющиеся ему в лице иноверных народов и племен, или присоединить к себе, под условием обращения их в ислам, или в случае неудачи причинить им возможное зло, как своим врагам» (*Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев Приволжского края. Казань, 1910. С. 5).

¹¹⁹ *Иваницкий Т.* Чем объясняется активное, хотя и не равномерное по разным епархиям, наступление иноверия на православие // О просвещении приволжских инородцев. С. 143.

¹²⁰ *Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев. С. 3—4.

¹²¹ См. также первую публикацию 1904 г. раннего эссе Ильминского «Ex oriente lux». Данное эссе, анализируемое в Главе 4 наст. изд., содержит немало восторгов по поводу неформальности и гибкости порядков в мусульманских религиозных школах, при этом тонко обходя стереотипы, представляющие мир Востока вечно неорганизованным и хаотичным.

¹²² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 61, 63.

¹²³ Цит. по: *Серафим.* Казанский миссионерский съезд. Т. 1. С. 13—14.

¹²⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 190. Д. 99а. Л. 6—8, 22—23.

¹²⁵ Там же. Л. 34.

¹²⁶ Там же. Л. 22—23, 34 об. — 35.

¹²⁷ Там же. Л. 35 об.

¹²⁸ Там же. Л. 36 об. — 37.

¹²⁹ Там же. Л. 38—39 об.

¹³⁰ Там же. Л. 50—52, 67.

¹³¹ РГИА. Ф. 1569. Оп. 1. Д. 32. Л. 5—8.

¹³² Там же. Ф. 821. Оп. 8. Д. 801. Л. 73—74 об. (отточия оригинала).

¹³³ В РГИА хранится черновик записки Харузина, предназначенной для Синода, содержащей просьбу еще раз отложить созыв съезда, однако мне не удалось обнаружить никаких следов ответа на нее, если Харузин вообще ее посылал по адресу (см.: Там же. Л. 75—77). Обзор работ съезда см. в ст.: *McCarthy F.T.* The Kazan Missionary Congress // CMRS. 1973. Vol. 14. P. 308—332.

¹³⁴ *Серафим.* Казанский миссионерский съезд. Т. 1. С. 40; Т. 3. С. 148. Официальный документ, представленный отцом Серафимом, не содержал ничего относящегося к кавказской секции, однако отдельные заседания секции по этому региону все же состоялись. Указание Маккарти на 7 секций съезда (*McCarthy F.T.* The Kazan Missionary Congress. P. 318) свидетельствует о том, что он объединил в одну самостоятельную «церковно-административную» и «церковно-миссионерскую» секции, которые, очевидно, могли обсуждать одни и те же вопросы.

¹³⁵ Организаторы съезда указывали, что к концу его работы в ней участвовало 140 человек, однако отец Серафим утверждает, что «около 200» человек прибыли в Казань для участия в столь значимом событии. См.: *Серафим.* Казанский миссионерский съезд. Т. 3. С. 148—149; Т. 1. С. 17.

¹³⁶ Там же. Т. 2. С. 14—15.

¹³⁷ Там же. Т. 1. С. 28, 30, 32—33; Т. 2. С. 9—10, 182.

¹³⁸ *Серафим*. Казанский миссионерский съезд. Т. 2. С. 238—242, 257—262. На съезде были даже предложены резолюция о введении обучения основам противомусульманской полемики для детей в русских школах (см.: Там же. С. 79—80). Епископ Ашпрей, однако, на это возражал, что никакая полемика не способна противодействовать негативным впечатлениям, вызываемым явной слабостью церковной дисциплины в православных приходах (см.: Там же. С. 242).

¹³⁹ Там же. Т. 2. С. 269—273; Т. 1. С. 154, 212, 219.

¹⁴⁰ Там же. Т. 1. С. 119, 231—232, 241; Т. 2. С. 40—41, 47.

¹⁴¹ Там же. Т. 1. С. 238; Т. 3. С. 3—21.

¹⁴² Там же. Т. 1. С. 260; Т. 2. С. 4—7.

¹⁴³ *Машанов М.А.* Современное состояние татар-мухаммедаи // ПС. 1911. Вып. 2. С. 245—246.

¹⁴⁴ *Серафим*. Казанский миссионерский съезд. Т. 1. С. 242—243, 246—248.

¹⁴⁵ *Панкратов А.* Спасли Россию // Русское слово. 1910. 24 июня. См. также: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 803.

Глава 9. Н.Ф. Катанов: «Иноходец» в русской академии

¹ О Шапове см.: *Gleason A. Young Russia: The Genesis of Russian Radicalism in the 1860s.* Chicago, 1980. P. 180—225.

² Мы предпочитаем не обсуждать здесь юридических или законодательных категорий, да вряд ли это и возможно в данном случае. Многие из так называемых инородцев (включая и народы, проживавшие в Поволжье) никогда не причислялись к инородцам в официально-юридическом смысле. В основном нас интересует неофициальное развитие этого термина, появившегося задолго до своего законодательного рождения (1822 г.) и потому вообравшего в себя гораздо большее число народов в общеупотребительном понимании, чем в формальном. Такое обозначение национальности, как «русский», конечно, никогда не выслушало в виде юридической категории в императорской России, и поэтому не существует объективных критериев для проверки нашего предположения о том, что для того, чтобы считаться русским, было достаточно иметь хотя бы одного русского родителя. Хотя вполне вероятно, что определенную роль в общенародном отношении к данной проблеме играло то, что потомки смешанных русско-инородческих браков официально всегда считались православными христианами. Если один из брачующихся не являлся христианином, обращение в православие было обязательно до заключения брака. Если нерусский родитель являлся христианином, но неправославным, закон со времен Петра I предписывал, чтобы дети были крещены и воспитывались в православии.

³ Возможно, единственным исключением до Катанова являлся А.К. Казем-Бек, азербайджанец, принявший православие и ставший профессором тюркских языков в Казани и позже в Петербурге. Казем-Бек считался первым европейским тюркологом тюркского происхождения. См.: *Самойлович А.Н.* Профессор Н.Ф. Катанов, первый ученый из абакальских турков // Жизнь

Бурятия. 1924. № 6. С. 108. Данный факт, имевший значение для научной карьеры Казембека, не говоря уже о спорах вокруг его происхождения, заставляет предположить, что изучение Востока было тогда гораздо менее политизированным, чем во времена Катанова. Сын Казем-Бска стал профессором медицины Казанского университета.

⁴ Биографический материал этой главы базируется в основном на следующих работах: *Иванов С.Н. Н.Ф. Катанов, 1862—1962: Очерк его жизни и деятельности*. 2-е изд. М.; Л., 1973; *Мелиоранский П.М. Катанов Николай Федорович* // Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1904. Т. 6. С. 132—145; *Кокова И.Ф. Н.Ф. Катанов: Документально-публицистическое эссе*. Абакан, 1993; *Доможаков Н. Николай Федорович Катанов* // Николай Федорович Катанов: Материалы и сообщения / Ред. Н.Г. Доможаков. Абакан, 1958. С. 3—32; *Малов С.Е. Н.Ф. Катанов, проф. Казанского университета (1862—1922 гг.)* // Там же. С. 33—51. Поскольку многие из биографических источников имеют идентичные заглавия, после первого упоминания мы будем ссылаться на эти работы только по фамилии автора или редактора.

⁵ Цит. по: *Мелиоранский П.М. Катанов Николай Федорович*. С. 133—134.

⁶ *Барашков-Эпчелей И. Катанов Н.Ф.* // Доможаков Н. Николай Федорович Катанов. С. 133—135.

⁷ *Кокова И.Ф. Н.Ф. Катанов*. С. 15. Переписка, относящаяся к более ранним учебным и научным контактам Катанова, хранится в архивных делах: АРАН (СПб.). Ф. 2. Оп. 1 (1883 г.). Д. 10. Л. 9—10; НАРТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 38.

⁸ МИКУ. Ф. Н.Ф. Катанова. *Чехов Н.В.* Студенческие годы профессора Н. Катанова: Воспоминания товарища по университету. Л. 1—2.

⁹ *Малов С.Е. Н.Ф. Катанов*. С. 35—36; *Барашков-Эпчелей И. Катанов Н.Ф.* С. 157—158; *Иванов С.Н. Н.Ф. Катанов*. С. 18—19. О вовлечении студентов Петербургского университета в движение сибирских областников, начавшееся в 1860-е гг. см.: *Watrous S.D. 'Russia's Land of the Future': Regionalism and the Awakening of Siberia, 1819—1894*. Ph.D. diss. University of Washington, 1970.

¹⁰ *Доможаков Н. Николай Федорович Катанов*. С. 13—14.

¹¹ *Барашков-Эпчелей И. Катанов Н.Ф.* С. 125—127.

¹² *Самойлович А.Н.* Профессор Н.Ф. Катанов. С. 111.

¹³ РГО. Ф. 1 (1888 г.). Оп. 1. Д. 20. Л. 15—15 об. Катанов отметил, что инородцы, уверенные в том, что он царский правительственный чиновник, предостаживали ему информацию о себе с гораздо меньшей охотой, поскольку считали его опросы частью плана по ужесточению над ними бюрократического надзора.

¹⁴ *Макарова О.Б. Н.Ф. Катанов — воспитанник Санкт-Петербургского университета* // Доможаков Н. Николай Федорович Катанов. С. 90.

¹⁵ *Иванов С.Н. Н.Ф. Катанов*. С. 27.

¹⁶ Письма из Сибири и Восточного Туркестана // Записки Императорской Академии Наук. 1893. Т. 23. Прил. список др. публикаций того же периода см.: *Доможаков Н. Николай Федорович Катанов*. С. 186—190.

¹⁷ *Кокова И.Ф. Н.Ф. Катанов*. С. 33—35; *Барашков-Эпчелей И. Катанов Н.Ф.* С. 132—133.

¹⁸ РГИА. Ф. 733. Оп. 150. Д. 918. Л. 152—153. Дочь Катанова предположила, что Мелиоранский получил место только потому, что являлся родственником одного из преподавателей факультета — И.Н. Березина: *Катанова А.Н.* Из воспоминаний об отце // Доможаков Н. Николай Федорович Катанов. С. 174. Нам не удалось найти других упоминаний о родственных связях Мелиоранского и Березина.

¹⁹ РГИА. Ф. 733. Оп. 150. Д. 973. Л. 2—3, 7—9.

²⁰ *Покровский И.* Памяти профессора Николая Федоровича Катанова // ИОАИЭ. 1922. Т. 32. С. 246.

²¹ *Барашков-Эчелей И.* Катанов Н.Ф. С. 165—166.

²² АРАН (СПб.). Ф. 177. Оп. 2. Д. 125. Л. 14.

²³ *Катанова А.Н.* Из воспоминаний. С. 174—175.

²⁴ *Доможаков Н.* Николай Федорович Катанов. С. 14; *Васильев Н.А.* Воспоминания о профессоре Николае Федоровиче Катанове // Там же. С. 103.

²⁵ *Катанова А.Н.* Из воспоминаний. С. 184; *Харламович К.В.* Проф. Н.Ф. Катанов (Некролог) // Казанский музейный вестник. 1922. № 1. С. 187—195; *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 42—43.

²⁶ *Катанов Н.Ф.* Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903. Сбалансированную оценку этого труда см. в работе: *Самойлович А.Н.* Профессор Н.Ф. Катанов. С. 111.

²⁷ РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 550. Л. 28 об. — 31. Собрание было частью серийного издания образцов тюркской литературы, издававшейся Радловым. См.: *Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым.* СПб., 1907. Большую часть необходимого для данного издания материала Катанов собрал еще в юности.

²⁸ *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 73.

²⁹ Пример такого списка, датированный 1907 г., см.: БЛКУ. Д. 9044.

³⁰ *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 64.

³¹ АРАН (СПб.). Ф. 202. Оп. 2. Д. 195. Л. 20.

³² Там же. Л. 20—22 об. А.Н. Самойлович предположил в 1924 г., что между Катановым и его преподавателями могла произойти серьезная ссора, но не мог объяснить ее причин (*Самойлович А.Н.* Профессор Н.Ф. Катанов. С. 108).

³³ АРАН (СПб.). Ф. 202. Оп. 2. Д. 195. Л. 5.

³⁴ Там же. Ф. 177. Оп. 2. Д. 125. Л. 14—17 об.

³⁵ Там же. Д. 200. Л. 4—7 об.; БЛКУ. Д. 8817. Л. 1 об.

³⁶ Там же.

³⁷ *Катанов Н.Ф.* [Рецензия] // УЗКУ. 1898. Т. 65. Кн. IV. С. 31 (рецензия на кн.: *Грум-Гржимайло Г.Е.* Описание путешествия в Западный Китай. СПб., 1896. Т. I: Вдоль Восточного Тяньшаня).

³⁸ По невыясненным причинам Сергей Малов (один из защитников Катанова) считал, что именно ответ Грум-Гржимайло, в гораздо большей степени, чем резкость статьи Катанова, повлиял на «маргинализацию» последнего петербургскими ориенталистами (*Малов С.Е.* Н.Ф. Катанов. С. 38—39). О критическом отношении Катанова к этнографическому описанию татар

Александром Кропоткиным (братом известного анархиста-географа), появившемуся в популярном журнале «Живописная Россия», см.: *Барашков-Эпчелей И. Катанов Н.Ф.* С. 155.

³⁹ Цит. по: *Барашков-Эпчелей И. Катанов Н.Ф.* С. 133. См. также: *Покровский И.* Памяти профессора Николая Федоровича Катанова. С. 254.

⁴⁰ *Кокова И.Ф. Н.Ф. Катанов.* С. 63.

⁴¹ РГО. Ф. 1 (1888 г.). Оп. 1. Д. 20. Л. 6; РГИА. Ф. 733. Оп. 150. Д. 284. Л. 224—256 (цитата на л. 228 об.); *Катанов Н.Ф.* Опыт исследования уряихайского языка. Т. 2. С. 883, 1031.

⁴² Исторические песни казанских татар // ИОАИЭ. 1899. Т. 15. С. 273—306; Татарский рассказ о взятии Казани // Обновление. 1906. 18 мая.

⁴³ *Усанов М.А.* Несколько слов об историко-этнографических трудах Карла Фукса // Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении [1844 г.]. Казань, 1991. С. 7—8. См. также: *Фукс К.Ф.* Краткая история города Казани [1817 г.]. Казань, 1991.

⁴⁴ *Кокова И.Ф. Н.Ф. Катанов.* С. 43—44.

⁴⁵ Камско-волжская речь. 1909. 1 мая (№ 166).

⁴⁶ *Катанова А.Н.* Из воспоминаний. С. 179—180.

⁴⁷ *Бакеев М.К.* Творческое содружество двух ученых (Н.Ф. Катанов и Каюм Насыри) // Доможаков Н. Николай Федорович Катанов. С. 67—80. См. также воспоминания Бараškова-Эпчелей о том, как Катанов защищал Насыри от резких нападок шовиниста К.Ф. Залесского (Там же. С. 156—157).

⁴⁸ *Каримуллин А.Г.* Книги и люди: Исследование. Казань, 1985. С. 224.

⁴⁹ *Катанов Н.Ф.* Поволжские татары в их произведениях и в жизни: Обзор литературной деятельности татар за XIX век // Поволжье. 1903. № 1. С. 1—29.

⁵⁰ БЛКУ. Д. 8817. Л. 8.

⁵¹ *К—ий.* Из Оренбургской губернии // Обновление. 1906. № 6; *К—ий Д.И.* Несколько слов по поводу волнений в мусульманских школах // Обновление. 1906. № 80; *Он же.* Жалобы наблюдательных татар на падение нравов в современном мусульманском обществе // Обновление. 1906. № 95.

⁵² БЛКУ. Д. 8817. Л. 5.

⁵³ О Банзарове см. главу 5 наст. изд. О Валиханове см.: *Zenkovsky S. Pan-Turkism and Islam in Russia.* 2-d ed. Cambridge, Mass., 1967. P. 61—63.

⁵⁴ *Тоган З.В.* Воспоминания / Пер. Г. Шафиков, А. Юлдашбаев. Уфа, 1994. Т. 1. С. 125—126.

⁵⁵ О деятельности Валидова после 1917 г. см.: *Zenkovsky S. Pan-Turkism.* P. 195—208.

⁵⁶ *Васильев Н.А.* Воспоминания. С. 105—106; *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 89.

⁵⁷ *Покровский И.* Памяти профессора Николая Федоровича Катанова. С. 255.

⁵⁸ *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 68, 72—73.

⁵⁹ В 1909 г. жандармский отчет упоминает (с одобрением) членство Соловьева в местном Русском национальном клубе, где преобладали ультрамонархические, ортодоксально-церковные и антисемитские взгляды. См.: ГАРФ. Ф. 102. Дп. 4 (1909 г.). Д. 108. Ч. 24. Л. 9.

⁶⁰ *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 46.

⁶¹ БЛКУ. Д. 8817. Л. 2 об.

⁶² *Гордлевский В.А.* Памяти Н.Ф. Катанова // *Новый Восток*. 1922. № 1. С. 451.

⁶³ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 107. Л. 86—92.

⁶⁴ НАРТ. Ф. 969. Оп. 1. Д. 79. Л. 1, 9, 109, 36. Об Агаеве (1869—1939) см. главу 8 наст. изд. и *Landau J.M.* Pan-Turkism. P. 36. В этом письме он указывает, что работает в Париже по поручению алжирских мусульман.

⁶⁵ *Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. Казань, 1974. С. 227—228; НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 50.

⁶⁶ В 1908 г. Ашмарин просит Пинегина освободить его от предварительного просмотра периодической печати на том основании, что это уже является незаконным: НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 112. Л. 53—54.

⁶⁷ *Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. С. 205, 219—220.

⁶⁸ О студенте Катанова, являвшемся полицейским осведомителем, см.: ГАРФ. Ф. 102. Особый отдел (1911 г.). Д. 251. Л. 35—36, 43, 53—54, 60, 114, 118—121.

⁶⁹ БЛКУ. Д. 9044. Л. 1 об.

⁷⁰ Там же. Д. 8817. Л. 18 об.

⁷¹ АРАН (СПб.). Ф. 202. Оп. 2. Д. 195. Л. 43 об.; *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 81—82.

⁷² *Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. С. 203. Каримуллин допускает (С. 223—232), что с годами Пинегин мог становиться все более либеральным.

⁷³ *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 89—92, 99.

⁷⁴ НАРТ. Ф. 420. Д. 129. Л. 1, 4, 9, 10, 24 об.; Д. 107. Л. 3—4, 90—92.

⁷⁵ *Тоган З.В.* Воспоминания. С. 128.

⁷⁶ *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 83—84.

⁷⁷ НАРТ. Ф. 420. Д. 129. Л. 2—3. См. также: Там же. Д. 107. Л. 19—20, как пример дела, содержавшего и татарскую политическую программу.

⁷⁸ *Катанов Н.Ф.* Новые данные о мусульманской секте Вайсовцев. Казань, 1909; др. материалы: НАРТ. Ф. 969. Д. 50.

⁷⁹ НАРТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 107. Л. 65—67, 22, 11.

⁸⁰ Там же. Л. 35—37.

⁸¹ Там же. Л. 14—15, 35—37.

⁸² ГАРФ. Ф. 102. Дп. 3 (1911 г.). Д. 20. Ч. 17. Л. 9 об.

⁸³ Там же. Дп. 4 (1913 г.). Д. 24. Ч. 11. Л. 3—5.

⁸⁴ *Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. С. 196—197. О В.Д. Смирнове см. также главу 4 наст. изд. Вполне вероятно, что обвинения против как Ахмеда Агасва, так и Юсуфа Акчуры в 1908 г. были выставлены на основе отчетов Смирнова об их публикациях; возможно, это были последние издания, представленные Смирнову на просмотр, до того как должность цензора была переведена в Казань в начале 1907 г.

⁸⁵ *Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. С. 214.

⁸⁶ Другими кандидатами кроме Катанова и Михайлова являлись: Пантелеймон К. Жузе — иалестинец-христианин, изучавший арабистику в Казанской духовной академии; Яков Д. Коблов — бывший ученик Малова и ранее

епархиальный противомусульманский миссионер; Николай В. Никольский — преподаватель двухгодичных миссионерских курсов в Духовной академии. Друг Катанова Никольский в конце концов отказался от участия в конкурсе, выказав таким образом свое уважение Катанову как гораздо более серьезно-му и достойному ученому. См.: *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 73.

⁸⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 167. Д. 446. Л. 1—8, 33—34 об.

⁸⁸ Там же. Оп. 192. Д. 268. Л. 3—3 об.

⁸⁹ Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1911 г. // ПС. 1913. Прил. С. 110, 115 (курсив оригинала).

⁹⁰ Там же. С. 111—112, 125—126.

⁹¹ Там же. С. 114 (курсив оригинала).

⁹² Там же. С. 129 (курсив мой).

⁹³ Там же. С. 117 (курсив оригинала). Оригинал заявления Ильминского см.: Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Пободоносцеву. Казань, 1895. С. 77.

⁹⁴ *Коква И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 60.

⁹⁵ Протоколы заседаний. С. 117—118.

⁹⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 192. Д. 313. Л. 49. Требование, чтобы половина совета академии была посвящена в духовный сан, уже было нарушено, поскольку только 7 членов из 23 отвечали данному условию. Данное предписание никем не упоминалось, когда некоторые уходящие в отставку преподаватели одновременно успешно ходатайствовали о том, чтобы остаться в совете (возможно, с целью поддержать кандидатуру Катанова). Указ Синода также явно превышал квалификацию Михайлова, намеренно преувеличив число полученных тем голосов (Там же. Л. 76—77). Наконец, Синод довольно лицемерно указывал на то, что опыт работы Катанова в светском учреждении делает его кандидатуру неподходящей, хотя в то же самое время Синод назначил университетского профессора А.И. Александрова ректором Казанской духовной академии с позволением продолжать преподавание в университете (Там же. Л. 57—61).

⁹⁷ НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11045. Л. 10—11, 80. Другой вариант изложения всего эпизода см. в работе: *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 72—79.

⁹⁸ *Тоган З.В.* Воспоминания. С. 125—126.

⁹⁹ Там же. С. 141—142.

¹⁰⁰ Цит. по: *Никольский Н.В.* Воспоминания об Н.Ф. Катанове // Доможаков Н. Николай Федорович Катанов. С. 170.

¹⁰¹ *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 77—79; *Каримуллин А.Г.* Книжки и люди. С. 240—241.

¹⁰² НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11289; МИКУ. Ф. Н.Ф. Катанова; *Миллер В.В.* Мои воспоминания о Катанове. Л. 2; *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 83.

¹⁰³ В 1922 г. в письме, написанном в ответ на запрос о целесообразности организации краеведческих исследований в Саранске, Катанов указывал, явно поддерживая новый режим: «По теории Советской власти, надо сразу же выработать программу исследований всех народностей, сразу же составить карту и распределить функции между отдельными членами — и дело сдвинуть с мертвой точки» (БЛКУ. Д. 7834. Л. 3 об.). После смерти Катанова Б.Ф. Миллер отмечал, насколько Татарская автономная республика зависела от его работы (АРАН (СПб.). Ф. 2. Оп. 1 (1922 г.). Д. 1. Л. 132).

¹⁰⁴ *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. С. 85—87.

¹⁰⁵ О смерти Катанова см. письмо Б.Ф. Миллера к С.Ф. Ольденбургу: АРАН (СПб.). Ф. 2. Оп. 1 (1922 г.). Д. 1. Л. 132.

¹⁰⁶ *Худяков М.Г.* Дореволюционная русская археология на службе у эксплуататорских классов. Л., 1933. С. 104, 154. О другой посмертной критике деятельности Катанова см.: *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. С. 112—113.

¹⁰⁷ Большая советская энциклопедия. 1-е изд. М. 1937. Т. 21. С. 735; Там же. 2-е изд. М., 1953. Т. 20. С. 361. Никаких упоминаний о политических взглядах Катанова в справке о нем в 3-м издании Большой советской энциклопедии не имеется.

¹⁰⁸ *Бартольд В.В.* Сочинения: В 9 т. М., 1963—1977; *Туманович Н.Н.* Описание архива академика В.В. Бартольда. М., 1976. С. 316—317.

¹⁰⁹ Н.Ф. Катанов, проф. Казанского университета (1862—1922) // Вестник Академии наук Казахской АССР. 1958. № 5. С. 88—94.

¹¹⁰ АРАН (СПб.). Ф. 1079. Оп. 3. Д. 121. Л. 1—2.

¹¹¹ *Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов. Особенно с. 68—72.

¹¹² *Каримуллин А.Г.* Книги и люди; *Кокова И.Ф.* Н.Ф. Катанов. Кокова вместе с мужем также сняла документальный фильм о Катанове «След Алып» (1991).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Российский государственный исторический архив (РГИА),
Санкт-Петербург

- Ф. 684 — П.И. Раев
- Ф. 733 — Министерство народного просвещения, Департамент народного просвещения
- Ф. 796 — Канцелярия Святейшего синода
- Ф. 797 — Канцелярия обер-прокурора Синода
- Ф. 799 — Хозяйственное управление Синода
- Ф. 821 — Министерство внутренних дел, Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий
- Ф. 846 — Георгиевские
- Ф. 922 — В.Г. Глазов
- Ф. 1109 — А.В. Преображенский
- Ф. 1119 — С.В. Смоленский
- Ф. 1153 — Государственный совет, Департамент промышленности, наук и торговли
- Ф. 1284 — Министерство внутренних дел, Департамент общих дел
- Ф. 1363 — Уголовный кассационный департамент Сената
- Ф. 1405 — Министерство юстиции
- Ф. 1569 — П.П. Извольский
- Ф. 1574 — К.П. Победоносцев

Архив Российской академии наук (С.-Петербургское отделение)
(РАН [СПб.]), Санкт-Петербург

- Ф. 2 — Канцелярия
- Ф. 24 — К.С. Веселовский
- Ф. 35 — В.И. Ламанский
- Ф. 68 — В.В. Бартольд
- Ф. 102 — И.А. Бодуэн де Куртенэ
- Ф. 116 — Ф.И. Успенский
- Ф. 134 — А.А. Шахматов
- Ф. 148 — Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии
- Ф. 177 — В.В. Раллов
- Ф. 202 — Е.К. Пекарский
- Ф. 777 — В.Р. Розен
- Ф. 782 — А.Н. Самойлович
- Ф. 811 — П.Н. Луппов
- Ф. 849 — Д.К. Зеленин
- Ф. 1079 — С.Е. Малов

Российская национальная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина
Отдел рукописей (ОР РНБ), Санкт-Петербург

- Ф. 621 — А.Н. Пыпин
- Ф. 671 — А.Н. Самойлович
- Ф. 781 — И.И. Толстой
- Ф. 828 — М.Г. Худяков
- Ф. 874 — С.Н. Шубинский
- Ф. 1004 — Ковалевские
- Ф. 1179 — А.И. Александров

Санкт-Петербургское отделение Института востоковедения,
Отдел рукописей

- Ф. 28 — Д.А. Клементи
- Ф. 50 — В.Д. Смирнов
- Ф. 131 — Р. Фахретдинов

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), Москва

- Ф. 102 — Министерство внутренних дел, Департамент полиции
- Ф. 109 — Министерство внутренних дел, III отделение и корпус жандармов, Чертежный архив

Российская государственная библиотека,
Отдел рукописей (ОР РГБ), Москва

- Ф. 361 — И.Я. Яковлев
- Ф. 424 — Н.И. Ильминский
- Фонд В.Г. Короленко

Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ), Казань

- Ф. 1 — Канцелярия казанского губернатора
- Ф. 2 — Казанское губернское правление
- Ф. 4 — Казанская духовная консистория
- Ф. 10 — Казанская духовная академия
- Ф. 92 — Попечитель Казанского учебного округа
- Ф. 93 — Казанская учительская семинария
- Ф. 142 — Казанская татарская учительская школа
- Ф. 160 — Директор народных училищ Казанского учебного округа по Казанской губернии
- Ф. 420 — Казанский временный комитет по делам печати
- Ф. 780 — Казанский городской научно-промышленный музей
- Ф. 967 — М.А. Машанов
- Ф. 968 — Н.И. Ильминский
- Ф. 969 — Н.Ф. Катанов

Ф. 977 — Казанский университет

Библиотека им. Н.И. Лобачевского при Казанском университете
(БЛКУ), Отдел рукописей, Казань

Ф. 7 — Е.А. Малов

Отдельные материалы и коллекции, не содержащиеся
в особых фондах:

Музей истории Казанского университета (МИКУ)

Фонд Н.Ф. Катапова

Фонд Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
Центральный музей Татарстана (ЦМТ), Отдел рукописей, Казань

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

Вера и церковь

Вестник Европы (ВЕ)

Волжский вестник (ВВ)

Восточное обозрение

Вятский край (ВК)

Городской и сельский учитель

Деятель

Живая старина (ЖС)

Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП)

Записки восточного отделения Русского археологического общества (ЗВОРАО)

Записки Императорского русского географического общества по Отделению этнографии

Известия Академии наук

Известия Императорского археологического общества

Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ИОАИЭ)

Известия по Казанской епархии (ИКЕ)

Исторический вестник (ИВ)

Казанские губернские ведомости (КГВ)

Казанский телеграф (КТ)

Камско-Волжский край (КВК)

Мир ислама

Миссионерское обозрение (МО)

Московские ведомости (МВ)

Народ

Народная школа

Начальное обучение

Нива

Новое время

Обновление

Окраины России (ОР)

Православный благовестник (ПБ)
 Православный собеседник (ПС)
 Русская мысль
 Русская школа (РШ)
 Русские ведомости (РВ)
 Русский архив
 Русский вестник
 Русское слово
 Санкт-Петербургская газета
 Санкт-Петербургские ведомости (СПВ)
 Сибирский вестник
 Странник
 Терджиман—Переводчик
 Ученые записки Казанского университета (УЗКУ)
 Церковно-общественная жизнь (ЦОЖ)
 Этнографическое обозрение (ЭО)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ОПУБЛИКОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- А. В. [Волков А.]* Библиографическая заметка // ПС. 1884. Вып. 12. С. 300—322. Рецензия на кн.: *Renan E. L'Islamisme et la Science: Conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883. Paris, 1883* [и ответ Ренану Атаулы Баязитова].
- А—в Д. А.* Вопрос о просвещении татар // РШ. 1905. № 7/8. С. 237—257.
- Агафонов Н. Я.* Казань и казанцы. Казань, 1906.
- Аграрный вопрос и крестьянское движение в Татарии: XIX век. М., 1936.
- Айда А.* Садри Максуди Арсал / Пер. Б. В. Феонова под ред. С. М. Ицхакова. М., 1996.
- Аксаков С. Т.* Собрание сочинений. М., 1955. Т. 2.
- Александров П.* Экскурсия к болгарским развалинам // ИВ. 1908. Т. 114. С. 1048—1072.
- Алексеевский П.* Из воспоминаний о миссионерском приюте в Казани // ПБ. 1915. № 3. С. 132—139.
- Алексий (епископ).* Современное движение в среде русских мусульман. Казань, 1910.
- Алисов Г.* Мусульманский вопрос в России // Русская мысль. 1909. Кн. 7. С. 28—61.
- Алишев С. Х.* Исторические судьбы народов среднего Поволжья: XVI — начало XIX в. М., 1990.
- Альфонсов И.* Указатель к «Известиям общества археологии истории и этнографии при Императорском Казанском университете» за 1878—1905 гг. Казань, 1906.
- Амирханов Р. У.* Татарская демократическая печать: 1905—1907 гг. М., 1988.
- Анастасиев А.* О татарских духовных школах. Наблюдения и заметки инспектора училищ // РШ. 1893. № 12. С. 126—137.
- [Андреев К.]* Русский миссионер у инородцев. СПб., 1905.
- Андрей (епископ).* Лихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев. Казань, 1909.
- Андрей (епископ).* О мерах к охранению Казанского края от постепенного завоевания его татарами. Казань, 1908.
- Андрей (епископ).* О православных инородцах // КТ. 1910. 23 марта.

- Алучин Д.Н. И.Н. Смирнов: Восточные финны. СПб., 1898.
- Арсеньев К.К. Свобода совести и веротерпимость: Сборник статей. СПб., 1905.
- Архангельский А.А. Мухаммеданская космогония (критический очерк) // ПС. 1889. Вып. 3/4.
- Аршаруни А. Из истории национальной политики царизма // Красный архив. 1929. Т. 3/4 (34/35).
- Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931.
- Афанасьев П.О. Н.И. Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // ЖМНП. 1914 (Вып. 7) — 1915 (Вып. 2). Т. 52—55.
- Афанасьев П.О. Школы среди инородцев Казанского края до Н.И. Ильминского // ЖМНП. 1913. Вып. 11. С. 233—250.
- Ахмеров Г. О языке и народности мещеряков // ИОАИЭ. 1903. Т. 19. С. 91—160.
- Ахмеров Ш. Казанское мусульманство // Городской и сельский учитель. 1897. № 2—3.
- Ахметалеева (Ямбаева) Я.С. Почему Атаулла Баязитов возразил Эрнесту Ренану // Петербургское востоковедение. 1994. № 5. С. 584—590.
- Ашмарин Н.И. Болгары и чувашаи // ИОАИЭ. 1902. Т. 18. С. 1—132.
- Ашмарин Н.И. Несколько слов о современной литературе казанских татар // ЖМНП. 1905. Т. 361. Вып. 9. Отд. 3. С. 1—32.
- Ашмарин Н.И. Об одном мусульманском могильном камне в загородном архиерейском доме в Казани // ИОАИЭ. 1906. Т. 21. С. 92—112.
- [Абушкин] И.И. Человеческое жертвоприношение языческим богам в Волжско-камском крае // ВВ. 1894. 15 лек.
- Базанов А.Г. Очерки по истории миссионерских школ на Крайнем Севере. Л., 1936.
- Баранов А.Н. Из воспоминаний о мултанском деле // ВЕ. 1913. Кн. 9. С. 139—173.
- Баранов А.Н. По поводу отчета о мултанском деле // КВК. 1895. 7—8 марта.
- Баранов А.Н., Кораленко В.Г., Суходоев В.П. Дело мултанских вотяков, обвинявшихся в принесении человеческой жертвы языческим богам. М., 1896.
- Баратынский А. Записка о введении русского языка и русской грамотности в татарских училищах // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869. С. 174—177.
- Бартольд В.В. История изучения востока в Европе и России. 2-е изд. Л., 1925.
- Бартольд В.В. [Решензия] // ЗВОРАО. 1910. Т. 20. С. 73—82. Рецензия на кн.: Остроумов Н.П. Исламоведение. Ташкент, 1910. Т. 1.
- Бартольд В.В. Сочинения: В 9 т. М., 1963—1977.
- Батунский М. Ислам и русская культура XVIII века: Опыт историко-эпистемологического исследования // SMRS. 1986. Vol. 27. P. 45—70.
- Беккер С. Россия между Востоком и Западом: интеллигенция, национальное русское самосознание и азиатские окраины // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 443—469.
- Белов Е.Е. Казань. Нижний Новгород. Кострома. М., 1913.
- Беляев А. Просьба к Н.И. Ильминскому о разъяснении вопросов по паролной школе // ВВ. 1891. 6 янв.
- Березин И.Н. Булгар на Волге // УЗКУ. 1852. № 3. С. 74—160.
- Биллингтон Дж.Х. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры / Пер. С. Ильина и др. М., 2001.
- Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.
- Бобровников Н.А. Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // ПС. 1905. Вып. 5. С. 177—181.
- Бобровников Н.А. Инородческое население Казанской губернии. Казань, 1899. Т. 1: Татары, вотяки, мордва.

- Бобровников Н.А.* К вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. 1904. С. 1482—1486.
- Бобровников Н.А.* Калмыцкие издания Православного миссионерского общества: По поводу рецензии А. Позднеева. СПб., 1895.
- Бобровников Н.А.* Нужны ли так называемые противомусульманские и протиноязыческие епархиальные миссионеры в губерниях Европейской России? // ПС. 1905. Вып. 2. С. 301—316.
- Бобровников Н.А.* Обучение русскому языку инородцев. М., 1894.
- Бобровников Н.А.* По поводу брошюры протоиерея А.В. Смирнова. Казань, 1905.
- Бобровников Н.А.* По поводу отчета о деятельности Братства св. Гурия за тридцать седьмой (1903/04) братский год. Казань, 1905.
- Бобровников Н.А.* По поводу статьи «К вопросу о более желательной и целесообразной постановке церковноприходской и школьной миссии среди населения инородческого среднего Поволжья» // МО. 1900. № 1, 2.
- Бобровников Н.А.* Современное положение учебного дела у инородческих племен Восточной России // ЖМНП. 1917. Вып. 5. С. 51—84.
- Бобровников Н.А.* Школьная сеть Казанской губернии. Казань, 1905.
- Бобаевский П.М.* К Мултанскому делу: Существуют ли человеческие жертвоприношения у вотяков? // РВ. 1895. 7 нояб.
- Бобаевский П.М.* Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. М., 1896.
- Бобаевский П.М.* Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО. 1890. Кн. 1—2, 4.
- Бобаевский П.М.* По поводу статей И.Н. Смирнова (Письмо в редакцию) // КВК. 1896. 14 дек.
- Бобаевский П.М.* [Рецензия] // ЭО. 1890. Кн. 1. С. 215—220. Рецензия на кн.: *Смирнов И.Н.* Вотяки. Казань, 1890.
- Богородицкий В.А.* Казанский период профессорской деятельности И.А. Болдунаде-Куртенэ // Prace Filologiczne. 1931. No. 15. P. 465—479.
- Богородицкий В.А.* О преподавании русского языка в Казанской татарской учительской школе. Варшава, 1885.
- Бялый Г.А.* В.Г. Короленко. 2-е изд. Л., 1983.
- Важность исследования восточных религиозных обычаев // Народ. 1897. 12 нояб.
- Вайнштейн С.И.* Этнографические исследования Н.И. Катанова у тувинцев и других тюркоговорящих народов // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып. 4. С. 33—39.
- Валидов Д.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.; Пг., 1923.
- Вамбери А.* Моя жизнь / Пер. В. Лазарева. М., 1914.
- Васильев А.* Учение Корана и мхаммеданского предания о Боге и предопределении // ПС. 1887. Вып. 9. С. 82—120.
- Вениамин (архиепископ Иркутский и Нерчинский).* Жизненные вопросы православной миссии в Сибири. СПб., 1885.
- Верещагин Г.* Вотяки Сарапульского уезда. СПб., 1889.
- Верещагин Г.* Вотяки Сосновского края. СПб., 1886.
- Веселовский Н.И.* Сведения об официальном преподавании восточных языков в России // Труды Третьего международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге. СПб., 1876. Т. 1. С. 97—256 [репринт: Nendeln; Liechtenstein, 1968].
- Витевский В.Н.* Н.И. Ильминский, лиректор Казанской учительской семинарии. Казань, 1892.

- Вишленкова Е.А.* Духовная школа в России первой четверти XIX века. Казань, 1998.
- Власова З.И.* Этнографическая деятельность В.Г. Короленко и ее общественное значение // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Т. 4.
- Волков А.* Библиография: Ислам в его влиянии на жизнь исповедующих его // ПС. 1887. Вып. 5/6. Рецензия на кн.: *Hauri J.* Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekennere... // Historische Zeitschrift. 1885. Vol. 54.
- Вопрос об инородческой школе на дворянском съезде // ОР. 1911. № 10. С. 150—151.
- Воронец Е.* Казанская учительская семинария по отношению к местному населению // Русский вестник. 1873. Т. 106. Вып. 7. С. 319—344.
- Воскресенский А.А.* Об употреблении русского и инородческого языков в начальной русско-инородческой школе // Начальное обучение. 1903. № 9. С. 350—357.
- Воскресенский А.А.* Предисловие: Система И.Н. Ильминского в ряду других мероприятий к просвещению инородцев // О системе просвещения инородцев и о казанской центральной крещено-татарской школе: К 50-летию его системы и школы. Казань, 1913.
- Высоцкий С.А.* Кони. М., 1988.
- Гаспринский И.Б.* Важное время // Терлжман—Перенюдчик. 1905. № 21.
- Гаспринский И.Б.* Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881.
- Герцен А.И.* Собрание сочинений: В 30 т. М., 1954. Т. 1.
- Гилязов И.* Татарские слободы города Казани во второй половине XVI — середине XIX вв. // Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart / Eds. K. Heller, H. Jelitte. Frankfurt, 1994. S. 33—46.
- Глебский Б.* Татарское счастье // КТ. 1906. 12 нояб.
- Гордлевский В.А.* Памяти Н.Ф. Катанова // Новый Восток. 1922. № 1. С. 448—451.
- Горохов В.М.* Реакционная школьная политика таризма в отношении татар Поволжья. Казань, 1941.
- Государственная дума [I—IV созывов]: Стенографические отчеты. СПб., [1906—1917].
- Григорьев А.Н.* Христианизация нерусских народностей как один из методов национально-колониальной политики таризма в Татарии (XVI в. — февраль 1917 г.) // Материалы по истории Татарии. Казань, 1948. Т. 1. С. 226—285.
- Данилов С.П.* Миссионерское собеседование христианина из старо-крещенных татар с мухаммеданином // ИКЕ. 1874. С. 479—500.
- Данциг Б.М.* Ближний Восток в русской науке и литературе: Дооктябрьский период. М., 1973.
- Даулей Р.П., Машанов М.А.* В защиту крещеных инородцев: Ответ на статью г. Ст. Краснодарского «Инородческая школа Казанского края». Казань, 1903.
- Дело о человеческом жертвоприношении в Малмыжском уезде // КТ. 1895. 20—24 янв.
- Дидо.* Заметки и наблюдения (Из записок бывшего сельского учителя) // РШ. 1900. № 3. С. 156—161.
- Дидо.* Мой ответ г. Ивану Михееву // РШ. 1900. № 9. С. 162—167.
- Дмитриев Л.А.* Древний Булгар и татарские о нем предания // ВВ. 1888. 19—20 июля.
- Домоховский Н.* Инородческие школы в России // Народная школа. 1878. № 1. С. 38—48.
- Доржи Банзаров.* Воспоминания, отзывы, рассказы современников, ученых и общественных деятелей XIX—XX вв. Улан-Удэ, 1997.

- Дубровин А.С.* Указатель города Казани и достопримечательностей. 2-е изд. Казань, 1890.
- Духовенство из инородцев в Казанской епархии // ИКЕ. 1878. С. 305—309.
- Дьяконов И.* Верования и культ вотяков-язычников и крещеных (по поводу мултанского дела) // МО. 1898. № 6—9.
- Дьяконов И.* Приносятся ли вотяками человеческие жертвы? // Новое время. 1896. 20 янв.
- Евлентьев К.Г.* Об учреждении археологического музея в Булгаре Казанской губернии // Труды Первого Археологического съезда в Москве. М., 1869. Т. 1. С. 89—95.
- Ельницкий К. Николай Иванович Ильминский* // Педагогический листок. 1905. Апрель. С. 251—260.
- Ешевский С.* Миссионерство в России // ЖМНП. 1867. Т. 135. С. 58—90.
- Еще о приговоре Сарапульского окружного суда по Мултанскому делу // КТ. 1896. 3 янв.
- [*Жирнов О.М.*] Дело о человеческом жертвоприношении в Малмыжском уезде // КТ. 1895. 20—24 янв.
- Жирнов О.М.* Ответ г. Поплавскому // ВК. 1896. 30 марта.
- Жузе П.* Ислам и просвещение // ПС. 1899. Вып. 2. С. 529—539.
- Журнал Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае // Красный архив. 1929. Т. 4—5 (35—36).
- Журналы заседаний Съезда директоров и инспекторов народных училищ Оренбургского учебного округа в г. Уфа, 11—16 июня 1912 г. / Ред. М.А. Миропиев. Уфа, 1913.
- Загидуллин И.К.* Татарские крестьяне Казанской губернии во второй половине XIX в. (60—90-е гг.): Дис. ... канд. ист. наук. Ин-т языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова. Казань, 1992.
- Залесский В.Ф.* К истории просвещения инородцев Казанского края в XVIII столетии // ПС. 1911. Вып. 11. С. 635—649.
- Залесский В.Ф.* О православных и неправославных инородцах // КТ. 1910. 24 марта.
- Залесский В.Ф.* Система Ильминского // КТ. 1910. 13—16 июня.
- Зеленецкий В.* Очерки миссионерской деятельности некоторых казанских архиереев // ПБ. 1901. № 1—3.
- Зеленин Д.К.* Н.И. Ильминский и просвещение инородцев // РШ. 1902. № 3. С. 175—194.
- Зеленин Д.К.* Язычество в Вятской губернии (Письмо из провинции) // Жизнь. 1900. № 12. С. 397—402.
- Зеленогорский М.Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (кн. Ухтомского). М., 1991.
- Земская Е.А.* «Казанская лингвистическая школа» проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ // Русский язык в школе. 1951. № 6. С. 61—73.
- Знаменитые люди о Казанском крае / Ред. М.А. Усманов. Казань, 1991.
- Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1841—1870 годы). Т. 1—2. Казань, 1892.
- Знаменский П.В.* На память о Николае Ивановиче Ильминском: К 25-летию Братства св. Гурия. Казань, 1892.
- Золотницкий Н.И.* Лингвистическая заметка о названиях Булгар, Биляр и Моркшаны // ИОАИЭ. 1880/82. Т. 3. С. 35—56.

- И.Д.* Новый способ прогивомусульманской полемики // ПБ. 1900. № 3. С. 198—202.
- Иванов С.Н.* Н.Ф. Катанов, 1862—1962: Очерк его жизни и деятельности. 2-е изд. М.; Л., 1973.
- Из дневника. Магия величия // КТ. 1906. 18 нояб.
- Из дневника. Об инородческом образовании // КТ. 1906. 16 нояб.
- Из современной хроники // Русское богатство. 1895. Кн. 6. С. 154—161.
- Изюсков И.А.* Миссионерская деятельность сельского духовенства Казанской епархии. Казань, 1892.
- Иловайский Д.И.* Разыскания о начале Руси. М., 1876.
- Ильминский Н.И.* Ex oriente lux // ПС. 1904. Вып. 1. С. 40—53.
- Ильминский Н.И.* Беседы о народной школе. СПб., 1889.
- Ильминский Н.И.* Записки Н.И. Ильминского по вопросу об отпадении крещеных татар Казанской губернии 1881 года // ПС. 1895. Вып. 6/7. С. 256—275.
- [*Ильминский Н.И.*] Казанская центральная крещено-татарская школа: Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.
- Ильминский Н.И.* О системе просвещения инородцев и о казанской центральной крещено-татарской школе: К 50-летию этой системы и школы. Казань, 1913.
- Ильминский Н.И.* О фонетических отношениях между чувашским и тюркским языками // Известия Императорского археологического общества. 1865. Т. 5. С. 80—84.
- Ильминский Н.И.* Письма к крещеным татарам. Казань, 1896.
- Ильминский Н.И.* Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895.
- Инородческие школы // Нива. 1896. Т. 27. № 45. С. 1124—1125.
- История Казани / Редколл.: Я.Г. Абдуллин и др. Казань, 1988. Кн. 1.
- История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990.
- История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997.
- К вопросу об инородческой школе в Приволжском крае // ОР. 1911. № 13. С. 193—196.
- К вопросу об инородческом образовании в России // РИШ. 1900. № 7/8. С. 135—153.
- К миссионерскому съезду // КТ. 1905. 22 сент.
- К.А.* [Рецензия] // ИВ. 1897. Т. 67. Вып. 3. С. 1113—1115. Рецензия на кн.: *Тейлор Э.Б.* Первобытная культура / Пер. Д.А. Коропчевского. 2-е изд. Т. 1/2. СПб., 1896—1897.
- Кабардин Н.К.* О преступлениях из-за предрассудков // Народ. 1897. 14 сент. — 25 дек.
- Казанская центральная крещено-татарская школа: Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.
- Казанский М.В.* Путеводитель по Казани. Казань, 1899.
- Казань прежде и теперь. 2-е изд. Казань, 1886.
- Каппелер А.* Россия — многонациональная империя: Возникновение. История. Распад / Пер. С. Червонной. М., 2000.
- Каппелер А.* «Россия — многонациональная империя»: некоторые размышления восемь лет спустя после публикации книги // Ab Imperio. 2000. № 1. С. 9—22.
- Карачевский Н.П.* Речи. 1882—1902. 2-е изд. СПб., 1902.
- Каримуллин А.Г.* Книги и люди: Исследование. Казань, 1985.
- Каримуллин А.Г.* Татарская книга начала XX века. Казань, 1974.
- Каримуллин А.Г.* Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983.
- Каримуллин А.Г.* Татары: Этнос и этноним. Казань, 1989.
- Каталог Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. Казань, 1890.
- [*Катанов Н.Ф.*] Жалобы наблюдательных татар на падение нравов в мусульманском обществе // Обновление. 1906. № 95.

- Катанов Н.Ф.* И.Н. Смирнов (Некролог) // ЖМНП. 1904. Вып. 9. С. 32—39.
 [*Катанов Н.Ф.*] Из Оренбургской епархии // Обновление. 1906. № 6.
 [*Катанов Н.Ф.*] Несколько слов по поводу волнений в мусульманских школах // Обновление. 1906. № 80.
- Катанов Н.Ф.* Новые данные о мусульманской секте Ваисовцев. Казань, 1909.
- Катанов Н.Ф.* Общество археологии, истории и этнографии за тридцать лет // ИОАИЭ. 1908. Т. 24. С. 238—246.
- Катанов Н.Ф.* Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903.
- Катанов Н.Ф.* Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893.
- Катанов Н.Ф.* Поволжские татары в их произведениях и в жизни: Обзор литературной деятельности татар за XIX век // Поволжье. 1903. № 1. С. 1—29.
- Катанов Н.Ф.* [Рецензия] // УЗКУ. 1898. Т. 65. С. 1—31. Рецензия на кн.: *Грум-Гржимайло Г.Е.* Описание путешествия в Западный Китай. СПб., 1896. Т. 1: Вдоль Восточного Тяньшана.
- Катанов Н.Ф.* Татарский рассказ о взятии Казани // Обновление. 1906. № 101.
- Катанов Н.Ф.* Татарское предание о слободах Старотатарской и Новотатарской в гор. Казани // Деятели. 1898. № 2. С. 64—67.
- Катанов Н.Ф.* Этнографический обзор турецко-татарских племен // УЗКУ. 1894. С. 186—206.
- Катанов Н.Ф.* Эпиграфический памятник Волжской Булгарии // ИОАИЭ. 1906. Т. 21. С. 263—268.
- Катанов Н.Ф., Ашмарин Н.И.* Хильми-паша в Казани: 15, 16 и 17 апреля 1910 года. Казань, 1910.
- Катетов И.* Обзор правительственных и церковных распоряжений, касающихся обращения в христианство татар-мухаммедан (XIII—XVIII вв.) // Странник. 1886. Вып. 8. С. 565—591.
- Клеменц Д.А.* Из прошлого. Л., 1925.
- Клеменц Д.А.* Новая стадия мултанского дела // Восточное обозрение. 1896. 6 марта.
- Клиер Дж.Д.* Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772—1825 / Пер. Н.Л. Лужецкой. М.; Иерусалим, 1999.
- Климович Л.И.* Ислам в царской России. Очерки. М., 1936.
- Книга для чтения по русской истории / Ред. М.В. Довнар-Запольский. М., 1904.
- Коблов Я.Д.* Граф Л.Н. Толстой и мусульмане: По поводу переписки Л.Н. Толстого с казанскими татарами. Казань, 1904.
- Коблов Я.Д.* О магометанских муллах. Казань, 1907.
- Коблов Я.Д.* О необходимости инородческих миссионеров в деле просвещения инородцев (ответ г. Бобровникову) // ПС. 1905. Вып. 4/5.
- Коблов Я.Д.* О состоянии миссионерского дела в Казанской епархии за 1903 год (Отчет епархиального противомусульманского и противоязыческого миссионера) // ИКЕ. 1904. С. 1459—1564
- Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев приволжского края. Казань, 1910.
- Коблов Я.Д.* О татарских мусульманских праздниках. Казань, 1907.
- Ковалевский О.М.* Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков в университете до настоящего времени. Казань, 1842.
- Коква И.Ф.* Н.Ф. Катанов: Документально-публицистическое эссе. Абакан, 1993.
- Кононов А.Н.* Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: Дооктябрьский период. 2-е изд. М., 1989.

- Кононов А.Н. История изучения тюркских языков: Дооктябрьский период. Л., 1972.
- Корбут М.К. Василий Константинович Магницкий и его труды: 1839—1901 гг. Чебоксары, 1929.
- Корбут М.К. Казанский государственный университет за 125 лет, 1804/05 — 1929/30. Т. 1—2. Казань, 1930.
- Короленко В.Г. К отчету о мултанском жертвоприношении (Письмо в редакцию) // РВ. 1895. 18 окт.
- Короленко В.Г. Полное собрание сочинений. Пг., 1914. Т. 1, 4, 9.
- Корреспондент. Несколько слов по поводу дела мултанских вотяков // ВК. 1895. 23 сент.
- Корсаков Д.А. И.Н. Смирнов (Некролог) // УЗКУ. 1904. С. 36—37.
- Корсаков Д.А. Об основании в Казани ученого общества для исследования археологии, истории и этнографии Казанского края // Труды Четвертого археологического съезда. Казань, 1884. Т. 1. С. 3—14.
- Краснодубровский С. Инородческая школа Казанского края // МВ. 1903. 19—22 окт.
- Красносельцев Н.Ф. Краткая история журнала «Православный собеседник» за 30 лет его существования (1855—1884). Казань, 1885.
- Крещено-татарские приходы с отступническим населением // ЦОЖ. 1906. Стб. 914—916.
- Крымский А. Мусульманство и его будущность. М., 1899.
- Кузнецов С.К. И.Н. Смирнов (Некролог) // ЭО. 1904. Кн. 2. С. 214—216.
- Кузнецов С.К. Из воспоминаний этнографа // ЭО. 1906. Кн. 1/2. С. 29—51; 1907. Кн. 3. С. 1—27.
- Кузнецов С.К. Открытое письмо к И.Н. Смирнову // Сибирский вестник. 1896. 5 апр.
- Кузнецов С.К. Успехи этнологии в деле изучения финнов Поволжья за последние 30 лет // ЭО. 1910. Кн. 1/2. С. 77—113.
- Лаврский К.В. Татарская беднота: (Статистико-экономический очерк двух татарских деревень Казанской губернии). Казань, 1884.
- Лебедев Г.С. История отечественной археологии, 1700—1917 гг. СПб., 1992.
- Листовский И. Ильминский Николай Иванович. 1822—1891 // Русский архив. 1898. Т. 36. С. 267—293.
- Литяков В. Современное культурное движение в мусульманском мире и отношение к нему ислама // ПБ. 1916. № 1. С. 125—150.
- Луппов П.Н. Громкое дело мултанских удмуртов (вотяков), обвинявшихся в человеческом жертвоприношении (1892—1896 гг.). Ижевск, 1925.
- Луппов П.Н. Об обстановке вотских жертвоприношений в связи с данными мултанского дела // ВК. 1896. 7—9 мая.
- Луппов П.Н. Очерки истории вотяков // ВК. 1896. 27 июля — 31 авг.
- Луппов П.Н. Письмо в редакцию // СПВ. 1896. 17 марта.
- Луппов П.Н. По поводу огнета г. Поилавского // ВК. 1896. 25 мая.
- Луппов П.Н. Приносились ли вотяками человеческие жертвы в XVIII веке? // ВК. 1895. 19—21 сент.
- Луппов П.Н. Фантастический обычай // Новости и биржевая газета. 1896. 8—9 мая.
- Магницкий В.К. Из быта казанских инородцев (К вопросу о человеческих жертвоприношениях) // ЭО. 1894. Кн. 3. С. 136—141.
- Магницкий В.К. О преподавании в инородческих школах // Городской и сельский учитель. 1895. № 6—8.
- Магометанская агитация // Новое время. 1909. 3 июня.

- Мазитова Н.А.* Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете: 1-я половина XIX века. Казань, 1972.
- Максимов В.* Введение к кн.: *Луппов П.Н.* Громкое дело мултанских удмуртов (вотяков), обвинявшихся в человеческом жертвоприношении (1892—1896 гг.). Ижевск, 1925.
- Малов Е.А.* Книга казанского муллы Шсгаб-эд-дина Марджани // ИОАИЭ. 1912. Т. 26. С. 22—51.
- Малов Е.А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: Сборник статей. Казань, 1892.
- Малов Е.А.* Моисеево законодательство по учению Библии и по учению Корана: Опыт объяснения одного из очевиднейших противоречий в Коране. Казань, 1890.
- Малов Е.А.* Мухаммеданский букварь: Миссионерский критический очерк. Казань, 1894.
- Малов Е.А.* Мухаммеданское учение о кончине мира. Казань, 1897
- [*Малов Е.А.*] Некролог [Г.С. Саблукова] // ПС. 1880. Вып. 3. С. 288—319.
- Малов Е.А.* О новокрещенской конторе: Речь. Казань, 1878.
- Малов Е.А.* О превосходстве Моисея пред всеми пророками (Библейско-экзегетическое исследование против евреев) // ПС. 1900. Вып. 7—9.
- Малов Е.А.* О татарских мечетях в России. Казань, 1868.
- Малов Е.А.* Об Адаме по учению Библии и по Корану: Разговоры с ученым муллой. Казань, 1885.
- Малов Е.А.* Сведения о мещераках: Этнографический очерк. Казань, 1884.
- Мандельштам М.Л.* Легкомысленная публицистика // КТ. 1895. 8 июля.
- Мандельштам М.Л.* По поводу «мултанских молений» в освещении их профессором И.Н. Смирновым // КВК. 1896. 30 нояб.
- Махмутова А.Х.* Становление светского образования у татар: Борьба вокруг школьного вопроса, 1861—1917 гг. Казань, 1982.
- Машанов М.А.* Мухаммеданский брак. Казань, 1876.
- Машанов М.А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия за 25 лет его существования, 1867—1892 гг. Казань, 1892.
- Машанов М.А.* Ответ на доклад «чрезвычайной ревизионной комиссии Братства св. Гурия» // ПС. 1905. Вып. 7/8. С. 491—506.
- Машанов М.А.* Очерк религиозного быта арабов-язычников в эпоху Мухаммеда. Казань, 1885.
- Машанов М.А.* Религиозно-нравственное состояние крещеных татар. Казань, 1875.
- Машанов М.А.* Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам // ПС. 1911. Вып. 2—3.
- Машанов М.А.* Современные движения в исламе // ЦОЖ. 1905. № 1.
- Мелиоранский П.М.* Каганов Николай Федорович // Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1904. Т. 6. С. 132—145.
- [*Мерджани Ш.*] *Шихаб-уд-дин Бага-уд-динов.* Очерк истории Болгарского и Казанского царств // Труды Четвертого Археологического съезда. Казань, 1884. Т. 1. С. 40—50.
- Микке П.* Казанская учительская семинария // КТ. 1904. 30 сент.
- Микке П.* По чувашским приходам // ИКЕ. 1904. С. 702—726.
- Мирошнев М.* К вопросу о просвещении наших инородцев // РШ. 1901. № 5/6. С. 121—136.
- Мирошнев М.* Какие начала должны быть положены в основу образования русских инородцев-мусульман? // Русь. 1884. № 17. С. 24—41.

- Миропольский А.* Ответы на недоумения и вопросы, предложенные мухаммеданами относительно некоторых предметов христианского вероучения. 2-е изд. М., 1897.
- Михайлов С.М.* Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972.
- Михайлова С.М.* Казанский университет в духовной культуре народов востока России. Казань, 1991.
- Михайлова С.М.* Казанский университет и просвещение народов Поволжья и Приуралья (XIX век). Казань, 1979.
- Михайловская А.И.* Этнографическая работа в Приуралье и Поволжье в конце XIX — начале XX в. (Научно-промышленные выставки) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1982. Т. 9.
- Михеев И.С.* Буддисты ли вояки? Казань, 1901.
- Михеев И.С.* Вотские переводы и учителя // РШ. 1900. № 6. С. 193—205.
- Можаровский А.А.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. М., 1880.
- Можаровский А.А.* Старая Казанская академия. М., 1877.
- Молодцова Е.В.* Ваисов Божий полк // Мир ислама. 1912. Т. 1. С. 143—152.
- Мухамметдинов Р.Ф.* Зарождение и эволюция тюркизма. Казань, 1996.
- Мухитдинов Н.* Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX веке // Вестник Научного общества татароведения. 1930. № 9/10. С. 105—156.
- Н.С.Е.* К вопросу о более желательной и целесообразной постановке церковно-приходской и школьной миссий среди населения инородческого Среднего Поволжья // МО. 1899. № 11—12.
- Назипова Г.Р.* Казанский городской музей и его роль в культурной жизни Волжско-Камского края (конец XIX — начало XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Казанский ун-т, 1991.
- Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки ИРГО. 1880. Т. 6. С. 241—270.
- Николай Федорович Катанов:* Материалы и сообщения / Ред. Н.Г. Домозхаков. Абакан, 1958.
- Никольский Н.* Муллы и интеллигенция у казанских татар // ЦОЖ. 1905. № 1.
- О Казанской инородческой семинарии // КТ. 1910. 21 марта.
- О просвещении приволжских инородцев: 30 номеров журнала «Сборник Братства свят. Гурія». Казань, 1910.
- Оглоблин Н.* К мултанскому вопросу // ИВ. 1897. Вып. 5. С. 525—535.
- Определения Святейшего Синода // ИКЕ. 1883. С. 132—135.
- Островский Д.* Начальные народные училища Казанской губернии // ЖМНП. 1871. Т. 158. Вып. 11/12.
- Остроумов Н.П.* Воспоминания о миссионерском противо-мусульманском отделении при Казанской Духовной Академии // ПС. 1892. Вып. 1. Отд. 2. С. 131—142.
- Остроумов Н.П.* Заметка об отношении мохаммеданства к образованию крещеных татар // ЖМНП. 1872. Т. 161. Вып. 5. С. 87—110.
- Остроумов Н.П.* К истории мусульманского образовательного движения в России в XIX и XX столетиях // Мир ислама. 1913. Т. 2. С. 302—326.
- Остроумов Н.П.* Коран и прогресс. Ташкент, 1901.
- Очевидец.* Различные суждения о священниках из инородцев // ПБ. 1903. № 3. С. 310—315.

- Л.Д.* К вопросу о просвещении татар // Начальное обучение. 1910. № 8. С. 247—255.
Памяти И.Н. Смирнова // УЗКУ. 1904. С. 23—60.
- Панкратов А.* Спасли Россию // Русское слово. 1910. 24 июня.
- Патенко Е.А.* По поводу статьи Е.Ф. Беллина «Судебно-медицинская экспертиза в деле мултанских вотяков, обвиняемых в принесении человеческой жертвы «языческим богам»» Харьков, 1896.
- Первый Всечуашский краеведческий съезд (15—21 июня 1928 г. в г. Чебоксарах ЧАССР). Чебоксары, 1929.
- Первый шаг: Литературный сборник. Казань, 1876.
- Пинегин М.Н.* Казань в ее прошлом и настоящем. СПб., 1890.
- Пинегин М.Н.* Свадебные обряды казанских татар // ИОАИЭ. 1891. Т. 9. С. 1—20.
- Питторе Ил.* [Рецензия] // ВК. 1896. 30 апр. Рецензия на кн.: *Богаевский П.М.* Мултанское «моление» вотяков в свете этнографических данных. М., 1896.
- По инородческому вопросу // Деятель. 1909. № 9. С. 137—150.
- По поводу полемики гг. Мандельштама и Смирнова // КВК. 1896. 12 дек.
- Победоносцев К.П.* Из воспоминаний о Н.И. Ильминском // Русский вестник. 1892. Вып. 2. С. 142—152.
- Победоносцев К.П.* Переписка К.П. Победоносцева // Русский архив. 1915. Вып. 5. С. 68—111.
- Победоносцев К.П.* Письма к Александру III. Т. 1—2. М., 1925—1926.
- Поволье: Природа, быт, хозяйство / Ред. П.П. Семенов-Тянь-Шанский. Л., 1928.
- Позднеев А.* Еще по вопросу о последних изданиях Православного миссионерского общества на калмыцком языке // ЖМНП. 1895. Т. 302. Вып. 11. С. 158—172.
- Позднеев А.* Последние издания Православного миссионерского общества на разговорном калмыцком языке // ЖМНП. 1895. Т. 298. Вып. 3. С. 196—222.
- Покровский И.* К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800—1900 гг.) // ПС. 1900. Вып. 5. С. 576—609.
- Покровский И.* Памяти профессора Николая Федоровича Катанова // ИОАИЭ. 1922. Т. 32. С. 245—259.
- Политическая жизнь русских мусульман до Февральской революции: Сборник документов и материалов. Оксфорд, 1987.
- Полозов А.* Николай Иванович Ильминский // Вера и церковь. 1899. № 3. С. 458—475.
- Полунов А.Ю.* Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М., 1996.
- Поплавский И.* Вотяцкие боги и жертвы, им приносимые // СПВ. 1896. 19 февр.
- Поплавский И.* По поводу возражения г. Луппова // СПВ. 1896. 26 апр.
- Постановления Совета Министра народного просвещения // ЖМНП. 1870. Т. 148. Вып. 4. С. 47—63.
- Потанин Г.Н.* Путевые заметки от Новочеркасска до Казани // Первый шаг: Литературный сборник. Казань, 1876. С. 287—335.
- Происхождение казанских татар: Материалы сессии Отделения истории и философии АН СССР. Казань, 1948.
- Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1911 г. // ПС. 1913. Приложение. С. 1—160.
- Пыпин А.Н.* История русской этнографии. Т. 1—4. СПб., 1890—1891.
- Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
- Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Ч. 1—2. Казань, 1870.
- Рождественский А.С.* Вынужденное объяснение // КТ. 1906. 25 нояб.

- Рождествен А.С.* Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань, 1900.
- Розен В.Р.* О восточном факультете и восточных кафедрах // ЖМНП. 1891. Т. 273. Вып. 1. С. 159—165.
- Розен В.Р.* [Рецензия] // ЗВОРАО. 1889. Т. 4. С. 422—425. Рецензия на ст.: *Архангельский А.А.* Мухаммеданская космогония (критический очерк) // ПС. 1889. Вып. 3—4.
- Розен В.Р.* [Рецензия] // ЗВОРАО. 1894. Т. 8. С. 362—367. Рецензия на кн.: *Малов Е.А.* 1) Моисеево законодательство по учению Библии и по учению Корана. Казань, 1890; 2) О таинственной книге Гиллион. Казань, 1893.
- Розен В.Р.* [Рецензия] // ЗВОРАО. 1887. Т. 1. С. 38—45. Рецензия на кн.: *Малов Е.А.* Об Адаме по учению Библии и по Корану. Казань, 1885.
- Россия: Полное географическое описание нашего отечества / Ред. В.П. Семенов. СПб., 1901. Т. 6: Среднее и нижнее Поволжье и Заволжье.
- Русский язык в инородческой школе // МВ. 1903. 19 окт.
- Рыбаков С.Г.* Духовенство среди крещеных инородцев. СПб., 1900.
- Рыбаков С.* Просвещение инородцев по воззрениям Н.И. Ильминского // Городской и сельский учитель. 1897. № 5. С. 26—31.
- Рыбаков С.Г.* Русское просвещение и магометанская пропаганда в селе Большой Гондырь (Осинского уезда Пермской губернии). СПб., 1900.
- С.С.А.* Нравственный характер Мухаммеда // ПС. 1887. Вып. 2. С. 154—189.
- Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока / Пер. А.В. Говорунова. СПб., 2006.
- Сбоев В.А.* Исследования об инородцах Казанской губернии: Заметки о чувашах. Казань, 1856.
- Сбоев В.А.* О быте крестьян в Казанской губернии. Казань, 1856.
- Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб., 1869.
- С—в В.* Из воспоминаний инородческого учителя // ПБ. 1914. № 3. С. 91—95.
- Серафим (иеромонах).* Первый в России по внешней миссии Казанский миссионерский съезд, 11—26 июня 1910 г. Т. 1—3. Н. Новгород, 1911—1912.
- Сетала (Setälä) E.H.* Восточные финны: Историко-этнографические очерки И.Н. Смирнова // Отчет о тридцать восьмом присуждении наград графа Уварова. [Б.м., б.г.]
- Слэшкин Ю.* СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2001. С. 329—374.
- Слюжм Д.У.* Кто и когда были «инородцами»? Эволюция категории «чужие» в Российской империи // Российская империя в зарубежной историографии / Сост. П. Верг и др. М., 2005. С. 502—535.
- Смирнов В.Д.* По вопросу о школьном образовании инородцев-мусульман // ЖМНП. 1882. Т. 222. Вып. 7/8. С. 1—24.
- Смирнов В.Д.* [Рецензия] // ЖМНП. 1884. Т. 236. Вып. 11. С. 76—106. Рецензия на кн.: *Radlov V.V.* Vergleichende Grammatik der nördlichen Turksprachen. Leipzig, 1882—1883.
- Смирнов И.Н.* Волжские болгары // Книга для чтения по русской истории / Ред. М.В. Довнар-Запольский. М., 1904. Т. 1. С. 17—33.
- Смирнов И.Н.* Вотяки. Казань, 1890.

- Смирнов И.Н.* Задачи и значение местной этнографии. Казань, 1891.
- Смирнов И.Н.* К вопросу о мултанском молении // КВК. 1896. 21, 29 нояб.
- Смирнов И.Н.* Мордва. Казань, 1895.
- Смирнов И.Н.* Наброски из истории финской культуры // ЭО. 1891. Кн. 2. С. 59—73.
- Смирнов И.Н.* Несколько слов о русском влиянии на инородцев Казанского края // ИОАИЭ. 1885. Т. 6. С. 59—63.
- Смирнов И.Н.* Несколько слов по вопросу организации этнографического отдела Русского музея Имп. Александра III // Известия Академии наук. Серия 5. 1901. Т. 14. № 9. С. 225—237.
- Смирнов И.Н.* Нечто о «поправках» г. Магдслыштама // КВК. 1896. 10 дек.
- Смирнов И.Н.* Обрусение инородцев и задачи обрусительной политики // ИВ. 1892. Т. 47. С. 752—765.
- Смирнов И.Н.* Открытое письмо В.М. Михайловскому // КТ. 1896. 19 марта.
- Смирнов И.Н.* Пермь. Казань, 1891.
- Смирнов И.Н.* [Рецензия] // Деятель. 1896. № 1. С. 44—47. Рецензия на ст.: *Короленько В.Г.* О мултанском жертвоприношении...
- Смирнов И.Н.* [Рецензия] // КВК. 1896. 12 нояб. Рецензия на: Internationale Zeitschrift für Ethnographie. Vol. 9. No. 4.
- Смирнов И.Н.* Следы человеческих жертвоприношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов. Казань, 1889.
- Смирнов И.Н.* Урало-алтайский мир в русской археологической, исторической и этнографической литературе // Keleti szemle (Revue orientate pour les études ouralo-altaïques). 1900. Vol. 1. P. 61—66 [репринт: Bloomington, Ind., 1966].
- Смирнов И.Н.* Финны // Книга для чтения по русской истории / Ред. М.В. Довнар-Запольский. М., 1904. Т. 1. С. 1—15.
- Смирнов И.Н.* Черемисы. Казань, 1889.
- Смирнов И.Н.* Этнография на Казанской научно-промышленной выставке. Казань, 1890.
- Смоленский С.В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Ник. Ив. Ильминского. СПб., 1905.
- Смоленский С.В.* Из воспоминаний о Казани и Казанском университете в 60-х и 70-х гг. Казань, 1904.
- Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении народности камско-волжских болгар: Разбор главнейших теорий. Казань, 1921.
- Соллогуб В.А.* Повести и рассказы. М.; Л., 1962.
- Сперанский А.* Казанские татары (Историко-этнографический очерк). Казань, 1914.
- Справка о Казанской учительской семинарии // КТ. 1906. 21 нояб.
- Спутник по Казани / Ред. Н.Л. Загоскин. Казань, 1895.
- Тейлор Э.Б.* Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868.
- Тейлор Э.Б.* О методе исследования развития учреждений // ЭО. 1890. Кн. 2. С. 1—31.
- Тейлор Э.Б.* Первобытная культура / Пср. под ред. Д.А. Королчевского. Т. 1—2. СПб., 1872 [2-е изд., 1896—1897].
- Тейлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1939 [М., 2009. Кн. 1—2].
- Терновский С.А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования, 1870—1892. Казань, 1892.
- Тоған З.В.* Воспоминания / Пер. Г. Шафиков, А. Юлдашбаев. Уфа, 1994. Т. 1.
- Токарев С.А.* История русской этнографии (Дооктябрьский период). М., 1966.

- Траубенберг П.* Казанская татарская учительская школа. Казань, 1890.
- Третьяков М.* Несколько фактов и мыслей по поводу открытия в г. Казани мусульманской типографии // ПБ. 1901. № 1. С. 323—330.
- Третьяков М.* Русская школа и отношение к ней мусульман России // ПБ. 1900. № 3. С. 315—351.
- Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Ред. А.С. Будилович. СПб., 1905.
- Труды IV Археологического съезда в России. Т. 1—3. Казань, 1884—1891.
- Усманова Д.* «Вансовский божий полк староверов-мусульман»: языки религиозного, сословного, политического и национального противостояния в Российской империи // *Ab Imperio*. 2006. № 3. С. 255—271.
- Феланов П.И.* Крещенский бой на Кабане (Из характеристики казанских нравов начала тридцатых годов) // Первый шаг: литературный сборник. Казань, 1876. С. 201—226.
- Филиппов М.* Система инородческого образования по сочинениям Н.И. Ильминского // ПБ. 1899. № 1—2.
- Фирсов Н.А.* Памяти Петра Дмитриевича Шестакова // ИОАИЭ. 1891. Т. 9. С. 1—20.
- Фирсов Н.Н.* Прошлое Татарии: краткий научно-популярный исторический очерк. Казань, 1926.
- Фирсов Н.Н.* Чтения по истории среднего и нижнего Поволжья. 2-е изд. Казань, 1920.
- Флоринский В.М.* Первобытные славяне по памятникам их доисторической жизни. Т. 1—2. Томск, 1894—1896.
- Флоринский В.М.* Усовершенствование и вырождение человеческого рода. 2-е изд. Вологда, 1926.
- Фойет К.К.* Обзорные хода и успехов преподавания азиатских языков в Казанском университете за десятилетие с 1842 по 1852 г. Казань, 1852.
- Фриз Г.* Сословная парадигма и социальная история России // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Императорский период / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2001. С. 121—162.
- Фукс К.Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении [1844 г.]. Казань, 1991.
- Фукс К.Ф.* Краткая история города Казани [1817 г.]. Казань, 1991.
- Хабидуллин А.А.* Изучение истории народов Степного Поволжья и Приуралья в Обществе археологии, истории и этнографии при Казанском университете (1878—1917 гг.): Дис. ... канд. ист. наук. Казанский ун-т, 1979.
- Хазанов Х.Х.* Формирование татарской буржуазной нации. Казань, 1977.
- Хакимов Х.Х.* Казанская татарская учительская школа как видный центр русско-татарского содружества и передовой педагогической мысли (1876—1917): Дис. ... канд. ист. наук. Казанский гос. педагогический ин-т, 1972.
- Халитов Н.Х.* Архитектура мечетей Казани: XVIII — начала XIX в. Казань, 1991.
- Ханшиков Я.И.* Русские педагоги Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа. Казань, 1968.
- Харлампович К.В.* О христианском просвещении инородцев: переписка архиепископа Вениамина Иркутского с Н.И. Ильминским // ПС. 1905. Вып. 7/8. Приложение. С. 1—38.
- Харлампович К.В.* Проф. Н.Ф. Катанов (Некролог) // Казанский музейный вестник. 1922. № 1. С. 187—195.

- Харузин Н.* [Рецензия] // ЭО. 1896. Кн. 1. С. 155—160. Рецензия на кн.: *Смирнов И.Н.* Мордва. Казань, 1895.
- Харузин Н.* [Рецензия] // ЭО. 1897. Кн. 4. С. 146—147. Рецензия на кн.: Труды Восьмого археологического съезда в Москве, 1890 г. М., 1895. Т. 3.
- Хомяков М.М.* Антропология в Казани за 43 года. Казань, 1914.
- Хомяков М.М.* Задачи антропологии на востоке России. Казань, 1911.
- Хоскинг Д.* Россия: народ и империя (1552—1917) / Пер. С.Н. Самуйлова. Смоленск, 2000.
- Хрисанф (епископ).* Еще по вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. 1904. С. 1570—1572.
- Хрисанф (епископ).* К вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. 1904. С. 1379—1384.
- Худяков М.Г.* Великодержавный шовинизм в русской этнографии // Этнография на службе у классового врага: Сборник критических статей. Л., 1932.
- Худяков М.Г.* Дорволюционная русская археология на службе у эксплуататорских классов. Л., 1933.
- Худяков М.Г.* П.А. Пономарев (1847—1919 г.) // ИОАИЭ. 1920. Т. 30. С. 245—260.
- Худяков М.Г.* Политическое значение мултанского дела и его отголосков в настоящее время // Советская этнография. 1932. № 1/3. С. 43—62.
- Человеческие жертвоприношения (мнения и отзывы компетентных лиц по вопросу о том, приносятся ли вояками человеческие жертвы) // Санкт-Петербургская газета. 1896. 1 марта.
- Череванский В.П.* Мир ислама и его пробуждение: историческая монография. СПб., 1901.
- Чернышев Е.Н.* Восточная печать в эпоху реакции XX века // ИОАИЭ. 1925. Т. 33. С. 105—130.
- Чичерина С.В.* Как началось дело просвещения восточных инородцев // ЖМНП. 1907. Вып. 9—10.
- Чичерина С.В.* О языке преподавания в школах для восточных инородцев. СПб., 1910.
- Чичерина С.В.* Положение просвещения у приволжских инородцев // Известия ИРГО. 1906. Т. 42. С. 591—647.
- Чичерина С.В.* У приволжских инородцев: путевые заметки. СПб., 1905.
- Шаялин Ф.И.* Страницы из моей жизни. Л., 1926 [СПб., 2009].
- Шатеништейн Л.С.* Мултанское дело, 1892—1896 гг. Ижевск, 1960.
- Шестаков П.Д.* Граф Дмитрий Андреевич Толстой как министр народного просвещения // Русская старина. 1891. Кн. 2, 4.
- Шестаков П.Д.* Кто были древние болгары? // ИОАИЭ. 1880/82. Т. 3. С. 60—72.
- Шишкин В.И.* Казанская периодическая печать. Русские издания 1811—1916 гг.: Библиографический указатель. Казань, 1985.
- Шмурло Е.Ф.* Восьмой археологический съезд (9—24 января 1890 г.). СПб., 1890.
- Ширельман В.А.* Войны памяти: Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003.
- Шюфман А.С., Шамов Г.Ф.* Восточный разряд Казанского университета // Очерки истории русского востоковедения. М., 1956.
- Шпилевский С.М.* Город Булгар // Труды Четвертого Археологического съезда. Казань, 1884. Т. 1. С. 21—39.
- Шпилевский С.М.* Древние города и другие болгарско-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877.
- Шпилевский С.М.* О задачах деятельности Казанского общества археологии, исто-

- рии и этнографии и о возможном содействии со стороны жителей местного края // ИОАИЭ. 1880/82. Т. 3. С. 3—32.
- Штернберг Л.Я.* Из жизни и деятельности В.В. Радлова (Берлинский, алайский и казанский периоды) // ЖС. 1909. С. I—XXV.
- Юзефович Б.* Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России // Русский вестник. 1883. Вып. 3.
- Я[пей] Б[абай] [Е.А. Малов].* Миссионерские книги // ПС. 1876. Вып. 12. С. 368—381. Рецензия на кн.: Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. 7. Казань, 1875.
- Я[пей] Б[абай] [Е.А. Малов].* О переводе Корана Гордия Саблукова // ПС. 1878. Вып. 3. С. 333—352.
- Яблоков А.* О сущности и характере мухаммеданского богослужения сравнительно с христианским богослужением // ПС. 1887. Вып. 1. С. 81—103.
- Яковлев И.Я.* Воспоминания. 2-е изд. Чебоксары, 1983.
- Яковлев И.Я.* Из переписки. Т. 1—2. Чебоксары, 1989.
- Яковлев И.Я.* Письма. Чебоксары, 1985.
- Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Rev. ed. London: New York, 1991.
- Bassin M.* Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early 19th Century // American Historical Review. 1991. Vol. 96 (June) P. 763—794.
- Bassin M.* Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // SR. 1991. Vol. 50 (Spring). P. 1—17.
- Bassin M.* Turner, Solov'ev, and the 'Frontier Hypothesis': The Nationalist Signification of Open Spaces // JMH. 1993. Vol. 65 (September). P. 473—511.
- Batunsky M.* Carl Heinrich Becker: From Old to Modern Islamology // International Journal of Middle East Studies. 1981. Vol. 13. P. 287—310.
- Batunsky M.* Racism in Russian Islamology: Agafangel Krinsky // CAS. 1992. No. 4. P. 75—84.
- Batunsky M.* Russian Clerical Islamic Studies in the Late 19th and Early 20th Centuries // CAS. 1994. No. 13. P. 213—235.
- Batunsky M.* Russian Missionary Literature on Islam // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 1987. Vol. 39. S. 253—266.
- Batunsky M.* Western Influences on the Development of Cultural Self-Consciousness of Muslim Thinkers in Russia in the Late 19th and Early 20th Century // Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions and Islam / Ed. J. Waardenburg. Bern, 1995.
- Baye B. de.* Notes sur les votiaiks paiens des gouvernements de Kazan et de Viarica (Russie) // Revue des traditions populaires. 1897. Vol. 12 (April—May). P. 233—241.
- Becker S.* The Muslim East in Nineteenth-Century Russian Popular Historiography // CAS. 1986. No. 5. P. 25—47.
- Becker S.* Russia between East and West: The Intelligentsia, Russian National Identity the Asian Borderlands // CAS. 1991. No. 10. P. 47—64.
- Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C.* La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris, 1964.
- Bennigsen A., Lemerrier-Quellejey C.* Les Mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: Le «sultanvalievisme» au Tatarstan. Paris, 1960.

- Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejey C.* Musulmans et missions orthodoxes en Russie orientale avant 1917. Essai de bibliographie critique // *CMRS*. 1972. Vol. 13. P. 57—113.
- Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejey C.* Sultan Galiev. Le père de la révolution tiers-mondiste. Paris, 1986.
- Bets R.F.* Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890—1914. New York; London, 1961.
- Billington J.* The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. New York, 1970.
- Bobrovnikoff S.* [Chicherina S.V.]. Moslems in Russia // *Moslem World*. 1911. Vol. 1 (January). P. 5—31.
- Brooks J.* When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861—1917. Princeton, 1985.
- Civil Rights in Imperial Russia* / Eds. O. Crisp, L. Edmondson. Oxford, 1989.
- Curtiss J.S.* Church and State in Russia: The Last Years of the Empire, 1900—1917. New York, 1940.
- Daniel N.* Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh, 1960.
- Daniel N.* Islam, Europe and Empire. Edinburgh, 1966.
- Documents of Catherine the Great / Ed. W.E. Reddaway. Cambridge, 1931.
- Dumont P.* La Revue *Turk Yurdu* et les musulmans de l'empire russe. 1911—1914 // *CMRS*. 1974. Vol. 15. P. 315—331.
- Eklof B.* Russian Peasant Schools: Officialdom, Village Culture, and Popular Pedagogy. 1861—1914. Berkeley, 1986.
- Fisher A.W.* Enlightened Despotism and Islam under Catherine II // *SR*. 1967. Vol. 27. P. 542—553.
- Frank A.J.* Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden, 1998.
- Freeze G.L.* The *Sotlovie* (Estate) Paradigm and Russian Social History // *AHR*. 1986. Vol. 91 (February). P. 11—36.
- Georgon F.* Aux origines du nationalisme turc: Yusuf Akçura (1876—1935). Paris, 1980.
- Georgon F.* Yusuf Akçura: Première Partie: Les Années de formation // *CAS*. 1986. Vol. 5. P. 15—28.
- Geraci R.P.* Going Abroad or Going to Russia?: Orthodox Missionaries in the Kazakh Steppe, 1881—1917 // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* / Eds. R.P. Geraci, M. Khodarkovsky. Ithaca, 2001.
- Geraci R.P.* Russian Orientalism at an Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam // *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917* / Eds. D.R. Brower, E. Lazzarini. Bloomington, Ind., 1997. P. 138—167.
- Geraci R.P.* The Il'minskii System and the Controversy over Non-Russian Teachers and Priests in the Middle Volga // *Kazan, Moscow, St. Petersburg: Multiple Faces of the Russian Empire* / Eds. C. Evtuhov, B. Gasparov, A. Osipov, M. von Hagen. Moscow, 1997. P. 325—348.
- Geraci R.P.* Window on the East: Ethnography, Orthodoxy, and Russian Nationality in Kazan, 1870—1914. Ph.D. diss. University of California. Berkeley, 1995.
- Glazik J.* Die Islammission der russisch-orthodoxe Kirche. Munster, 1959.
- Glazik J.* Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. Munster, 1954.
- Greenfield L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, Mass., 1992.
- Häfner L.* Stadtdumawahlen und soziale Eliten in Kazan 1870 bis 1913: Zur rechtlichen Lage und politischen Praxis der lokalen Selbstverwaltung // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1996. Vol. 44. S. 217—252.

- Halbach U.* 'Holy War' against Czarism: The Links between Sufism and Jihad in the Nineteenth-Century Anticolonial Resistance against Russia // *Muslim Communities Reemerge* / Eds. A. Kappeler et al. Durham, N.C., 1994. P. 271–273.
- Harris M.* *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York, 1968.
- Hodgen M.* *The Doctrine of Survivals*. London, 1936.
- Hosking G.* *Russia: People and Empire*. Cambridge, Mass., 1997.
- Hourani A.* *Islam in European Thought*. Cambridge, 1991.
- Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* / Ed. M. Kerr. Malibu, Calif., 1980.
- Kanlidere A.* *Reform within Islam*. Istanbul, 1999.
- Kappeler A.* L'Ethnogenèse des peuples de la moyenne-Volga (Tatars, Tchouvaches, Mordves, Maris, Oudmourtes) dans les recherches soviétiques // *CMRS*. 1976. Vol. 17 (April–September) P. 311–334.
- Kappeler A.* *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall*. Munich, 1992.
- Kappeler A.* *Russlands erste Nationalitäten: Das Zarenreich und die Völker der mittleren Wolga vom 16 bis 19 Jahrhundert*. Vienna, 1982.
- Khalid A.* *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley, 1998.
- Khodarkovsky M.* *Not by Word Alone: Missionary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia* // *Comparative Studies in Society and History*. 1996. Vol. 38. P. 267–293.
- Klier J.D.* *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881*. Cambridge, 1995.
- Knight N.* *Constructing the Science of Nationality: Ethnography in Mid-Nineteenth Century Russia*. Ph.D. diss. Columbia University, 1994.
- Kreindler I.T.* *A Neglected Source of Lenin's Nationality Policy* // *SR*. 1977. Vol. 36 (March). P. 86–100.
- Kreindler I.T.* *Educational Policies toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System*. Ph.D. diss. Columbia University, 1969.
- Kushner D.* *The Rise of Turkish Nationalism, 1876–1908*. London, 1977.
- Lallukka S.* *Kazan' Teacher's Seminary and the Awakening of the Finnic Peoples of the Volga-Urals Region* // *Studia Slavica Fintlandensia*. 1987. No. 4. P. 143–165.
- Landau J.M.* *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. Bloomington, Ind., 1995.
- Lazzerini E.J.* *Ismail Bey Gasprinskii (Gaspırali): The Discourse of Modernism and the Russians* // *Central and Inner Asian Studies*. 1988. No. 2. P. 41–85.
- Lazzerini E.J.* *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914*. Ph.D. diss. University of Washington, 1973.
- Lazzerini E.J.* *Tatarovedenie and the 'New Historiography' in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship* // *SR*. 1981. Vol. 40 (Winter). P. 625–635.
- Lemerrier-Quejquejay C.* *Le «Vaisisme» a Kazan. Contribution à l'étude des confréries musulmanes chez les Tatars de la Volga* // *Die Welt des Islams*. 1959. Vol. 6. S. 91–113.
- Lemerrier-Quejquejay C.* *Les Missions orthodoxes en pays musulmans de moyenne- et basse-Volga* // *CMRS*. 1967. Vol. 8 (July–September). P. 370–381.
- The Making of Three Russian Revolutions: Voices from the Menshevik Past* / Ed. L.H. Haimson. Cambridge; Paris, 1987.
- McCarthy F.T.* *The Kazan Missionary Congress* // *CMRS*. 1973. Vol. 14. P. 308–332.
- Mende G., von.* *Der nationale Kampf der Russlandtürken*. Berlin, 1936.
- Metcalf B.D.* *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton, 1982.
- Das mittlere Wolgagebiet in Geschichte und Gegenwart* / Eds. K. Heller, H. Jelitte. Frankfurt, 1994.

- Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia / Eds. A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner, E. Allworth. Durham, N.C., 1994.
- Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / Eds. M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov. Berlin, 1996.
- Pelenski J.* Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology (1438—1560s). Hague; Paris, 1974.
- Pierce R.* Russian Central Asia: A Study in Colonial Rule, 1867—1917. Berkeley, 1960.
- Powell A.A.* Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India. London, 1993.
- Riasanovsky N.V.* Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825—1855. Berkeley, 1967.
- Riasanovsky N.V.* Russia and Asia: Two 19th-century Views // California Slavic Studies. Vol. 1960. P. 170—181.
- Rodinson M.* Europe and the Mystique of Islam / Trans. R. Veinus. Seattle, 1991.
- Rogger H.* Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia. Berkeley, 1986.
- Rogger H.* Nationalism and the State: A Russian Dilemma // Comparative Studies in Society and History. 1961/62. Vol. 4. P. 253—255.
- Rortlich A.-A.* One or More Tatar Nations? // Muslim Communities Reemerge / Eds. A. Kappeler et al. Durham, N.C., 1994. P. 61—79.
- Rortlich A.-A.* The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986.
- Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917 / Eds. D.R. Brower, E.J. Lazzarini. Bloomington, Ind., 1997.
- Said E.W.* Orientalism. New York, 1978.
- Santa Maria P.* The Question of Elementary Education in the Third Russian State Duma, 1907—1912. Lewiston, N.Y., 1990.
- Saunders D.B.* Historians and Concepts of Nationality in Early Nineteenth Century Russia // Slavonic and East European Review. 1982. Vol. 60 (January). P. 44—62.
- Saussay J.* Il'minskij et la politique de russification des Tatars, 1865—1891 // CMRS. 1967. Vol. 8 (July—September). P. 404—425.
- Schamiloglu U.* The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Sihabaddin Marcani and the Image of the Golden Horde // CAS. 1990. Vol. 9. P. 39—49.
- Seton-Watson H.* The Russian Empire, 1801—1917. Oxford, 1967.
- Shevchenko I.* Muscovy's Conquest of Kazan: Two Views Reconciled // SR. 1967. Vol. 26. P. 541—547.
- Shnirelman V.A.* Who Gets the Past? Competition for Ancestors among Non-Russian Intellectuals in Russia. Washington; Baltimore, 1996.
- Slezkine Y.* Naturalists versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700—1917 / Eds. D.R. Brower, E.J. Lazzarini. Bloomington, Ind., 1997. P. 27—57.
- Slezkine Y.* The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // SR. 1994. Vol. 53 (Summer). P. 414—452.
- Stocum J.W.* The Boundaries of National Identity: Religion, Language and National Politics in Late Imperial Russia. Ph.D. diss. University of Chicago. 1993.
- Stocum J.W.* Who, and When, Were the *Inorodtsy*: The Evolution of the Category of 'Aliens' in Imperial Russia // Russian Review. 1998. Vol. 57. No. 2. P. 173—190.
- Sonn T.* Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History. Oxford, 1996.
- Sorenson T.C.* Pobedonostsev's Parish Schools: A Bastion against Secularism // Religious and Secular Forces in Late Tsarist Russia: Essays in Honor of Donald W. Treadgold / Ed. C.E. Timberlake. Seattle, 1992. P. 185—205.
- Southern R.W.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass., 1962.

- Stocking G.W., Jr.* Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology. Chicago, 1982.
- Stocking G.W., Jr.* Victorian Anthropology. New York, 1987.
- Thomas N.* Colonialism and Culture: Anthropology, Travel, and Government. Princeton, 1994.
- Tillett L.* The Great Friendship: Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities. Chapel Hill, N.C., 1969.
- Trigger B.G.* A History of Archeological Thought. Cambridge, 1989.
- Turnerelli E.T.* Russia on the Borders of Asia: Kazan, the Ancient Capital of the Tatar Khans. Vol. 1—2. London, 1854.
- Tylor E.B.* On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1889. Vol. 18. P. 245—272.
- Tylor E.B.* Primitive Culture. Vol. 1—2. Boston, 1874.
- Tylor E.B.* Researches into the Early History of Mankind. 3-d ed. London, 1878.
- [*Ufali*] *Sultan S.* Ayaz Ishkhaki Idilli — A Biography (1878—1954) // CAS. 1990. No. 9. P. 133—143.
- Usmanova D.M.* Die tatarische Presse 1905—1918: Quellen, Entwicklungstappen und quantitative Analyse // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / Eds. M. Kemper et al. Berlin, 1996. P. 239—278.
- Vambery A.* Arminius Vambery: His Life and Adventures. New York, 1883.
- Vambery A.* Pan-Islamism // Nineteenth Century and After. 1906. No. 60 (October). P. 547—558.
- Vambery A.* The Awakening of the Tatars // Nineteenth Century and After. 1905. Vol. 54 (February). P. 217—227.
- Vambery A.* Western Culture in Eastern Lands: A Comparison of the Methods Adopted by England and Russia in the Middle East. New York, 1906.
- Waardenburg J.* Islamic Studies and the History of Religions // Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam / Ed. J. Waardenburg. Bern, 1995.
- Waardenburg J.* L'Islam dans le miroir de l'occident. Hague, 1961.
- Weinerman E.* Russification in Imperial Russia: The Search for Homogeneity in the Multinational State. Ph.D. diss. Indiana University, 1996.
- Werth P.* Baptism, Authority, and the Problem of 'Zakonnost' in Orenburg Diocese: The Induction of over 800 'Pagans' into the Christian Faith // SR. 1997. Vol. 56 (fall). P. 456—480.
- Werth P.* Subjects for Empire: Orthodox Mission and Imperial Governance in the Volga-Kama Region, 1825—1881. Ph.D. diss. University of Michigan, 1996.
- Werth P.* Inorodtsy on Obrusenie: Religious Conversion, Indigenous Clergy, and the Politics of Assimilation in Late-Imperial Russia // Ab Imperio. 2000. № 2. C. 105—134.
- Whitaker C.H.* The Origins of Modern Russian Education: An Intellectual Biography of Count Sergei Uvarov, 1786—1855. DeKalb, Ill., 1984.
- Wixman R.* The Peoples of the USSR: An Ethnographic Handbook. Armonk, N.Y., 1984.
- Zenkovsky S.* A Century of Tatar Revival // American Slavic and East European Review. 1953. Vol. 12. No. 3. P. 303—319.
- Zenkovsky S.* Pan-Turkism and Islam in Russia. 2-d ed. Cambridge, Mass., 1967.
- [*Zhuze P.*] Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History. Oxford, 1996.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АРАН (СПб.) — Архив Российской академии наук (С.-Петербургское отделение)
БЛКУ — Библиотека им. Н.И. Лобачевского при Казанском университете. Отдел рукописей
ВВ — «Волжский вестник»
ВЕ — «Вестник Европы»
ВК — «Вятский край»
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
ГД I—IV — Государственная Дума. [I—IV Созыв] Стенографические отчеты пленарных заседаний. СПб., [1906—1917].
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва). Отдел письменных источников
ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения»
ЖС — «Живая старина»
ЗВОРАО — «Записки Восточного отделения [Императорского] Русского археологического общества»
ИВ — «Исторический вестник»
ИКЕ — «Известия по Казанской епархии»
ИОАИЭ — «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете»
ИРГО — Императорское русское географическое общество
ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Отдел рукописей (СПб.)
КВК — «Камско-Волжский край»
КГВ — «Казанские губернские ведомости»
КТ — «Казанский телеграф»
КЦКТШ — Казанская центральная крепостно-татарская школа (Казань, 1887)
МВ — «Московские ведомости»
МВД — Министерство внутренних дел
МГИ — Министерство государственных имуществ
МИКУ — Музей истории Казанского университета
МНП — Министерство народного просвещения
МО — «Миссионерское обозрение»
МПМС — «Миссионерский противомусульманский сборник»
НАРТ — Национальный архив Республики Татарстан (Казань)
ОАИЭ — Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ОР — «Окраины России»
ПБ — «Православный благовестник»
ПС — «Православный собеседник»
ПСС — Полное собрание сочинений
РВ — «Русские ведомости»
РГБ — Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (Москва)

- РГИА — Российский государственный исторический архив (СПб.)
РГО — Архив Русского географического общества (СПб.)
РНБ — Российская национальная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Отдел рукописей (СПб.)
РШ — «Русская школа»
СПВ — «Санкт-Петербургские ведомости»
УЗКУ — «Ученые записки Казанского университета»
ЦМТ — Центральный музей Татарстана. Отдел рукописей (Казань)
ЦОЖ — «Церковно-общественная жизнь»
ЭО — «Этнографическое обозрение»

- AHR — «American Historical Review»
CAS — «Central Asian Survey»
CMRS — «Cahiers du monde russe et soviétique»
JMH — «Journal of Modern History»
RMM — «Revue du monde musulman»
SR — «Slavic Review»

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абдул-Маннафов 130
 Абдул-Хамид, султан 338, 342
 Абрамов Я. А. 494
 Агаев (Агаоглу) А. 341, 401, 510
 Аксаков С. Т. 60, 62, 63
 Актюра Ю. 339—342, 510
 Александр II, император 94, 138, 172
 Александр III, император 94
 Александров А. 248
 Александров А. И. 511
Александров Д. 9
 Алексей Александрович, вел. кн. 172
 Алексий (Дородницын), епископ 301, 305, 347, 348, 361, 375, 501
 Алкаев 129
 Альгаротти Ф. 432
 Анастасиев А. 463
Андерсон Б. 102, 450
 Андерсон Н. И. 470
 Андреев Л. Н. 373
 Андрей (Ухтомский), епископ 285, 305, 315, 348, 354, 361—365, 367, 369—371, 375, 495, 502, 504, 506
 Анна Иоанновна, императрица 38
 Антоний (Амфитеатров), архиепископ 88—90, 92, 147, 447, 448, 456
 Антоний (Храповицкий), епископ 363
 Анциферов С. И. 348
 Апаков 172, 173
 Арнольд Т. 125
 Арсений (Брянцев), архиепископ 286—288
Аршаруни А. 501, 503
 Афацасий (Соколов), архиепископ 78, 79, 83, 88
 Ахмаров Г. Н. 226, 227
 Ахмеров С. Г. (П. Н.) 135, 136, 138
 Ахмеров Ш. 185, 189—194, 197, 378, 420, 422
 Ашмарин Н. И. 239, 240, 308, 402, 404, 510
- Бадамшин Г. С. 494
 Банзаров Д. 205, 378, 397, 470
 Баранов А. Н. 250, 260, 268, 270
 Бартольд В. В. 127, 128, 335, 360, 414, 45
 Баратынский А. И. 157, 176, 460
 Барашков-Енчелей 509
Батунски М. 454, 474
 Баязитов А. 325—327, 356, 499
 Бейлис М. 243, 270, 424, 480, 486
 Бекер К. Х. 454
 Березин И. Н. 232, 380, 471, 476, 508
Берштейн Е. 10
Беттс Р. 434
 Бигеев М. 404
Бирнес Р. 449
 Боби А. 502
 Бобриков Н. И. 301
 Бобровников А. А. 72, 73, 82, 101, 444
 Бобровников Н. А. 193, 194, 275—281, 283, 287—291, 294, 295, 303, 304, 306, 308, 319, 325, 348, 353, 358, 398, 406, 450, 467, 468, 487—490, 492—494, 50
- Богоевский П. М. 263, 482, 486
 Богородицкий В. А. 465
 Бодуэн де Куртене Я. А. 184, 207
Брауэр Д. 8, 11
Браун Г. 9
Брукс Дж. 148
 Будилович А. С. 302—304, 492, 493
- Вайль Г. 125
Вайнер А. 9
Вайнер Д. 9
Валидов Д. 502
 Валиханов Ч. 397
 Вамбери А. 455
Варехова С. И. 10
 Васильев А. В. 397
 Васильев В. Р. 205
Вейнерман Э. 474
 Велили (Тогац) З. 57, 66, 67, 397, 404, 411, 412, 454

- Вснамиил (Благоправов), епископ 98—
 100, 449, 460
 Вербицкий В.М. 380
 Верещанин Г.В. 255, 258, 260, 267, 268, 378
Верт П. 8
 Веселовский Н.И. 380, 469
 Веске М.П. 216, 470
Виген К. 431
Виршиафтер Э. 8
 Витте С.Ю. 326
 Владимир Святославич, вел.кн. 231
 Волков А.К. 126
 Вольтер 22
 Воскресенский А.А. 305, 307, 308, 317—
 319, 492

Габидуллин Х. 503
 Гайдаров И. 502
Гаспаров Б. 8, 11
 Гаспринский И.-Б. (Гаспирали) 145, 180,
 190, 194, 330, 338—340
 Георги И.Г. 202
Герасимов И. 15
 Гермоген, митрополит 37
 Герцен А.И. 22, 23
 Глазов В.Г. 325
 Глебский Б. 305—307, 494
 Глинка М.И. 337
 Гмелин И.Г. 202
 Гольдшер И. 454
 Голицын Г.С. 301
 Головизница М. 247, 250
 Гольдшер И. 125
Гончаров В. 15
Горман М. 11
 Горький М. 373
 Готвальд И.Ф. 140, 239
 Готвальд И.О. 466
Грант Б. 8
 Григорий, епископ 74, 75, 444, 445
 Григорьев В.В. 82, 83, 224, 225, 474
Гринфелд Л. 435
 Грум-Гржимайло Г.Е. 391, 392, 455, 508
 Гурий (Ругогин), архиепископ 33, 35, 37, 73

Дандае А. 8
 Данилов С. 141, 142
 Дарвин Ч. 330
 Даулей Р.П. 305—307, 318, 494
 Деянов И.Д. 188, 191, 383
 Деник Ю. 66
 Деревницкий А.Н. 304, 308, 493
 Дидо 490
 Дмитриев М. 248, 249, 483
 Дмитрий (Ковальницкий), архиепископ
 288, 303, 490, 492
Долбилов М. 15
 Драпер Т. 455
 Дрейслер Дж.У. 125
Дрэйтон Р. 9
 Дрягин М.И. 249, 250, 267, 480, 481
 Дубровин А.С. 239
Дэниел Н. 122—124, 131, 132, 134, 427
Дюмон П. 500
 Дюркгейм Э. 330

 Евлентьев К.Г. 227, 228, 477
Евтухов К. 8, 11
 Егоров В.Е. 311
 Екатерина II, императрица 22, 40, 42,
 200, 227, 359, 418, 437
 Еникеев Г.Х. 331, 332, 350, 503

 Жирнов О.М. 250, 260
 Жузе П.К. 285, 336, 406, 499, 510

Загидуллин И. 9
 Залеман К.Г. 388
 Залесский В.Ф. 315, 316, 495, 509
Занз О. 9
Зеленецкий В. 444
Зельник Р. 8
 Зеньковский С.А. 342, 344, 502, 503
 Знаменский П.В. 81, 87, 167, 169, 445
 Золотницкий Н.И. 155, 157, 211, 239

 Ибн-Фадлан А.А. 231, 233
 Ибрагимов Р. 327, 328, 356
 Иван IV (Грозный), царь 20, 22, 32, 33,
 35, 90, 234, 240, 394
 Иванов С.Н. 415

- Износков А.И. 302, 303, 492
 Иловыйский Д.И. 234, 235, 237
 Ильминский Н.И. 30, 31, 68—70, 72—76, 78—119, 121, 122, 137, 139, 141—147, 149, 150, 152—160, 162—172, 174, 176, 187—195, 197—199, 206, 211—213, 238—240, 244, 273, 275—297, 299, 301—306, 308—321, 331, 332, 358, 360, 364, 372, 377, 380, 384, 393, 396, 398, 399, 409, 411, 414, 419, 421—425, 429, 443—445, 449—451, 458—463, 466, 467, 470, 488—493, 496, 498, 502, 505, 511
 Иоанн (Оболонский), епископ 78, 85
 Иоанн (Соколов), архимандрит 81
 Иннокентий (Новгородов), епископ 86, 87, 447
 Исхаков Г. 330
 Кабардин Н.К. 485
 Кавелин К.Д. 382
 Казем-Бек А.К. 72—74, 80, 204, 207, 443, 444, 448, 506, 507
 Камышанский П.К. 348
 Канн С. 8
 Кант И. 304
 Каппелер А. 35, 37, 208
 Капустин М.Я. 332
 Карабчевский Н.П. 267, 268
 Каримовы 496
 Каримуллин А.Г. 9, 510
 Карлайл Т. 125
 Кассо Л.А. 317
 Кастрен М.А. 204, 382
 Катанов Н.Ф. 31, 167, 206, 227, 242, 369, 377, 378—416, 420, 427, 428, 474, 492, 493, 498, 506—512
 Катанова (Тихонова) А.И. 382, 383, 386
 Катков М.Н. 157
 Кауфман К.П., фон 46, 460
 Келахан Б. 10
 Кефели А. 8, 9
 Кизенко Н. 9
 Килеев А. 10
 Килеева К. 10
 Килсдонк Э. 10
 Клеменц Д.А. 262, 263, 381
 Клей Ю. 9
 Коблов Я.Д. 126, 130, 131, 133, 134, 136, 282, 284, 289—292, 334, 335, 372—374, 411, 442, 454, 494, 505, 510
 Кокова И.Ф. 410, 512
 Кони А.Ф. 266, 267, 272
 Константин Николаевич, вел.кн. 172
 Конфино А. 9
 Корбут М.К. 471
 Коропчевский Д.А. 256
 Короленко В.Г. 245, 260—265, 267—270, 272, 429, 486
 Корсаков Д.А. 220, 229
 Краснодубровский С. 293, 491
 Крейндлер И. 434, 468
 Кремер А., фон 125
 Кропоткин А. 320, 321, 509
 Кронф Д. 9
 Крымский А.Е. 335, 455
 Кузнецов С.К. 264, 267, 270, 474, 484
 Кульчицкий Н.К. 493
 Кун Т. 201
 Курсави (Абу-Наср аль-Курсави) 179
 Лазерини Э. 8, 11
 Ле Донн Дж. 9
 Леббок Дж. 218
 Ленин В.И. 103, 104
 Леонтьева О.Б. 243
 Лепехин И.И. 202
 Лор Э. 9
 Лука (Конашевич), архиепископ 39
 Луппов П.Н. 263, 348, 485, 492
 Льюис М. 431
 Лютер М. 323
 Магницкий В.К. 155, 211, 212, 223, 440, 471, 475, 484
 Макарий (Глухарев), епископ 73, 89
 Макарий (Невский), епископ 89
 МакКерди Ч. 9
 МакЛеннан Дж. 218
 Максудов С. 329, 330, 346, 347, 356, 357, 360, 500—503
 Малов Е.А. 30, 69, 83, 84, 86, 88, 91, 93, 99, 100, 113, 115—120, 125—141, 143—

- 148, 153, 154, 171—173, 225, 226, 279,
281—288, 294, 296, 303, 310—313,
316, 321—323, 361, 369, 372, 407—
411, 415, 416, 419, 429, 447, 448, 454,
456, 457, 466, 488, 490, 510
- Малов С. 508
- Мамин-Сибиряк Д.Н. 381
- Манчестер Л. 8, 9
- Мараччи Л. 125
- Марджани Ш. 179, 185, 478
- Маркс К. 218
- Масленников П.Н. 188
- Матюнин К. 247, 249, 250, 258, 260, 261,
263—265, 268, 269, 271, 482, 483
- Махмудов М. 185
- Машанов М.А. 68, 69, 101, 119, 120, 136,
146, 163, 165, 287, 334, 364, 368, 369,
373, 374, 400, 408, 419, 452, 459, 462,
488, 489, 491, 492
- Мегилл А. 9
- Мелиоранский П.М. 383, 384, 508
- Мерджани Ш. 339, 340
- Мережковский Д.С. 373
- Миллер Б.Ф. 511, 512
- Милошевский Г.А. 10
- Миропиев М.А. 492
- Миропольский А.С. 138, 284
- Миротворцев В.В. 85
- Михайлов А.М. 294, 295, 303
- Михайлов А.Ф. 408, 411, 510, 511
- Михайлов С.М. 210, 378
- Михайлова С.М. 463
- Михайловский В.М. 263
- Михеев И.С. 490, 493
- Могильнер М. 15
- Могол Дж. 9
- Молотов В.М. 310
- Морган Л.Г. 218, 220, 221
- Муравьев Н.В. 267, 486
- Мусина К. 9
- Мэн Г. 218, 220
- Мюир У. 125
- Мюллер А. 455
- Мюллер Г.Ф. 202
- Найт Н. 8, 9
- Наполеон Бонапарт 19
- Насыри К. 179, 180, 224—226, 339, 340,
378, 395, 464, 509
- Нерубенко Л. 10
- Никандр, архиепископ 280
- Никанор (Каменский), архиепископ 98,
286, 367, 368, 441
- Николай I, император 73, 143, 418
- Николай II, император 463
- Никольский А.С. 193, 194
- Никольский В.К. 482
- Никольский Н.В. 309, 333, 412, 494, 510
- Нилде Э. 10
- Нольдеке Т. 125
- Норрис С. 10
- Нудельман Ф. 11
- Обаттин Г. 10
- Ольденбург С.Ф. 512
- Осват А. 8, 11
- Островский Д. 164, 166
- Остроумов А.А. 348
- Остроумов Н.П. 77, 87, 93, 119, 126—128,
335, 336, 371, 445, 452, 492, 499
- Оуэнсби Б. 9
- Павел I, император 42, 70
- Палладий (Раен), архиепископ 147, 148
- Паллас П.С. 202
- Паттерсон П. 11
- Пекарский Э.К. 388, 389
- Пеленски Я. 34
- Пестун В. 15
- Петр I (Великий), император 22, 23, 37,
38, 143, 202, 227, 235, 362, 475, 506
- Пинегин М.Н. 195, 197, 225, 333, 401,
403, 405—407, 420, 510
- Пирсон Р. 432
- Питт-Риверс О.Г. 220
- Победоносцев К.П. 94, 101, 106, 120, 143,
144, 163, 188, 190, 191, 193, 266, 267,
276, 288, 296, 302, 358, 360, 425, 449,
461, 462, 467, 486
- Погодин П.Д. 493
- Позднеев А.М. 278, 279

- Попов А.В. 72
 Потанин Г.Н. 65, 380, 381
 Протасов Н.А. 71
 Пугачев Е.И. 40
 Пуришквич В.М. 503
 Пушкин А.С. 432
- Равдель А* 10
Равдель Б. 9
Равдель Е. 9
 Радлов В.В. 178—193, 196, 197, 199, 239, 330, 359, 360, 380—382, 386, 388, 389, 393, 420, 422, 423, 465, 466, 470, 478, 508
 Раевский Н.И. 247—250, 258, 259, 267, 273, 483
Раст М. 11
 Рачинский С.А. 163
 Рексв А.В. 461
 Ренан Э. 126, 335, 499
 Риттих А.Ф. 64, 65, 213, 442, 472, 475
Роггер Х. 480
Родинсон М. 345
Родкевич В. 9
 Рождествин А.С. 305—307, 494
 Розанов В.В. 373
 Розен В.Р. 127, 136, 380, 383, 384, 390, 391, 454, 455
Розенфельд С. 9
Рорлих А. 502
Росман Дж. 9
 Руссо Ж.Ж. 330
 Рычков Н.П. 202
Рязановский Н. 8
- Саблуков Г.С. 76, 79—83, 87, 91, 114—116, 128, 140—142, 151, 446, 451, 452, 466
 Саид Э. 19, 124, 358, 359, 427, 499
Самойлович А.Н. 508
 Самсонов К. 248
 Саркин, священник 131
Сатарова Н. 10
Саутери Р. 453
 Сбоев В.А. 203, 210, 211
 Семенов А. 457
 Серафим, священник 505
- Скарягин Н.Я. 58, 59, 172, 441
 Скворцов В.М. 285, 348, 368, 369, 372, 373
Слэзкин Ю. 8
Слокум Дж. 439
 Смирнов В.Д. 188, 197, 222, 358, 380, 402, 406, 466, 492
 Смирнов И.Н. 31, 215—224, 242, 243, 251, 253—266, 268, 270—274, 366, 378, 390, 427, 472, 474, 481—487, 510
 Смоленский С.В. 162, 213, 296, 492
Смалин В.Ф. 477
 Соллогуб В.А. 18, 19
 Сологуб Ф. 200
 Соловьев А.Т. 398, 509
 Соловьев Е.Т. 63, 255
 Спенсер Г. 218, 222
 Спешков С.Ф. 293—295, 303, 304, 308, 319—321, 348, 491, 493
 Сталин И.В. 413
Стейнведер Ч. 8
 Стефан Пермский, епископ 73
Стокинг Дж. 8
 Столыпин П.А. 347—349, 354—356, 360, 361, 375, 420
 Страк Г.Л. 486
 Страленберг П.Д., фон 469
 Стрижевский М.В. 348, 406
 Суходоев В.И. 260
 Сыртланов Г. 502
 Сыртланов Ш.Ш. 330
Сэндлер С. 9
- Тайлор Э.Б. 218—221, 251—253, 256, 257, 265, 473, 481, 482, 486
 Таланцев З.М. 310, 311
 Терегулов И. 185
Тиллетт Л. 479
 Тимофеев В.Т. 83, 84, 86, 88, 89, 93, 109, 117, 120, 147, 152—154, 161, 169, 297
 Тихон, митрополит 38
 Тихонов А. 146
 Тихонова А. — см. Катанова А.И.
 Толстой Д.А. 88, 92, 93, 109, 154, 156—158, 163, 182, 192, 425, 448, 466
 Толстой Л.Н. 126, 330, 373, 454

- Томпсон Э. 9
 Тоцкий И. П. 283
 Триггер Б. 241, 479
 Тукай Г. 403
 Турнерелли Э. 63
- Уваров А. С. 214
 Уваров С. С. 44, 203, 234
 Уикс Т. 9
 Ульянов И. Н. 103
 Уондрон П. 432
 Ушинский К. Д. 183, 184, 466
- Файнштейн М. Ш. 10
 Фальк И. П. 202
 Фамин О. 10
 Федор Иоаннович, царь 37
 Фейзханов Х. 179, 238
 Фёрлоу М. 10
 Филарет (Амфитеатров), архиепископ 47, 48
 Фирсов Н. Н. 449
 Флобер Г. 431
 Флоринский В. М. 235—237, 264, 473, 477
 Фриз Г. 8
 Фрэнк А. 8, 476
 Фукс А. А. 208, 210, 255, 471
 Фукс К. Ф. 208—210, 394, 420
- Хаген М., фон 8, 11
 Хазиахметова Л. 10
 Халид А. 500
 Хальфин И. 204
 Хальфин Ш.-Г. 204
 Хантер С. 11
 Харрис М. 482
 Хартманн М. 455
 Харузин А. Н. 347, 348, 350—356, 358, 370, 375, 420, 505
 Харузин Н. Н. 473
 Хасанов К. Г. 331
 Хильми-паша Х. 412
 Ходирковский М. 9
 Ходжен М. 482
 Холквист П. 9
 Холл С. 10
- Холмогоров И. Н. 206
 Холт М. 9
 Хрисанф, епископ 275—277, 283, 289, 490
 Хуляков М. Г. 238, 414, 475
 Хурропье Х. С. 454
- Чернышевский Н. Г. 76
 Чингисхан 22
 Чичерин Б. Н. 490
 Чичерин Г. В. 490
 Чичерин С. В. 288
 Чичерина (Бобровникова) С. В. 290, 296—300, 336, 337, 343, 490, 492, 499
 Чулок К. 9
- Шапагины 67
 Шадрин Ф. И. 63
 Шевцов В. 9
 Шестаков П. Д. 97, 101, 153, 155—157, 171, 173, 187, 188, 190, 192, 230, 231, 234, 235, 239, 441, 449
 Шеффер Л. 10
 Шишманов И. Д. 240
 Ширельман В. 479
 Шилевский С. М. 228, 239, 478
 Шпренгер А. 125
 Штраус И. 337
- Щапов А. 378
 Щеливанова Ж. В. 10
- Эклоф Б. 491
- Юсупов Б. 76, 82
- Ядринцев Н. М. 380
 Яйчков Д. М. 307
 Якимов В. 10
 Яковлев И. Я. 55, 155, 187, 295, 296, 378, 450, 460, 461, 487, 488, 491—493

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Предисловие к русскому изданию	12
ВВЕДЕНИЕ	18
ГЛАВА 1	
РОССИЙСКОЕ ВЛАДЫЧЕСТВО И ЭТНИЧЕСКОЕ МНОГООБРАЗИЕ В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ	32
Век Екатерины: Предусмотрительное Просвещение	40
Возникновение русского романтического национализма	44
Возвращение миссий	47
Этническая терминология XIX века	50
Демография Среднего Поволжья	51
Иногородцы в поволжской деревне	53
Жизнь в многонациональном городе	60
ГЛАВА 2	
Н.И. ИЛЬМИНСКИЙ И ВОЗРОЖДЕНИЕ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИЙ	68
Казанская духовная академия	70
Противомусульманское отделение академии	76
Миссионеры из коренного населения	84
«Особое ведомство» Ильминского	93
Система Ильминского и «свои иногородцы» России	97
Иногородческие языки и политика царского правительства	102
Перезобретение миссий	108
ГЛАВА 3	
ПРОТИВОСТОЯНИЕ ИСЛАМУ	114
Противомусульманская полемика в учебной программе академии	114
Исламология духовная и светская	122
Е.А. Малов и полемические диспуты	128
Как поступать с культурным своеобразием? Малов и Ильминский	139

ГЛАВА 4

ПРОСВЕЩЕНИЕ «ИНОРОДЦЕВ»	150
Школы Ильминского	151
Казанская учительская семинария	160
Положительные стороны дезорганизации	166
Семейные ценности	169
Зарождение русско-татарских школ	173
Казанская татарская учительская школа	182
Ильминский и образование мусульман	190

ГЛАВА 5

КАЗАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ, ГРАЖДАНСКАЯ СФЕРА И РЕГИОНАЛЬНАЯ ЭТНОГРАФИЯ	200
Происхождение этнографии на восточных окраинах Российской империи	201
Этнография и местное общество после отмены крепостного права	211
Университет и университетское этнографическое общество	213
И.Н. Смирнов и этнография финно-угорских народов	215
Этнография и мусульмане	223
Чьи Помпеи?: Дискуссия о Булгаре	227

ГЛАВА 6

И.Н. СМИРНОВ И МУЛТАНСКОЕ ДЕЛО	243
Преступление и наказание	246
Смирнов, человеческие жертвоприношения и «пережитки»	251
Этнографы на свидетельской трибуне	257
Эпилог и заключение	269

ГЛАВА 7

СИСТЕМА ИЛЬМИНСКОГО В ОСАДЕ	275
Малов и клерикальная оппозиция	279
Битва за школы	292
Защищая наследие Ильминского	301
Инородческая интеллигенция	309

ГЛАВА 8

ОКНО, СТЕНА ИЛИ ЗЕРКАЛО?	322
Плоды мусульманской реформы	323
Оценивая татарское «Пробуждение»	333
Двойной призрак: панисламизм и пантюркизм	337
Стена против Востока: Особое совещание по исламу 1910 года	347
Ответ миссионеров: Восток как зеркало	360
Казань, 1910 год: Миссионерский съезд	366

ГЛАВА 9

Н.Ф. КАТАНОВ: «ИНОРОДЕЦ» В РУССКОЙ АКАДЕМИИ	377
Из Сибири	379
Обратно на Восток: Катанов в Казани	385
Тайный бунтарь или опора самодержавия?	392
Борьба в Духовной академии	407
Эпилог: Катанов и его наследие после 1917 года	413
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	417
Примечания	431
Источники и литература	513
Список сокращений	536
Именной указатель	538

Роберт Джераси

ОКНО НА ВОСТОК:
ИМПЕРИЯ, ОРИЕНТАЛИЗМ, НАЦИЯ И РЕЛИГИЯ В РОССИИ

Редакторы *М. Долбилов, И. Жданова*

Художник *Д. Черногаев*

Корректор *М. Смирнова*

Верстка *С. Петров*

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции

ОК-005-93, том 2;

953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес издательства:

129626, Москва,

абонентский ящик 55

тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: real@nlo.magazine.ru

<http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная № 1.

Печ. л. 34,25. Тираж 1000. Заказ №643

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

63.3(2)53

Д 40

122359.

HISTORIA ROSSICA

ОКНО НА ВОСТОК:

Империя, ориентализм,
нация и религия в России

В исследовании американского историка Роберта Джераси Казань и тяготеющий к ней обширный Поволжско-Уральский край предстают окном Российской империи на Восток, фокусом одновременно и притяжения, и отталкивания между русским большинством и различными нерусскими меньшинствами. Анализируя деятельность целой галереи персонажей — чиновников, крестьян, священников, мулл, ученых, студентов, педагогов, публицистов, юристов — автор показывает, как в ходе предпринимавшихся в XIX — начале XX вв. попыток обрусить татар, подорвать влияние ислама, удержать в православии "крещеных иногородцев" русские мезиали представляли о самих себе, о своей нации и культуре. Власть и идеология, этничность и религия, наука и образование — таковы те контексты, в которых Джераси новаторски трактует проблему жизнеспособности имперского строя и его совместимости с русским национализмом.



9 785444 800607