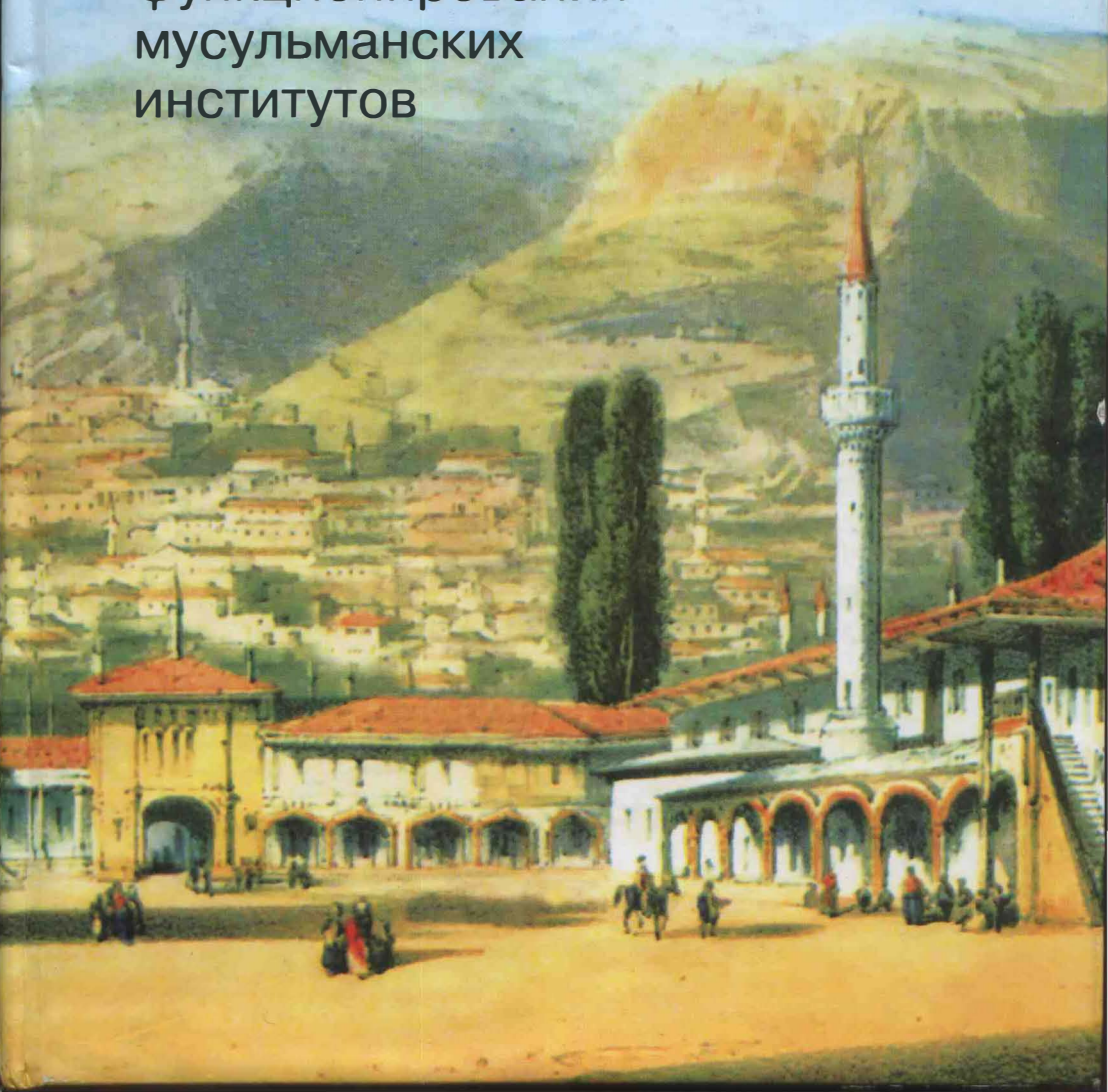


Е. В. Бойцова
В. Ю. Ганкевич
Э. С. Муратова
З. З. Хайрединова

Ислам в Крыму:

Очерки истории
функционирования
мусульманских
институтов



Вагнеру
Колле с науку
Помощи
Февраль
02.03.2010

Муравей
И

Крымский институт мира

**ИСЛАМ
В КРЫМУ:
Очерки истории
функционирования
мусульманских
институтов**

Е. В. Бойцова
В. Ю. Ганкевич
Э. С. Муратова
З. З. Хайрединова

Симферополь
2009

ББК 86.38
И 87

Издание осуществлено при поддержке
Американского Совета Научных Сообществ
(American Council of Learned Societies)

Рецензенты:

Наулко В. И., член-корр. НАНУ, д.и.н., профессор
Борисова О. В., д.и.н., профессор

*В оформлении обложки
использована репродукция
с картины Карло Бассоли
«Ханский дворец» (Бахчисарай)*

Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов / [Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайрединова З. З.] – Симферополь: Элинь, 2009. – 432 с.

В книге рассмотрены основные мусульманские институты, действовавшие на полуострове в период Крымского ханства, Таврической губернии, Крымской АССР и современного Крыма. Показан процесс создания и функционирования этих структур, а также их роль в развитии ислама в отдельные периоды крымской истории.

Для историков, политологов, религиоведов, этнологов и всех, интересующихся вопросами истории и современного развития ислама в Крыму.

© Бойцова Е. В., 2009
© Ганкевич В. Ю., 2009
© Муратова Э. С., 2009
© Хайрединова З. З., 2009

ISBN 978-966-435-274-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ГЛАВА 1 ИСЛАМ В КРЫМСКОМ ХАНСТВЕ (начало XV – конец XVIII вв.) <i>Е. В. Бойцова</i>	10
1.1. Институционализация ислама в Крымском ханстве	10
1.1.1. Исламизация Крымского полуострова	10
1.1.2. Исламские институты и духовенство в Крымском ханстве	25
1.2. Влияние ислама на формирование культуры крымских татар во второй половине XV – конец XVIII вв.	61
1.2.1. Формирование праздничной и семейно-бытовой обрядности	61
1.2.2. Ислам в системе мировосприятия крымских татар	83
1.2.3. Исламские каноны в художественной культуре крымских татар во второй половине XV – конце XVIII вв.	94

ГЛАВА 2**РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ
В ТАВРИЧЕСКОЙ ГУБЕРНИИ**

(конец XVIII – начало XX вв.)

В. Ю. Ганкевич, З. З. Хайрединова 1202.1. Создание, структура и проекты
реформирования Таврического магометанского
духовного правления (ТМДП) 120

2.1.1. Образование ТМДП 120

2.1.2. Избирательная система ТМДП 140

2.1.3. Функциональные обязанности
членов ТМДП 1632.1.4. Исторические портреты руководящего
состава ТМДП 178

2.1.5. Проекты реформирования ТМДП 196

2.2. Деятельность Таврического магометанского
духовного правления 2072.2.1. Духовно-правовая деятельность ТМДП:
наследственное и семейное право... 207

2.2.2. Вакуфная деятельность ТМДП 218

2.2.3. Развитие конфессионального
образования крымских татар 240**ГЛАВА 3****ОРГАНЫ ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ
МУСУЛЬМАН СОВЕТСКОГО КРЫМА (1920-е гг.)***В. Ю. Ганкевич, З. З. Хайрединова* 2723.1. Деятельность Народного управления
религиозными делами мусульман
Крыма (НУРДМК) 2723.1.1. Возникновение и формирование
структуры НУРДМК 272

3.1.2. Всекрымские съезды мусульман 281

3.1.3. Съезд Уполномоченных
мусульманского духовенства и приходских
советов 2923.1.4. Решение правовых вопросов верующих
мусульман НУРДМК 303

3.

мусульман Крыма 311

3.2.1. Временное возрождение и ликвидация
системы религиозного образования
крымских мусульман 3113.2.2. Направления борьбы советской власти
с НУРДМК и исламом в Крыму 317**ГЛАВА 4****ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ
В ПОСТСОВЕТСКОМ КРЫМУ***Э. С. Муратова* 3284.1. Индикаторы возрождения ислама
в Крыму 329

4.1.1. Мусульманские общины 329

4.1.2. Мечети 343

4.1.3. Исламское образование 347

4.1.4. Хадж 368

4.1.5. Исламские нормы в повседневной
практике крымских татар 3784.2. Институциональное развитие ислама
в Украине 3934.2.1. Духовное управление мусульман
Крыма 393

4.2.2. Мусульманские центры материковой Украины	399
4.2.3. Партия мусульман Украины	408
4.2.4. Интеграционные процессы в украинской умме	417
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	427

ПРЕДИСЛОВИЕ

История ислама в Крыму является важным элементом при изучении прошлого региона. Как ни странно, но в течение десятилетий эта сторона в истории полуострова была малоизвестна. Конечно, это было обусловлено рядом причин, среди которых не на последнем месте находилась депортация народов Крыма и в том числе крымских татар. Безусловно, что исламского вероисповедания в регионе придерживались, прежде всего, крымские татары, поэтому во многом история этой конфессии тесно связана с прошлым этого народа. Не вызывает сомнения тот факт, что ислам является одной из основ формирования духовной жизни крымских татар. Он определял пути развития народа в историческом прошлом и будет играть важную роль в историческом будущем.

Однако не все звенья прошлого крымских татар и структур религиозного управления являются зеркально отраженными друг в друге. Именно поэтому представляет интерес этот сложный процесс – процесс возникновения, развития, ликвидации и возрождения ислама в Крыму.

Разумеется, авторы не претендуют на окончательное решение историографического вопроса. Можно сказать, что это одна из первых попыток комплексного исследования проблемы. Конечно, новые пласты исторических источников приведут к пересмотру ряда положений, которые сегодня выглядят современными. Но на то и су-

ществует наука, чтобы на основе предыдущих научных исследований можно было бы двигаться вперед.

Предлагаемая вниманию читателей книга делится на несколько важных блоков: “Ислам в Крымском ханстве (начало XV – конец XVIII вв.)”, “Развитие мусульманской общины в Таврической губернии (конец XVIII – начало XX вв.)”, “Органы духовного управления мусульман советского Крыма (1920-е гг.)” и, наконец, “Исламское возрождение в постсоветском Крыму”. Эти очерки посвящены ключевым моментам развития ислама в регионе.

Поступательное движение истории представлено периодами доминирования, терпимости, гонения и возрождения ислама в Крыму. На основе тщательно проанализированной литературы и источников были сделаны серьезные и глубокие научные обобщения.

Разумеется, ислам в период ханства имеет свои периоды становления, расцвета и упадка. Однако поддержка государства этой конфессии в полиэтничном регионе не означала тотального преследования представителей иных монотеистических вероисповеданий (хотя и существовали определенные гражданские ограничения). Этот период определил пути дальнейшего развития крымскотатарского народа, его духовности и культуры.

В совершенно новых условиях “крымский ислам” оказался во времена, когда страна очутилась в орбите влияния, а потом и инкорпорации в состав Российской империи. В отличие от других регионов, целенаправленной антимусульманской государственной политики Крым не ощутил. Тем не менее, терпимость к исламу вовсе не означала поддержку властей. В то же время Таврическое магометанское духовное правление в глазах крымских татар рассматривалось как осколок былой государственности и представительство народа перед российской колониальной администрацией. Но именно эта сложная и неоднозначная ситуация привела к

тому, что именно среди крымских татар возникло мощное культурно-просветительское и реформаторское движение, известное как джадидизм. В ходе его развития коренному преобразованию подверглись основы духовности и культуры, возникли общественные и политические структуры крымских мусульман.

Кризису и упадку “крымского ислама” способствовала государственная политика нового коммунистического режима. Если на первом этапе его демагогия привела к дезориентации структур религиозного управления, то второй ознаменовался полной ликвидацией всей официальной и открытой религиозной жизни верующих крымских татар. К началу Второй мировой войны в Крыму были ликвидированы духовенство и все мечети.

Бурное исламское возрождение в Крыму началась с возвращением крымских татар и падением СССР. Разумеется, это стало возможным в рамках нового демократического государства – Украины. Именно оно оказывало и оказывает неоценимую помощь в деле обустройства крымских татар, их духовности, культуры, образования. В этих сложных условиях мусульманам необходимо было восстанавливать буквально всё: структуры религиозного управления, сеть мусульманских общин, профессионального образования и воспитания. Этот новый этап знаменовал кардинально новые направления развития “крымского ислама”. Восстанавливаются и трансформируются традиционные социально-конфессиональные системы, создаются и планируются новые.

Прошлое и настоящее ислама в Крыму изобилуют сложными сюжетами взлётов и падений, деградации и развития, упадка и возрождения. Думается, что именно этот огромный и бесценный опыт послужит делу взаимопонимания и взаимоуважения среди всех крымчан разных национальностей и разных вероисповеданий. Это и стало главной целью для авторского коллектива представляемого исследования.

ГЛАВА 1. ИСЛАМ В КРЫМСКОМ ХАНСТВЕ (начало XV – конец XVIII вв.)

1.1. Институционализация ислама в Крымском ханстве

1.1.1. Исламизация Крымского полуострова

Этноконфессиональная история Крымского полуострова связана с жизнью и религиозными воззрениями многих народов: тавров, скифов, сармат, аланов, греков, римлян, византийцев. Через полуостров проходили и частично ассимилировались на его территории готы, гунны, авары, болгары, армяне, хазары, печенег, кипчаки и другие этносы. На крымской земле находили приверженцев различные системы языческих культов и монотеистических религий. В период с V по XIV вв. доминирующее положение на полуострове занимало христианство. При этом на протяжении VIII–XII вв. происходило пассивное проникновение исламского вероучения на территорию Крыма через мусульманских купцов и миссионеров – суфиев из Средней Азии, Ирака и Малой Азии.

Процесс исламизации народов Крыма принял более действенные формы в XIII в. По мнению П. Мелиоранского, В. Д. Смирнова, А. Якубовского, основанному на сообщении Ибн Биби, в 1221 – 1222 гг. войска сельджукского правителя Румского султаната Ала-ад-дина Кей-Кубада заняли Судак и создали здесь один из первых на территории полуострова мусульманских духовных центров: в городе была построена мечеть, при ней закреплен небольшой штат мусульманского духовенства. Богослужением руководил хатиб (священнослужитель,

проводивший пятничную проповедь – хутбу), призыв на молитву оглашал муэдзин, функции духовного судьи выполнял кадий¹. Очевидно, вместе с войсками сюда прибыли и суфийские миссионеры, так как примерно к тому же времени относится возникновение текие (монастыря суфиев) в селении Отузы (ныне посёлок Щебетовка), расположенном недалеко от Судака. Суфии являлись представителями мистического направления в исламе, главным смыслом которого было познание Бога с помощью концепции тариката – пути к священной цели, – и распространение ислама. Происхождение термина “суфизм” трактуют по-разному. По мнению одних исследователей, оно происходит от арабского слова “суф” – “шерсть”, и его можно перевести, как “облачение в шерсть”, что согласуется с обычаем аскетов раннего ислама носить грубую шерстяную одежду в знак отречения от мирских благ и соблазнов. Другие считают слово “тасаввуф” производным от греческого слова “софия” – премудрость, так как эллинская философия была глубоко воспринята и мусульманскими эзотериками, и улемами – богословами нормативного ислама². Сами суфии возводили истоки своего учения непосредственно к Пророку, который, по преданию, завещал передать свою “хырку” (специальное шерстяное облачение) первому суфию – отшельнику Увайсу Карани как символ передачи духовной силы и власти, как знак духовной преэминентности. Идеиное и организационное развитие суфизма шло постепенно от маленьких закрытых кружков к хорошо

1 Мелиоранский П. Сельджук-намэ, как источник для истории Византии в XII и XIII вв. // Византийский Временник, Т. I. – СПб, 1894. – С. 640; Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII в. – СПб, 1887. – С. 10; Якубовский А. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. // Византийский Временник, Т. XXV, 1928. – С. 69.

2 Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, 1991. – С. 225.

организованным братствам (тарикатам) с разработанной посвятителной практикой и иерархией в несколько ступеней. Руководителем такого братства становился авторитетный наставник – шейх, который являлся духовным учителем (муршидом) по отношению к послушникам или ученикам (муридам).

Суфии, в частности представители центра в Отузах, играли важную роль в распространении ислама в Крыму. Хотя присутствие сельджуков было кратковременным и перед вторжением монголов они покинули полуостров, суфийская обитель в этом районе продолжала функционировать в дальнейшем, что подтверждается данными археологических раскопок в Отузах и сообщениями письменных источников. Например, Ибн Баттута, арабский путешественник, побывавший в Крыму в 1332 г., очень уважительно отзывается о текие в районе Солхата и его наставнике – шейхе из Хорасана³. Косвенным доказательством раннего возникновения в этом районе суфийского центра может служить находка в 1927 г. директором Ялтинского Восточного музея Якубом Кемалем в с. Тара-Таш Судакского района арабской суфийской рукописи XIII в. Абу Бакра ибн Юсуфа ал-Хасана Васитского “Китаб ал масабих фит-тасаввуф”⁴. Рукопись, по описанию Якуба Кемалея, содержащая наставления для практического руководства по духовной практике суфиев, из поколения в поколение передавалась в семье одного из жителей села, предки которого в ханские времена принадлежали к сословию улемов.

Дальнейшая исламизация полуострова связана с золотоордынским периодом истории. К середине XIII в. крымские степи были заняты разноплеменными тюркоязыч-

3 Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: Извлечение из сочинений арабских. – СПб, 1884. – Т. I. – С. 281.

4 Гордлевский В. Рукописи восточного музея Ялты // Доклады Академии наук, серия Востоковедение. – М., 1927. – С. 219 – 223.

ными народами и вошли в состав Золотой Орды, которой правили потомки Чингисхана. Во главе Крымского улуса стоял наместник Великого хана, уцелевшее местное население облагалось налогами и повинностями. Столицей Крымского улуса стал построенный золотоордынцами в долине реки Чурук-Су город Крым (Солхат, Старый Крым), название которого постепенно перешло на весь полуостров⁵.

В состав Золотой Орды входили территории Западной Сибири, Хорезма, Поволжья, Северного Кавказа, половецких степей “Детш-и-Кипчак”, Крыма. Такая обширная география способствовала формированию Орды как поликонфессионального государства. Именно поэтому такие исследователи, как Э. С. Кульпин, Г. А. Федоров-Давыдов, Р. Ю. Почекаев, считают, что становление ислама в первой четверти XIV в. в качестве государственной религии Золотой Орды не привело к тотальной исламизации общества, его государственных и правовых институтов⁶.

Когда монголы и среднеазиатские тюрки под командованием Бату пришли в степи Восточной Европы, населявшие ее народы Кипчакской страны исповедовали разные религии. Много было приверженцев иудаизма, особенно в хазарском регионе. Встречались в тюркской среде и христиане. Часть монголов и тюрков, пришедших из пограничных с Китаем земель, были буддистами. Большинство кочевых племен оставались приверженцами тенгрианства⁷. В то же время мусульманская традиция оказывала все более суще-

5 Старокадомская М. К. Солхат и Каффа в XIII – XIV вв. // Феодальная Таврика. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 214 – 216.

6 Кульпин Э. С. Золотая Орда. – М.: Наука, 1998. – С. 214 – 222; Федоров-Давыдов Г. А. Некоторые итоги изучения городов Золотой Орды на Нижней Волге // Татарская археология. – 1997. – № 1. – С. 88 – 100; Почекаев Р. Ю. Суд и правосудие в Золотой Орде // Правоведение. – 2004. – № 2. – С. 227.

7 Кульпин Э. С. Указ. соч. – С. 214.

ственное влияние и на правителей Золотой орды, и на жителей Кипчакии. Уже в X в. ислам утвердился в Волжской Булгарии. Родственные народы – сельджуки на южном побережье Черного моря и тюрки Мавераннахра – также давно приняли мусульманскую веру. О тесных экономических и культурных связях с мусульманскими странами свидетельствует появление в языке кипчаков в середине XIII в. многих арабских и персидских слов⁸.

Э. С. Кульпин подчеркивает значимость политических факторов в процессе исламизации Золотой Орды. Стремясь упрочить централизованную власть в государстве, нуждаясь в поддержке египетских и сирийских мусульманских правителей, золотоордынские ханы нашли опору в исламском вероучении⁹.

Важную роль в исламизации тюркских кочевников сыграли суфии, особенно, по мнению Е. В. Бахревского¹⁰, представители братства ясавийа – последователи шейха Ахмада Ясави из Туркестана (XII в.), проповедовавшего идеи величия Бога и единства всего сущего в образах, доступных народному мировосприятию. Г. А. Федоров-Давыдов, Дж. С. Тримингем, Г. Г. Галиахметова и другие авторы¹¹ обращают внимание на сообщения арабских и персидских источников, о том, что и сам хан Берке (1209 – 1266 гг.) – первый мусульманский правитель Золотой Орды – предпочел принять ислам от суфийского проповедника Сайфетдинаал-Бохарзи, ученика шейха Хорезма Наджм ад-дина Кубра, ос-

8 Дашкевич Я. Р. Кодекс Куманикус – вопросы возникновения // Вопросы языкознания. – № 4. – 1985. – С. 40 – 42.

9 Кульпин Э. С. Указ. соч. – С. 215.

10 Бахревский Е. В. Суфизм в Крыму (по материалам “Книги путешествий” Эвлии Челеби) // Проблемы истории и археологии Крыма. – 1996. – № 1. – С. 400.

11 Федоров-Давыдов Г. А. Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология: традиции и перспективы. – М., 1998. – С. 29.; Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. – С. 81 – 82; Галиахметова Г. Г. Суфизм в Золотой Орде. – Казань, 1995. – С. 26.

нователя братства кубравийа¹². Доктрина пути свершенствования этого тариката предполагала полный отказ от земных страстей и желаний, концентрацию мыслей на образе Бога, Пророка или святого, однако структура братства не имела жесткой организационной системы, что способствовало расширению круга его последователей в Золотой Орде.

Именно при Берке хане началась активная исламизация Крымского улуса. Турецкий путешественник XVII в. Эвлия Челеби приводит сведения из исторической хроники Тохта-бая, с которой он познакомился весной 1667 г. на пиру у Чобан Герая. Автор сообщал, что хан Берке, одним из первых в Орде принявший ислам, получил от Чингисхана ярлык на правление в Крымском улусе и построил в Крыму города Эски Сала и Эски Юрт (в предместье Бахчисарая), сохранившие многие мусульманские святыни. Далее хроника повествовала о том, что, вернувшись из победоносных походов в Среднюю Азию, Берке привел с собой и поселил в Крыму 1800 улемов, шейхов и святых отшельников¹³. По описанию Эвлии Челеби, в Эски Юрте был расположен зиярет хана Берке¹⁴. Таким образом намечилось среднеазиатское направление распространения ислама в Крыму.

Другим мощным религиозным центром, оказывавшим влияние на Золотую Орду в целом и Крымский улус в частности, стал мамлюкский Египет, с правителями которого хан Берке вступил в союз против ильхана Ирана Хулагу. По сообщению ал-Муфаддаля, султан Бейбарс в 1263 г. отправил послов к хану Берке в его ставку в Солхате, передав в подарок ценные реликвии:

12 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 379.

13 Эвлия Челеби. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) / Пер. и ком. Е. В. Бахревского. – Изд. 2-е. – Симферополь: Доля, 2008. – С. 231 – 234.

14 Там же. – С. 123.

“священную книгу мусульман, писанную, как говорят, самим халифом Османом, сыном Аффана, <...> ковры для молитвы”¹⁵. По мнению М. Г. Крамаровского, исследовавшего памятники золотоордынской культуры в Старом Крыму, именно при Берке город стал одним из главных центров ислама на полуострове: наиболее ранняя из сохранившихся квартальная мечеть была построена в 1263 г. Ко второй половине 80-х гг. XIII в. мусульманской общине Солхата уже понадобилась новая пятничная мечеть, возведение которой состоялось в 1287 – 1288 гг.¹⁶. Г. А. Федоров-Давыдов, опираясь на свидетельство ал-Макризи, считает, что средства на постройку данного храма пожертвовал султан Египта эль-Мелик эль-Мансур Калавун в знак дружбы с золотоордынскими правителями¹⁷.

Усиление малоазийского влияния в распространении ислама на территории Крыма также связано с правлением хана Берке. В. А. Бушаков, опираясь на свидетельства исламских и византийских историков, считает, что в 1263 – 1264 гг. из Малой Азии в Добруджу, а затем в Крым переселилось одно из сельджукских племен во главе с сейидом Сары Салтук-Баба. В то же время из Анатолии в Добруджу, с разрешения византийского императора Михаила VIII Палеолога, вынужден был уйти со своими подданными сельджукский султан Из-ад-Дин Кей Кавус II. Вскоре им пришлось перебраться в Крым, где Из-ад-Дин женился на дочери хана Берке и, получив в держание (икта) города Солхат и Старый Крым, находился там до своей смерти в 1278 – 1279 гг.¹⁸.

15 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 193.

16 Крамаровский М. Г. Золотоордынский город Солхат-Крым. К проблеме формирования городской культуры // Общeturкская и татарская средневековая археология: научные проблемы и достижения. – 1997. – № 1. – С. 107.

17 Федоров-Давыдов Г. А. Религия и верования... – С. 30.

18 Бушаков В. А. Огузо-туркменский компонент в этногенезе крымских татар // Східний світ. – 2002. – № 1. – С. 80 – 85.

Однако исламизация в этот период носила непрочный характер, после смерти Берке Ордой правили ханы – язычники. Окончательное утверждение и институционализация ислама в Золотой Орде произошли в правление хана Узбека (1312 – 1342). О государственной поддержке мусульманских учреждений в этот период свидетельствуют масштабы культового строительства. Ибн Батута сообщает, что видел в столице Узбека – Сарае – 13 соборных и много более мелких мечетей¹⁹. Сооружение мечетей, мектебов, медресе, текие сопровождалось приглашением в Орду мусульманских богословов и правоведов. Г. А. Федоров-Давыдов, опираясь на источники, собранные Ш. Марджани, называет таких известных ученых, связанных с городами Золотой Орды, как Махмуд ибн Фаттах и ас-Сараи, Шехаб ад-Дин ас-Сараи, член суфийского ордена Кубравий Махмуд ибн Гали ибн Шейх ибн Омар ал-Болгари ас-Сараи и других мыслителей²⁰.

В Крыму, как и в других регионах Золотой Орды, ислам распространялся в форме суннизма ханифитского и шафиитского толков²¹. Учение ханифитов (основоположник – имам Абу-Ханифа, ок. 700 – 767 гг.) было достаточно гибким и допускало использование в судебной практике не только законов шариата, но и местного права (адата).

Мазхаб шафиитов (основоположник – имам Аш-Шафия, ум. в 820 г.) сложился под влиянием ханифитского и маликитского учений, рассматривал Коран и Сунну как единый источник. При этом хадисы, исходящие от передатчиков – мединцев, принимались безоговорочно. Иджма рассматривалась как дополнение к Корану и Сунне, но принимались во внимание только решения муджахедов – мединцев. Суждение по аналогии (кияс) шафииты использовали для выбора нужного материала

19 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 280.

20 Федоров-Давыдов Г. А. Религия и верования... – С. 29 – 30.

21 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 281.

из предыдущих источников. По сравнению с ханифитским масхабом шафиитский позволял уклониться от сложного логического анализа, приняв суждение по прямой аналогии, а по сравнению с маликитским – не требовал подробного знания правового комплекса мединской общины. Шафиитский мазхаб разрешал употреблять в пищу конину, поэтому он был широко воспринят и длительно сохранялся в среде кочевников²². В Крыму, по свидетельству Эвлии Челеби, шафиитского направления традиционно придерживались роды Мансуров, Ширинов и Мангытов, а также ногаи²³.

Государственный статус ислама в Золотой Орде отражают монеты Узбека и его преемников, на которых стали чеканить символ веры²⁴. О том, что мусульманским духовным лицам отводились культовые, судебные, образовательные и другие значительные функции в государственной системе Золотой Орды, свидетельствуют титулатуры жалованных грамот золотоордынских ханов XIV в., в которых сразу после обозначения представителей высшей и местной власти называются кадии (судьи), муфтии (законоведы), шейхи-мишайиты (духовные старцы), отшельники-суфии²⁵. Решающая роль в государственной иерархии принадлежала светской исполнительной власти в лице беглер-беков – наместников, предводителей войска, однако наметилась тенденция включения мусульманских духовных лиц и представителей мусульманского права в государственный аппарат. Примеры данного явления в судебной практике Золотой Орды приводит Р. Ю. Почекаев, обращая наше внимание на длительное сосуществование в золотоордынской практике институтов традиционной монгольской юстиции, действовавших на основе обычно-

22 Ислам. Энциклопедический словарь. – С. 295.

23 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 28.

24 Федоров-Давыдов Г. А. Два клада серебряных монет XIII века из Болгара // Нумизматика и эпиграфика. – 1972. Т. X. – С. 169.

25 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 280, 285, 287, 310, 314.

го права и мусульманского суда, опиравшегося на нормы шариата, при этом представители каждого из них рассматривали дела, отнесенные к их ведению²⁶.

Главной судебной инстанцией в Золотой Орде (так же, как в Монгольской империи) являлись правители. На протяжении XIII в. одной из инстанций, осуществлявших правосудие, являлся курултай, однако в начале XIV в. этот традиционный институт уступил свои функции собраниям карачи-беев – родовых князей, ставших “государственным советом” при хане²⁷. Традиционно судебные функции принадлежали исполнительной власти, поэтому и светские судьи (дзаргучи), и религиозные судьи (кадии) совместно отправляли правосудие под эгидой наместника области²⁸. Широко известен сюжет, который приводит в своем сочинении Ибн Батута, о заседании суда у наместника (улусбека) Хорезма Кутлуг-Тимура. В работе суда принимали участие старший эмир, восемь его помощников, также из числа эмиров, и кадий со своими советниками – правоведами. Полномочия кадия ограничивались религиозными делами, остальные вопросы подлежали юрисдикции эмиров. Высшей гражданской инстанцией на уровне улуса был наместник, а высшей религиозной – главный кадий²⁹. Уровень судебной инстанции зависел не от сословной принадлежности участников процесса, а от категории дела. Как правило, на суд высших государственных органов выносились только дела, в которых затрагивались интересы государства. Мелкие проступки и споры разбирались соответствующими инстанциями, решение которых было одинаковым как для простолюдинов, так и для представителей аристократии³⁰. Таким образом, сохра-

26 Почекаев Р. Ю. Указ. соч. – С. 227.

27 Скрынникова Т. Д. Судопроизводство в Монгольской империи // *Altaica VII*. – М., 2002. – С. 172.

28 Почекаев Р. Ю. Указ. соч. – С. 226.

29 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 311 – 312.

30 Почекаев Р. Ю. Указ. соч. – С. 227.

нялся примат светской власти, сосредоточенной в руках тюрко-монгольской аристократии. Главными источниками права в государствах Чингизидов оставались ясы (законы) Чингисхана (именовавшиеся Великой Ясой) и его преемников – великих ханов. Иные источники права, в том числе ярлыки самих ханов Золотой Орды, не должны были противоречить ясам³¹.

Важную роль в исламизации тюрко-монгольской аристократии играл золотоордынский двор, в церемониалы которого хан Узбек активно включал мусульманские традиции. Интереснейшее свидетельство о церемонии празднования Ораза-байрама – праздника, посвященного окончанию поста в священный месяц Рамадан, при дворе Узбек-хана оставил Ибн Батута. На праздничное богослужение 29 рамадана 734 г. х. (2 июня 1334 г.) хан выехал верхом, вместе с семьей, свитой и большим отрядом войск. Сыновья хана следовали за ним со своими отрядами. Отдельный отряд во главе с главным кадием составили правоведы, шейхи, кадии, имамы, шериф. Все отряды несли знамена. Хутбу на богослужении произнес главный кадий. Затем состоялись состязания в стрельбе и вручение ханских подарков. Завершился праздник пиром, шатры для хана и его родственников, для знати и духовных лиц накрывались отдельно и размещались напротив мечети. Обязательным блюдом на праздничной трапезе считалось отварное мясо конины и баранины³². Отголоски этой традиции существовали в Крымском ханстве, так Эвлия Челеби в XVII в. сообщает, что заседания Дивана (государственного совета) при дворе ханов обязательно завершались мусульманской трапезой, на котором подавали отварную конину³³.

О достаточно быстром приобщении к исламу знати

31 Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. – М.: Богородский печатник, 1998. – С. 104.

32 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 298 – 301.

33 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 99.

Крымского улуса также сохранилось свидетельство Ибн Батуты, который отмечал ее преданность новой вере и тщательность исполнения всех предписаний Корана. При этом путешественник сообщает о локализации области распространения ислама в Крыму. Он пишет, что видел много мусульманских храмов и дервишеских обителей в степном и предгорном районах полуострова³⁴. Эти сведения наглядно подтверждают памятники мусульманской архитектуры Солхата. Очевидно, в XIV в. Солхат стал главным религиозно-образовательным центром для мусульман Крымского улуса. К этому периоду в городе относится строительство медресе “Солхатская академия” и так называемой “мечети Узбека” 1314 г.³⁵. По мнению М. Г. Крамаровского, наиболее ранней постройкой в данном комплексе является медресе, мечеть была пристроена позднее с вторичным использованием портала 1314 г.³⁶. Эвлия Челеби сообщает, что видел над дверью медресе надпись, согласно которой здание было построено в 1332 – 1333 гг. на средства Инджибей-хатун, жены правителя Солхата³⁷. В 1925 г. в районе медресе было найдено мраморное надгробие 1371 г., которое, как считал А. П. Григорьев, принадлежало основательнице этого храма науки. Материалы археологических исследований 1978 – 1981 гг. также подтверждают сведения о времени строительства медресе³⁸.

Вокруг Солхатской академии и аналогичных духовных центров в Крымском улусе стало формироваться собственное сословие улемов – знатоков богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама. К улемам относили как теоретиков, так и прак-

34 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 230 – 233.

35 Засыпкин Б. Н. Памятники архитектуры крымских татар // Крым. – 1927. – № 2 (4). – С. 138 – 139.

36 Крамаровский М. Г. Указ. соч. – С. 107.

37 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 167.

38 Крамаровский М. Г. Указ. соч. – С. 107.

тических деятелей в области традиционных форм образования, судопроизводства на основе шариата и исполнения обрядов. О высоком уровне подготовки в Крыму мусульманских ученых свидетельствуют данные опубликованные египетским историком Амином аль-Холи, о деятельности в XIV в. Дия ибн Садаллаха ибн Мухаммеда аль-Крими, сына крымского кадия, который преподавал в каирской школе "Аш-Шейхунийе", а затем заведовал школой султана ал-Ашрафа³⁹.

О том, что в это время значительная часть жителей Крымского улуса, особенно население городов, исповедовала ислам, свидетельствуют старокрымские и отузские надгробные памятники XIV в., исследованные О. Акчокраклы. На них неоднократно встречаются (с тенденцией к нарастанию к концу XIV – началу XV вв.) тюркские надписи, датированные в системе мусульманского календаря⁴⁰. С точки зрения С. М. Червонной, особый интерес в данной группе представляют надгробия шейха Якуба Кониюнского (1328 г.), мученика Идриса сына Хаджи Яхьи Отузского (1361 г.) и шейха Хаджи Яхьи сына Мухаммеда Иракского (1380 г.), которые свидетельствуют о широком радиусе культурных связей Крыма, простиравшихся и в Ирак, и в сельджукскую Турцию⁴¹. В то же время данная группа памятников сохранила свидетельства прочности прежних верований: изображения тамги как символа родовой принадлежности и смешение мусульманских имен с именами тюрко-монгольской доисламской эпохи.

Г. А. Федоров-Давыдов провел анализ материалов нижневолжских золотоордынских некрополей и отметил множество отступлений от ислама в области погре-

39 Цит. по: Мухамедьяров Ш. Ф. Ислам в Крыму // Боги Тавриды. Очерки истории религии народов Крыма. – Севастополь, 1996. – С.180.

40 Акчокраклы О. Старо-Крымские и Отузские надписи XIII – XV вв. // ИТОИАЭ. – 1927. – № 1 (58). – С. 8 – 15.

41 Червонная С. М. Мусульманская эпиграфика (резные надгробные камни в Крыму) // Татарская археология. – 1997. – № 1. – С. 117.

бального ритуала, особенно в степных районах. Преобладают такие отступления, как отклонения от кыблы, положение в погребение вещей, характерных для погребений кочевников: бус, сережек, зеркал и т. д.⁴². В городских некрополях чаще встречаются мусульманские амулеты, надписи на бумаге, которые закладывались во вставку перстня или в специальную коробочку – простую, бронзовую или золотую, роскошно украшенную, как, например, коробочки Симферопольского клад. Иногда в такой коробочке мог помещаться миниатюрный Коран, который также носили как амулет⁴³.

Л. Т. Яблонский создал классификацию погребального обряда и погребальных сооружений золотоордынских городских мусульманских некрополей. Автор считает, что в больших золотоордынских некрополях нижневолжских городов явственно просматривается резкая социальная дифференциация погребений. С одной стороны, погребения в богатых склепах из кирпича с надгробиями в мавзолеях, в них по преимуществу покоится монголидная верхушка горожан (7,4% всего изученного количества могил). С другой – погребения в простых ямах (без перекрытий и надгробий) на рядовых участках кладбищ. Здесь захоронен городской плебс смешанного типа, преимущественно европеоидного по антропологическому облику (56% всех изученных погребений). Остальные погребения принадлежат к промежуточным средним слоям населения городов. В беднейших погребениях больше всего отклонений от мусульманского канона⁴⁴.

По мнению большинства исследователей, ислам в Золотой Орде развивался в обстановке широкой веротерпимости, что соответствовало Ясе Чингисхана, соглас-

42 Федоров-Давыдов Г. А. Религия и верования... – С. 34.

43 Башкиров А., Боданинский У. А. Памятники крымско-татарской старины. Эски-Юрт // Новый Восток. – 1925. – № 8 – 9. – С. 307.

44 Герасимова М. М., Рудь Н. М., Яблонский Л. Т. Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. – М., 1987. – С. 56 – 60.

но которой ни одну религию нельзя было запрещать и угнетать её приверженцев⁴⁵. К людям, оскорбившим священнослужителя любого вероисповедания, применялась высшая мера наказания – смертная казнь. В городах разрешалось строить храмы последователям всех религий. В улусах Золотой Орды духовенство различных конфессий освобождалось от уплаты налогов и действительно влияло на политическую обстановку, в частности, епископ Русской православной церкви пользовался большим влиянием в Сарае. Православные христиане, населявшие горный и прибрежный районы Крыма, находились под юрисдикцией Вселенских константинопольских патриархов⁴⁶. Там же существовало католическое епископство, еще в XIII в. был учрежден Аквилонский викариат францисканского ордена с двумя округами: Газария (Крым, Подунавье, Приднепровье) и Сарай⁴⁷. В 1318 г. было создано католическое епископство в Каффе. Епископом в Сарае в 1362 г. был назначен трапезундский минорит Косьма⁴⁸. Другие христианские конфессии также существовали в Орде. Например, в Крыму проживала армянская диаспора. Недалеко от Старого Крыма в XIV в. армянские зодчие возвели сохранившийся до наших дней монастырь Сурб Хач.

В Крыму – активной зоне международной торговли и этноконфессионального взаимодействия – сложились особые формы религиозно-правовой практики. Хан признавал консула в Азове главой венецианской общины Крыма, а консула в Кафе – главой генуэзской. Согласно “Codex Cumanicus” статус консула приравнивался к положению мусульманского кадия, то есть помимо

45 Федоров-Давыдов Г. А. Некоторые итоги... – С. 88 – 100.

46 Архимандрит Антонин. Древние акты Константинопольского патриархата, относящиеся к Новороссийскому краю // ЗООИД. – Одесса, 1867. – Т. VI. – Ч. III. – С. 445 – 473.

47 Тизенгаузен В. Г. Указ. соч. – С. 279.

48 Карпов С. П. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII – XIV вв. – М., 1981. – С. 134 – 135.

административных функций обладал и судебными⁴⁹. Очень показателен в этом отношении ярлык хана Джанибека, выданный венецианским купцам Азова в 1342 г., который предусматривал проведение совместных заседаний правителя Азова и венецианского консула для разрешения жалоб подданных⁵⁰.

Успешная исламизация как Крымского улуса, так и Золотой орды в целом связана с рядом факторов: со способностью ислама консолидировать тюркские кочевые племена, составлявшие основу его населения; с расширением географии экономических, политических и культурных связей региона; с практической целесообразностью, мировоззренческой умеренностью и умением новой религии адаптироваться к местным традициям. Главными проводниками ислама стали городские духовные центры и суфийские миссионеры – представители таких братств, как ясавийя, кубравийя, накшбандийя, мевлевийя. Утверждается тюрко-монгольская традиция государственно-правовых институтов ислама с приматом светской власти. Уже в этот период на территории Крыма начинается подготовка улемов, формируются такие традиционные для мусульман институты, как мечети, медресе, мектебы, текие и т. д. В XV – начале XVI вв. на землях Золотой Орды образовалось несколько государственных образований – Крымское, Казанское, Астраханское ханства, Ногайская Орда и др., которые унаследовали многие элементы ее политической, государственной и религиозной системы.

1.1.2. Исламские институты и духовенство в Крымском ханстве

С образованием в 1443 г. самостоятельного Крымского ханства с династией Гераев из рода Чингизидов на престоле процесс исламизации крымского полуострова

49 Григорьев А. П., Григорьев В. П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. – СПб, 2002. – С. 22.

50 Там же. – С. 73.

вступил в новую фазу. О сакрализации ханской власти свидетельствует утверждение права крымских ханов на хутбу, то есть поминание их имени в пятничной проповеди после имен Пророка и его сподвижников, которое рассматривалось как один из атрибутов независимости государства⁵¹. Суннитский вариант ислама ханифитского мазхаба стал государственной религией ханства, интенсивно расширяя сферу своего влияния на всю территорию государства. При этом использовались прежние ненасильственные методы исламизации, что подтверждается сообщениями историографов крымских ханов и сохранившимися тарханскими ярлыками, которые предоставляли равные льготы как мусульманским, так и немусульманским общинам⁵².

Основным методом распространения ислама в Крымском ханстве оставалось создание имаретов – мусульманских духовных центров в главных административных, торговых, а также стратегически важных населенных пунктах. Характерной чертой подобной методики было строительство городских имаретов как комплексных учреждений, которые включали в себя не только мечети, мектебы, медресе, но и постоянные дворы, караван-сарай, водопроводы и т. д. Финансовая независимость таких центров обеспечивалась вакуфами – особым видом собственности, право на которую по закону шариата принадлежало Богу, а человек мог пользоваться только доходами от данных владений⁵³. Цель вакуфов состояла в строительстве, субсидировании и поддержке мусульманских

51 Казем-Бек М. А. Извлечение из истории “Семи планет” // Журнал министерства народного просвещения. – СПб: Сенатская типография, 1835. – Ч. VI. – С. 350.

52 Ярлыки № 1,2: Хаджи Гирея и Нур-Девлет Гирея жителям Кырк Ера // Смирнов В. Д. Татарско-ханские ярлыки из коллекции ТУАК. – Симферополь, 1917. – С. 7–11.

53 Временные правила об управлении и заведовании духовными вакуфными имуществами Таврической губернии. – Бахчисарай, 1891. – С. 3.

религиозных и благотворительных учреждений. В качестве примеров ранних имаретов в Крымском ханстве можно назвать строения в Солхате, Карасубазаре, Эски Юрте и другие. Создание мусульманских духовных центров в основных городах Крымского ханства, рост городов и стремление горожан – торговцев и ремесленников – получить опору в государстве способствовали ускорению процесса исламизации.

Другим средством распространения ислама в этот период служила поддержка ханской администрацией суфийских миссионеров, которые строили не только текие, но и новые поселения. Дервиши чаще всего селились в пустынных районах, обрабатывали не тронутую до тех пор землю у подножий гор, быстро ее благоустроивали и создавали процветающие религиозные и культурные центры. Например, основанное суфиями селение Кара-Алп, историю которого поведал Эвлия Челеби⁵⁴. Суфийские текие играли существенную роль в исламизации представителей разных слоев крымского общества, при них создавались школы для новопосвященных, шейхи пользовались большим авторитетом у верующих.

О том, что подобные духовные центры имели поддержку государства, сообщает историограф крымских ханов Мухаммед Риза: суфийские монастыри, расположенные в селениях Колеч, Кача, Чуюнчи и Ташелу (Ташлы), он называет “четырьмя столпами государственного трона и блюстителями ока правительственных дел”⁵⁵. Один из наиболее авторитетных исследователей истории Крымского ханства – В. Д. Смирнов – обратил внимание на широкое распространение суфизма среди представителей крымскотатарской знати, которые издревле

54 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 197.

55 Ассеб о-ссейяр или Семь планет, содержащих историю крымских ханов от Менгли-герей хана I до Менгли-герей хана II. Сочинение Мухаммеда Ризы, изданное Казанским Университетом под наблюдением Мирзы Казем-Бека. – Казань, 1832. – С. 232 – 233.

“предавались подвижничеству, предписываемому тем или иным уставом (тарикатом), как это явствует из частого присоединения монастырско-настоятельного титула “шейх” к именам эмиров”⁵⁶.

Эвлия Челеби упоминает о существовании суфийских обителей во всех городах и многих селениях, например, в Гезлеве (Евпатории) – 3 текие, в Ак-Месджите (предместье Симферополя) – 3, Карасубазаре (Белогорске) – 4, Старом Крыму – 2, Бахчисарае – 9 и т. д. Путешественник сообщает, что в Крымском ханстве широкое распространение получили различные направления суфизма, прежде всего, колечли – последователи святого Ахмеда-эфенди из селения Колеч, недалеко от Кафы (Феодосии)⁵⁷. Е. В. Бахревский, опираясь на сведения Эвлии Челеби об особенностях зикровой практики и таких внешних атрибутов, как аба (специальный головной убор) и бритые усы, считает возможным отнести представителей колечли к одному из многочисленных ответвлений накшбандиййа⁵⁸. Мироззрение накшбандиййа представляло собой соединение двух линий суннитского мистицизма: городского, отраженного в доктринах Абд ал-Халика ал-Гиджувани, и кочевого тюркского – Ахмада ал-Йасави, сохранившего элементы шаманистских верований тюркских народов. Название братство получило по имени Баха ад-дина Накшбанда – крупнейшего представителя среднеазиатского суфизма XIV в. Основной частью практики накшбандиййа является тихий зикр (хафи) – мысленное поминание имени Бога, в отличие от громкого, произносимого вслух зикра, практикуемого другими братствами⁵⁹.

Многие крымские суфии, в том числе, представители

56 Смирнов В. Д. Указ. соч. – С. 123.

57 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 208.

58 Бахревский Е. В. Указ. соч. – С. 400.

59 Ислам. Энциклопедический словарь. – С. 186.

ханской династии, принадлежали к малоазийскому тарикату мевлевиййа⁶⁰. Суфийское братство мевлевиййа, суннитское по своим воззрениям, было основано Джелал ад-дином Руми в Конье около 1240 г. Мироззрение мевлевиййа базировалось на представлениях о том, что на личности основателя и святого покровителя братства отразился свет тайного знания Пророка. Исключительное значение в ритуальном постижении божественных откровений они придавали коллективному танцевальному зикру.

Последователей шейха Якуба-эфенди из Инкермана, достигшего высокой степени просветления – кутба – Эвлия Челеби характеризовал как приверженцев братства халветиййа⁶¹. Североиранское суфийское братство халветиййа сложилось в конце XIV в. как суннитское братство, хотя первоначально его учение было связано с шиитами-имами. Его основателем был Захир ад-дин Умар ал-Халвати, большое внимание уделявший индивидуальному аскетизму и затворничеству.

Суфии не настаивали на внешних формах мусульманского вероучения, они достаточно терпимо относились к местным обычаям и культам, по возможности трансформируя и приспособлявая их к исламу. Суфийские проповедники превратили многие древние крымские святилища в азизы. Часто местами паломничества становились дюрбе – гробницы мусульманских святых, за которыми ухаживали смотрители – дюрбедары. Примером причудливого сплетения разных религиозных традиций может служить азиз шейха Якуб-эфенди, сооруженный в Инкермане в память о его миссионерском подвиге. При этом христианская традиция связывала с тем же местом одно из преданий о священномученике Клименте, что свидетельствует о синкретизме крымских мусульманских тради-

60 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 104, 117.

61 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 62.

ций⁶². Таким образом, крымские суфийские текие с гибкой системой ритуалов и обрядов являлись своеобразным центром духовного общения между мусульманами и представителями других конфессий, способствуя расширению сферы влияния ислама.

По своему социальному положению суфийское духовенство примыкало к феодальной знати и оказывало значительное влияние на политику государства. Главные духовные должности, такие как звания шейхов, вместе с принадлежащими им земельными и иными правами, передавались по наследству от отца к сыну. Так, по сообщениям Мухаммеда Ризы, значительная область в районе Кафы принадлежала потомкам шейха Абдул Ариф-эддина⁶³. Ханские ярлыки сохранили перечни существенных льгот и иммунитетов от различных повинностей, которыми пользовалась эта категория духовных лиц⁶⁴.

Постепенно в Крымском ханстве традиционные исламские институты, мечеть, медресе, шариатский суд, вакуфы, суфийские обители, стали основой социальных отношений, где прочные позиции занимали общности, семья, род, квартальная или сельская община, торгово-ремесленное объединение, суфийское братство. Структура мусульманских духовных лиц, обеспечивавших функционирование данных институтов, включалась в систему государственного управления. При этом в Крымском ханстве сохранялись многие особенности государственной и судебно-правовой практики золотоордынского периода, в которой светская и духовная ветви власти функционировали раздельно. У тюркских народов считалось естественным право государя, получившего свою власть от Бога, издавать законы, которые основывались на обычаях народа и

62 Антонова И. А., Филипенко В. Ф. Монастыри Крыма: история и легенды // Крым христианский. – Севастополь, 1996. – С. 78 – 90.

63 Ассеев о-ссейяр... – С.152 –155.

64 Ярлык Мухаммед Гирея Абди-шейху // Крымско-ханские грамоты: Пер. В. Д. Смирнова // ИТУАК – Симферополь, 1913. – № 50. – С. 167.

определялись потребностями государства⁶⁵. Действия власти регламентировались как комплексом обычного права на основе золотоордынской терэ, так и шариатом. Светская власть, находившаяся в руках правящей династии Гераев и бейской аристократии, выполняла верховные политические и юридические функции. Это не противоречило принципам шариата. Со времен Халифата в мусульманских странах существовала традиция разделения военных, финансовых и судебных властей, в целом подчиненных государю. В трудах мусульманских государственных деятелей – в том числе в знаменитой “Книге правления” Низам ал-Мулька – справедливость выступает как основной принцип государственного управления. “Государям надлежит блюсти божье благоволение, – писал Низам ал-Мульк, – а благоволение господина – в милостях, оказываемых людям и достаточной справедливости, распространяемой среди них <...>. Неизбежно государю раз в две недели надо разбирать жалобы на несправедливость, и, творя правосудие, выслушивать народ самолично”⁶⁶. Однако крымские ханы не были абсолютными монархами, претендента на престол из династии Гераев выдвигали ведущие кланы карачи-беев, а после установления оттоманского протектората в 1475 – 1484 гг., права претендента утверждал турецкий султан. Важным органом системы управления государством стал Диван – государственный совет и высшая судебно-религиозная инстанция, в состав которого входили представители родовой знати и высшего мусульманского духовенства⁶⁷.

65 Мейер М. С. О соотношении светской и духовной власти в Османской политической системе в 16 – 18 вв. // Ислам в истории народов Востока. – М., 1981. – С. 51.

66 Сиасет-наме. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. – М. –Л., 1949. – С. 14, 16, 25, 41.

67 Лашков Ф. Ф. Диван, мусульманское судопроизводство // Попов А. Н. Вторая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии в Бахчисарай. Отчет. – Симферополь: Таврическая губернская типография, 1888. – С. 41.

В Крымском ханстве сложилась разветвленная структура мусульманского духовенства, включавшая богословов, правоведов, судей, учителей, проповедников, служителей мечетей и т. д. Главные представители мусульманских духовных лиц традиционно входили в систему управления Крымского ханства, их должности обязательно указывались в титулатурах всех ханских грамот⁶⁸. Важнейшую роль в данной системе стал играть институт муфтиев – богословов и правоведов, толкователей закона, имевших право выдавать фетву – обоснование решений по спорным духовным и юридическим вопросам. В Крыму существовали муфтии четырех основных суннитских правовых школ, однако главным муфтием мог становиться только представитель ханифитского мазхаба. О его значимости в государственной иерархии свидетельствует то место, на котором он размещался на заседаниях Дивана, рядом с калгой – наследником престола⁶⁹. Ф. Ф. Лашков, опираясь на сохранившиеся документы архивов крымских ханов (ярлыки, судебные решения и т. д.), считал, что главный муфтий осуществлял контроль за соответствием шариату принимавшихся государственных решений, курировал использование вакуфных средств⁷⁰.

Другой значимой фигурой в государственной иерархии был кади-аскер – глава над всеми судьями (кадиями), военный судья. Существование института главного судьи было связано с тем, что компетенция шариатских судов была ограничена, главным образом, сферой гражданского права и рассмотрением дел податного сословия. Вопросы, касавшиеся представителей родовой знати, или наиболее серьезные преступления подлежали юрисдикции кади-аскера⁷¹.

68 Смирнов В. Д. Татарско-ханские ярлыки... – 19 с.

69 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 96.

70 Лашков Ф. Сельская община в Крымском ханстве. – Симферополь: Типография Таврического губернского земства, 1887. – С. 36.

71 Лашков Ф. Ф. Диван, мусульманское судопроизводство. – С. 39.

В Крымском ханстве эти должностные лица избирались из числа улемов, главным образом, из представителей четырех известных шейхских родов, пользовавшихся авторитетом у верующих и владевших земельной собственностью, на которой находились монастыри или гробницы мусульманских святых. Крымские ханы утверждали избранных представителей духовенства в должности и пользовались правом вето⁷².

Кадии – осуществляли юрисдикцию по судебным округам – кадилыкам. Должности кадиев, избираемых из улемов, хорошо знающих мусульманский правовой комплекс “фикх”, также утверждали крымские ханы вместе с муфтием и кади-аскером⁷³. Первоначально территория Крымского ханства делилась на 24 кадилыка, позже их число увеличилось до 44⁷⁴. В городских кадилыках в выборах кадиев участвовали представители мурзаческого (дворянского) сословия, а в сельских кадилыках – все землевладельцы⁷⁵. Дворянство имело свои особые суды, решения которых утверждались кади-аскером и муфтием. Кадии с разрешения имамов избирали себе помощников – наибов. Кадии находились на службе у мусульманских общин и, очевидно, получали содержание из государственной казны или от приходских общин, однако, по описанию Мартина Броневского, считалось достойным исполнять должность кадия, отказываясь от содержания⁷⁶. Судья по сохранившимся фрагментам кадиаскерских книг, в обязанности кадиев

72 Ассеев о-ссейяр... – С. 232 – 233.

73 Негри А. Извлечение из турецкой рукописи общества, содержащей историю крымских ханов // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1844. – Т. 1. – С. 380.

74 Камеральное описание Крыма, 1784 года // ИТУАК. – 1889. – № 7. – С. 40.

75 Лашков Ф. Ф. Архивные данные о бейликах в Крымском ханстве // Труды VI Археологического съезда. – Т. IV. – С.104 –105.

76 Броневский М. Описание Татарины // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1867. Т. 6. – С. 354 – 355.

входило: ведение всех гражданских и уголовных дел в своих кадилыках, наблюдение за общественной нравственностью, назначение в случае необходимости опеки над людьми и имуществом, надзор за состоянием общественных сооружений, контроль за правильностью исполнения судебных приговоров и сбора налогов⁷⁷. Юрисдикция строилась на основе шариата – комплекса закрепленных Кораном и Сунной предписаний, которые определяли религиозные убеждения и нравственные ценности мусульман, а также выступали источниками конкретных правовых норм, регулирующих их поведение. Мусульманское право ставило знак равенства между грехом и преступлением, поэтому уголовными преступлениями в Крыму считались: отступление от веры, прелюбодеяние, грабеж, убийство, воровство и т. д. И наоборот, человек, нарушивший установленные государством порядки, считался совершившим преступление против ислама⁷⁸. В гражданском судопроизводстве находились духовные завещания, торговые сделки, порядок наследования, суждения о незаконном нарушении обязательств и т. д.⁷⁹. Правила шариата предусматривали определенные социальные гарантии, например, при разделе наследства главы семьи сначала выделялся мехр (мегер) – приданое жены, вносимое мужем при вступлении в брак. Затем получали имущество те, кому что-либо оставлено по завещанию, но эта доля не могла превышать треть оставленного наследства. Муж, жена, мать, бабушка, дочь без брата, внучка без брата, единокровные брат и сестра, отец или дед по отцу и т. д. –

77 Выписки из кадиаскерских дефтерий 1017 – 1022 гг. Хиджры / Лашков Ф. Ф. Сборник документов по истории крымско-татарского землевладения // ИТУАК. – 1896. – № 23. – С. 118 – 129.

78 Сборник постановлений шариата по семейному и наследственному праву. По учению Абу Ханифы / Сост. П. В. Антаки. – СПб, 1913. – Вып. II. – С. 68.

79 Выписки из кадиаскерских дефтерий 1017 – 1022 гг. Хиджры / Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – № 24. – С. 84 – 87.

получали долю, определенную Кораном. Например, жена – 1/6 часть. Затем выделялась доля наследникам по праву, то есть лицам мужского и женского пола, состоящим в степени кровного родства с умершим⁸⁰.

Худжеты – записи того, что выслушивал и решал кадий, наглядно демонстрируют широкий спектр вопросов, рассматривавшихся в этой судебной и нотариальной инстанции. Например, в одном из худжетов дается разрешение на освобождение раба, родом из Польши, некоего Кивана (Ивана), который был отправлен хозяином на заработки, скопил 40 флюри и получил свободу⁸¹.

Кадии рассматривали и некоторые уголовные дела. Примером может служить дело, материалы которого изложены в выписках кадиаскерских книг, переведенных и проанализированных М. Биярслановым. Житель Салачика Реджеб сын Оракчия, прибыл в судилище шариата в сопровождении жителя дер. Кори на Бешторек, Озбека сына Отея, и изложил свое дело: “этот Озбек убил родного сына моего Шабана и отобрал у него тридцать штук полновесных флюриев: прошу допросить его и постановить решение”. При допросе он (Озбек), признаваясь чистосердечно, отвечал: “по внушению сатаны, я действительно отнял у Шабана, сына истца, упомянутую сумму и при этом убил его при помощи сабли; я не желаю, чтобы это дело перешло на тот свет, и поэтому пусть состоится решение по правилам шариата и да исполнится кровавое возмездие (кисас)”. После того как было постановлено подвергнуть его кисасу, для чего он и был передан Реджебу, последний, во имя и в угоду Всемилостивого, Всепрощающего Бога, чистосердечно простив (Озбека), сказал: “пусть идет он себе восвосяи и возвратит назад тридцать флюриев!” Вследствие этого как акт

80 Биярсланов Мурат-бей. Выписки из Кадиаскерского сакка 1017 – 1022 года Хиджры, хранящиеся в архиве Таврического губернского правления // ИТУАК. – 1890. – № 10. – С. 74 – 78.

81 Биярсланов Мурат-бей. Указ. соч. – 1889. – № 8. – С. 50.

прощения, так и постановление о возвращении (Реджебу) упомянутой суммы записано в книгу (седжилъ) 6 числа Ребиуль-Ахыра 1019 года⁸². Данный пример свидетельствует о том, что судопроизводство осуществлялось устно, без участия адвокатов, главными судебными доказательствами служили признание вины в присутствии свидетелей и клятва. Обращает на себя внимание факт сохранения института кровной мести и в то же время возможности ее замены финансовыми санкциями.

Кадии осуществляли суд и приводили в исполнение наказания публично. Место заседаний кадиев (махфельказа) обычно находилось возле мечети или в другом общедоступном месте⁸³. Мартин Броневский отмечал, что «простые татары и чужестранцы, в присутствии судей и самого Хана, который выслушивает каждого, и скоро дает решение, очень свободно излагают свои жалобы. <...> Судьи у них почитаются людьми вдохновенными, непоколебимой справедливости и честности. Они вовсе чужды всяких ссор, преступлений, судейских крючков, зависти, ненависти, честолюбия и излишней роскоши в одеянии и в домашнем быту»⁸⁴.

Высшей судебной-религиозной инстанцией в Крымском ханстве являлся Диван. Эвлия Челеби знакомит нас с правилами, по которым Гераи устанавливали справедливость. Социальная значимость должностных лиц отражалась в расположении их мест в Диване. С правой стороны от хана сидел калга-султан – наследник престола, управлявший восточной частью Крыма, слева – нуреддин-султан – третье лицо в государстве, далее справа стояли ханифитский шейх-уль-ислам и главы трех других мазхабов – муфтии. С левой стороны стояли кади-аскер, городской (Бахчисарайский) мулла и 24 ка-

82 Биярсланов Мурат-бей. Указ. соч. – 1889. – № 9. – С. 70.

83 Кондараки В. Х. Универсальное описание Крыма. – СПб: Тип. В. Велинга, 1875. – Т. 4. – С. 40.

84 Броневский М. Указ. соч. – С. 356.

дия Крымского ханства⁸⁵. В Диван направлялись все гражданские и уголовные дела особой важности, кроме того, здесь рассматривались апелляции. После рассмотрения дела, изучения доказательств и опроса свидетелей кади-аскер выносил приговор. Эвлия Челеби подчеркивал, что «на этом собрании незаконно судящего кадия побивают камнями»⁸⁶.

В инскрипциях первых крымских ханов, кроме того, упоминались следующие представители духовенства: имамы – руководители приходских общин, мудеррисы – учителя богословия в конфессиональных учебных заведениях; мухтасибы – блюстители шариата в приходских общинах, лица, обязанные контролировать правильность мер и весов, соответствие цен на товары; муэдзины – служители мечетей, оглашавшие призыв на молитву, мутевели – ответственный за вакуфные земли и вакуфные капиталы, которые принадлежали мечети, дюрбеда-ры – служители мавзолеев – дюрбе⁸⁷. Все эти должности избирались всем приходом, и предпочтение отдавалось честному и добропорядочному мусульманину.

Функции приходских улемов были комплексными, прежде всего это касалось имамов – одной из основных духовных должностей в исламе: В переводе с арабского «имам» обозначает «предстоятель, глава молящихся». Первым имамом, как известно, был Пророк Мухаммед, он руководил не только молитвами, но и всеми делами общины. В дальнейшем, когда произошло разделение светской и духовной ветвей власти, главной обязанностью имама как духовного лица стали предстоятельство в совершении религиозного ритуала и руководство в чтении Корана во время ежедневных молитв. Имамы избирались из числа улемов членами каждой приходской

85 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 96.

86 Там же. – С. 96.

87 Ярлыки № 1 – 3: Хаджи Гирея, Нур-Девлет Гирея и Менгли Гирея I // Смирнов В. Д. Татарско-ханские ярлыки... – С. 8 – 15.

общины. При отсутствии улемов имамом могли избрать пользовавшегося авторитетом и получившего начальное конфессиональное образование общинника. Помимо пяти обязательных ежедневных молитв, в пятницу, священный день у мусульман, совершалось особое моление – салат-ал-джума, основную часть которого составляла проповедь – хутба, включавшая молитву за всех правоверных и их правителей. Хутбу проводили специальные проповедники – хатибы, однако Эвлия Челеби сообщает, что в Крымском ханстве зачастую имамы небольших приходских общин выполняли и функции хатибов⁸⁸.

Помощниками хатиба могли быть муллы (от перс. и араб. “господин, повелитель, владыка” – знаток проведения, служитель мусульманского культа). Мулла мог быть учителем в той или иной религиозной школе. Если у него не оказывалось соответствующего прихода или мектеба, где он мог бы работать, он все равно признавался в мусульманском обществе в качестве грамотного и ученого человека.

Материальное обеспечение мусульманского духовенства в Крымском ханстве складывалось из разных источников: часть военной добычи, специальные отчисления от налогов и доходы от вакуфных владений. Обязательными выплатами для мусульман являлись ушр (поземельный налог) и зякят (налог – пожертвование в пользу бедных). Их платили все взрослые дееспособные мусульмане с посевов, виноградников, скота, золота, серебра и товаров. Вероятно, в XV в. существовал тот же порядок взимания налогов, что и в XVII в.: с продуктов земледелия собирался налог в размере 1/10 урожая сразу после его сбора, а с остального имущества – в размере 1/40 части – по истечении календарного года⁸⁹. Отчисленные суммы находились в распоряжении кади-

88 Там же. – С. 103.

89 Биярсланов Мурат-бей. Указ. соч. – 1889. – № 7. – С. 41 – 51.

ев и расходовались непосредственно в том округе, где они были собраны. Налоги налагались в целом на деревенские общины, на первом месте была десятина, кроме того существовал ряд других платежей и натуральных повинностей.

По мнению Ф. Ф. Лашкова, на протяжении всего периода существования Крымского ханства здесь функционировали духовные и общественные вакуфы⁹⁰. Духовными вакуфами считали недвижимое имущество и денежные капиталы, принадлежащие непосредственно мусульманскому духовенству. К общественным вакуфам относились мечети, колодцы, акведуки, мосты и т. п. Прежний собственник, передавший свое имущество Богу, утрачивал право собственности на него. Потомки дарителя вакуфа могли получать пенсию из доходов переданного имущества. Вакуф освобождался от налогов и являлся неотчуждаемым: он не мог быть подарен, продан или насильственно изъят, при этом разрешалось отдавать его в арендное содержание⁹¹.

Частные вакуфы создавались с целью охранять имущественные интересы отдельных лиц от посягательств со стороны светских властителей, поставив их под покровительство духовенства. Духовенство заботилось о сохранении в неприкосновенности частного вакуфа, зная, что по пресечении рода учредителя, он должен был поступить в пользу религиозных мусульманских учреждений.

Очень сложно определить время возникновения в Крымском ханстве института частного вакуфного имущественного и земельного владения. Документально зафиксированные сведения об их использовании относятся к началу XVII в., в частности в кадиэскерском сакке 1017 – 1022 гг. Хиджры (1608/9 – 1613 гг.) приводится запись об эвляд-вакуфе в деле раздела наследства

90 Лашков Ф. Сельская община в Крымском ханстве. – С. 34 – 38.

91 Временные правила об управлении и заведовании... – С. 5.

Кенан-бея между его дочерьми⁹². По предположению Н. Е. Торнау, частновакуфный вид владения сложился после 1475 г. под влиянием турецких сводов мусульманских законов, таких как Мультеки и Гидайт, которые утвердились в Крымском ханстве, ставшем вассалом Османской империи, и регулировали вакуфное землевладение в дальнейшем⁹³. В Крыму существовало несколько видов частных вакуфов. Эвляд-вакуф наследовался как по мужской, так и по женской линиям. Эбнай-вакуф переходил к наследникам только мужского рода. Эбнай-вакуф биюктен-биюк давал право наследования старшему мужчине в роду, а эвляд-вакуф биюктен-биюк сохранял право наследования за старшим в роду, но без различия пола. Существовал особый вид смешанного вакуфа, учредитель его в завещании указывал, что по прекращении потомков мужского пола вакуф должен был перейти к женской линии. Если потомство вообще прекращалось, частный вакуф становился духовным⁹⁴. В большинстве случаев учредитель вакуфа делал словесное завещание, которое имело для современников такое же значение, как и письменное. Впоследствии, когда стало необходимо подтвердить документально свое право на эти земли, отсутствие письменных завещаний на частные вакуфы являлось проблемой для многих крымских татар⁹⁵.

Размеры вакуфных владений в Крыму неуклонно увеличивались. Если в конце XV в. вакуфные земли составляли около 90 тысяч десятин, то к середине

92 Биярсланов Мурат-бей. Указ. соч. – 1889. – № 8. – С. 43.

93 ГААРК. Ф. 456, оп. 1, д. 417, л. 247 – 248.

94 Торнау Н. Е. Особенности мусульманского права. – СПб, 1892. – С. 82.

95 Абдулаева З. З. Частные вакуфные землевладения в Таврической губернии // Культура народов Причерноморья. – 1997. – № 2. – С. 89 – 91.

XVIII в. они охватывали 300 тысяч десятин⁹⁶. Большую часть составляли духовные вакуфы. Почти каждый хан оставлял после себя вакуф в пользу тех или иных религиозных учреждений (мечетей, медресе, текие). Очень много завещательных актов об учреждении духовных вакуфов встречается в кадиэскерских книгах. Большинство этих документов принадлежит Гераям, затем следуют завещательные акты мурз и мелких собственников. Судя по названиям местностей, упоминаемых в актах⁹⁷, наибольшее число вакуфов в Крымском ханстве находилось в Симферопольском и Ялтинском районах.

Исламская социально-экономическая доктрина, которая опиралась на два вида собственности, частную и общественную, а также на право государства вмешиваться в экономическую деятельность подданных, повлияла на характер феодальных отношений и земельной собственности в Крымском ханстве. По материалам Ф. Ф. Лашкова, здесь одновременно существовали различные формы землевладения: ханский домен, бейлики – вотчинные владения беев наиболее сильных татарских родов, мурзинские и поселянские владения, а также ходжалык – землевладения высшего духовенства и вакуфы. При этом ханский домен носил характер государственного права собственности, а бейлики и ходжалык представляли собой союргалы – смешение государственного и частного землевладения. При каждом новом хане земля и связанные с ней привилегии “раздавались” заново, точнее, вновь закреплялись за прежними владельцами в качестве наследственного пожалования в ленном владении, то есть в качестве союргала, их оформление сопровождалось выдачей подтверждающих ярлыков⁹⁸. Территория

96 Лашков Ф. Сельская община в Крымском ханстве. – С. 60 – 62.

97 Выписки из кадиаскерских дефтерий 1017 – 1022 гг. Хиджры / Лашков Ф. Ф. Сборник документов... – С. 118 – 129.

98 Ярлыки: Сеadet Гирея Ибрагим-эфенди, Гази-Гирея Мухаммеду Исхак Суфи и др. / Лашков Ф. Ф. Сборник документов... – С. 85 – 90.

ходжалыка включала 20 селений в разных районах Крымского ханства. Мурзинское землевладение изначально существовало в форме мюлька – полной собственности. В селах сложился институт общинного владения сельской территориальной общины, называвшейся у крымских татар “джемаат” и ставшей основой сельских приходских общин. На основании глубокого анализа кадиэскерских книг, Ф. Ф. Лашков⁹⁹ пришел к выводу, что джемаат являлся сельской общиной с коллективной поземельной собственностью, общественными сенокосами и пастбищами, колодцами, с предпочтительным правом общинников и общины на покупку земельных участков в границах своей общины и круговой порукой, основанными на правилах шариата. В целом все административные полномочия в бейликах находились в руках светских властей, а духовная юрисдикция осуществлялась кадиями по территориальным судебным округам.

При решающей роли традиций ислама на духовную жизнь Крымского ханства постоянно влияли идеи, исходившие от немусульманских культур. В юго-западной, горной, части полуострова в дотурецкий период располагалось христианское княжество Феодоро, которым владели представители армянского рода Гаврасов Таронитов. Католические монастыри и миссии располагались в генуэзских владениях Крыма, центром которых являлась Кафа. По сведениям В. Д. Смирнова и Л. П. Колли, в Кафе в дотурецкий период было 17 католических храмов и 2 монастыря с латинскими школами при них, греческие храмы и монастыри, армянские, русские церкви, еврейские и караимские молельные дома¹⁰⁰. Восточная часть Крымского полуострова дол-

99 Лашков Ф. Сельская община в Крымском ханстве. – С. 63 – 64.

100 Колли Л. П. Хаджи-Герей хан и его политика (по генуэзским источникам). Взгляд на политические сношения Кафы с татарами в XV веке // ИТУАК. – 1913. – № 50. – С. 105 – 115.

гое время испытывала влияние иудаизма, проводником которого выступал Хазарский каганат¹⁰¹.

Столь близкое соседство различных религиозных систем и мировоззрений, их переплетение и взаимопроникновение, издревле существовавшие в Крыму, способствовали формированию в Крымском ханстве атмосферы широкой веротерпимости. Например, христианский Успенский монастырь возле Бахчисарая, являвшийся оплотом православной церкви в Крыму, пользовался не только материальной поддержкой правителей ханства, но и просто авторитетом среди богатых татар¹⁰². Хаджи-Девлет Герай жертвовал немалые суммы на христианские монастыри, перед военными походами ставил свечи образу Успенской Божьей матери. Продолжали свою деятельность монастыри Феодора Стратилата, Иоанна Предтечи и святого Георгия. Московский царь поддерживал крымскую православную общину, христианское духовенство Крыма выступало посредником в дипломатических миссиях, участвовало в выкупе пленников и служило передаточным звеном между ханской администрацией и немусульманскими подданными¹⁰³. Сохранял свою известность армянский монастырь Сурб Хач. Духовные центры караимов по-прежнему оставались в Чуфут-кале, а крымчаков – в Карасубазаре. Некоторые представители немусульманских общин занимали высокие должности при ханском дворе, известны казначеи (крымчаки Ша-Ислам, Мусафей, итальянец Августин), дипломаты (караим Кокоса, итальянцы Ян Баптист, Винцент Зугульфи) и т. д.¹⁰⁴.

101 Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. – М., 1991. – С. 158. – Прим. 194.

102 Антонова И. А., Филипенко В. Ф. Указ. соч. – С. 113.

103 Дело о выдаче выезжему из Крыма греку Пасхалию на монастырь Салаченский по жалованной грамоте милостыни 15 руб. 27 мая 1596 г./ Сообщение Ф. Ф. Лашкова // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1894. – Т. 17. – С. 6 – 7.

104 Смирнов В. Д. Крымское ханство... – С. 255.

Сведения побывавших в Крымском ханстве путешественников дают возможность считать, что немусульманские национально-религиозные общины жили в отдельных кварталах по своим традициям и законам под начальством собственных старшин и духовенства¹⁰⁵. При этом в уголовных делах и при сделках с мусульманами действовала исламская юрисдикция¹⁰⁶. По мнению И. А. Александрова, законы, регулировавшие жизнь свободных немусульманских общин, не распространялись на институт рабства, поэтому невольники были лишены всяческих прав, в том числе и на свободу вероисповедания, особенно это касалось женщин и детей. В тоже время автор отмечает, что пленники, не проданные за рубежи Крымского ханства, освобождались по истечении шести лет без права покинуть пределы Крыма, поэтому многие из невольников, сохранивших свою веру, после освобождения примыкали к существовавшим здесь немусульманским общинам¹⁰⁷.

Глубокие корни христианских традиций в Крыму служили поддержкой немусульманскому населению Крымского ханства, тем самым замедляя процесс исламизации. Распространение ислама в горном и в прибрежном районах полуострова активизировалось после турецкого завоевания 1475 г., уничтожившего основные очаги христианства в Крыму. Тогда же Крымское ханство стало вассалом Османской империи, а основные порты и крепости на побережье Крыма вошли в состав турецких владений – султанского синджака. По сообщениям Эвлии Челеби, на территории синджака действовали законы Османской империи, административная власть осу-

105 Броневский М. Указ. соч. – С. 345 – 346.

106 Биярсланов Мурат-бей. Указ. соч. – 1889. – № 8. – С. 41 – 51.

107 Александров И. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму до и после его присоединения к России. – Симферополь: Тип. Таврического избирательного земства, 1914. – С. 8 – 12.

ществлялась визирем Кафы. Крымские владения Османов были поделены на 7 кадилыков, кадии назначались из Стамбула главным муфтием, во главе духовных властей синджака стояли: ханифитский муфтий, имеющий высокую богословско-судейскую степень мевлевийе с доходом в 500 акче, размещавшийся в Кафе, и главный кадий с доходом в 300 акче¹⁰⁸. Политика исламизации в турецком синджаке проводилась по принятой в Османской империи системе. Экономические формы давления на немусульман в крымских владениях Османской империи выражались в виде многочисленных налогов, причем, по свидетельствам многих крымских путешественников, “под ханами жить было легче”¹⁰⁹. Очевидно, поэтому определенная часть немусульманских подданных синджака стремилась перейти под юрисдикцию Крымского ханства. Так, по сообщениям М. Броневского, часть кафинской генуэзской знати просила поддержки у Менгли Герая и смогла поселиться в пожалованном им селении Сююрташ, вблизи Бахчисарая. Впоследствии они часто выполняли дипломатические поручения ханского двора¹¹⁰. Д’Асколи также приводит сведения о том, что Мангупский кадий неоднократно выражал протест против переселения жителей из окрестностей Судака и Кафы в Карасубазар¹¹¹.

В то же время, сведения, опубликованные турецким исследователем Юджелем Озтюркком в фундаментальной монографии “Османлы хакимийетинде Кефе 1475 – 1600”, изданной в Анкаре в 2000 г., свидетельствуют о длительном существовании на территории синджака многочисленных немусульманских общин¹¹². В османс-

108 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 173 – 176.

109 Дортелли д’Асколи. Описание Черного моря и Татарии / Пер. Н. Пименов // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1902. – Т. 24. – С. 120.

110 Броневский М. Указ. соч. – С. 346.

111 Дортелли д’Асколи. Указ. соч. – С. 121.

112 Цит. по: Абдуллаев И. Тенгри, крест и полумесяц // Голос Крыма. – 2004. – 8 октября.

ком архиве Стамбула хранятся “Кадастровые книги” (“Тапу Тахрир Дефтерлери”), составившиеся при проведении переписей населения в Османской империи. Особым распоряжением назначаемые чиновники (“ильязджи”) производили описание края, указывали количество жителей в селениях и городах, земли, сельскохозяйственные угодья и получаемые с них урожаи, социальное положение глав семей, отмечая при этом сумму налогообложения с них. Кадастровые книги с описанием административно-территориальных округов Кефе, Судака, Мангупа, Керчи, Азова, Тамани и Кубани относятся к 1520 и 1542 годам и являются неопределимыми источниками по истории Крыма первой половины XVI в., так как представляют наиболее достоверную картину социально-экономического развития края, конфессиональный состав населения городов и деревень, расположенных на Южном берегу и в горном Крыму.

Обобщая архивные сведения переписи 1520 г., изданные Ю. Озтюром, укажем, что в крепости Мангуп проживало 188 мусульман и 747 христиан, а в 13 селениях округа – 116 мусульман и 1041 христианин; в Инкермане насчитывалось 194 мусульманина и 958 христиан, а в 36 селениях округа – 264 мусульманина и 7800 христиан; в Балаклаве соответственно 153 мусульманина и 711 христиан, в 10 селениях округа – 150 мусульман и 1738 христиан; Судак же населяли 53 мусульманина и 1446 христиан, а в 20 селениях округа проживали 169 мусульман и 4123 христианина. Таким образом, в четырех указанных городах (Мангуп, Инкерман, Балаклава, Судак) и 79 селениях горного Крыма и Южного бережья проживало 1287 мусульман и 18564 немусульман.

При этом необходимо отметить, что немусульманские общины в Крымском ханстве на протяжении всей его истории не испытывали политического давления со стороны государства. Здесь постоянно проживали пра-

вославные, католические, армяно-григорианские христианские общины, а также сложившиеся под влиянием иудаизма национально-религиозные общины караимов и крымчаков. По мнению Ю. А. Кулаковского, определенные трудности в этот период вызывало содержание храмов и духовенства, лишенное государственной поддержки. Тем не менее, христиане поддерживали свои старые святыни и сооружали новые церкви вместо приходивших в ветхость старых. В качестве примеров автор приводит зафиксированные им в селении Шуры, по течению реки Качи, надписи на стенах праославного храма, сообщающие о ремонтных работах 1594 и 1622 годов. В церкви селения Бисала на Каче Ю. А. Кулаковским была найдена надпись с датой 1587 г. о сооружении новой церкви во имя Иоанна Предтечи – “рукою моею смиренного Константия, архиерея и предстоятеля Готии, старанием, помощью и иждивением господина Бината, сына Темирике, в память его и родителей его”. Видимо, считает автор, численность православного населения постепенно сокращалась, что приводило к постепенному сокращению окормляемых константинопольской патриархией округов. В 1678 г. всех православных христиан в Крыму объединили в Готскую митрополию. Последним назначенным из Константинополя “митрополитом Готфейским и Кафайским” стал Игнатий, который руководил жизнедеятельностью православного населения Крыма вплоть до его переселения в 1778 – 1779 гг. в Приазовье. Ю. А. Кулаковский называет общее число переселенцев – 31280 человек¹¹³.

Ислам, в соответствии с Кораном, предусматривал известную терпимость властей к “людям Писания” (“ахль-уль-китаб”) – христианам и евреям – при условии соблюдения ими установленных мусульманских законов и уплаты соответствующих налогов. Немусуль-

¹¹³ Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды. – К.: Стило, 2001. – С. 215 – 218.

мане должны были платить подушную подать (джизью) и поземельный налог (харадж). Подушной податью облагалась община, а поземельный налог платили за участок в целом. Сумма налогов раскладывалась внутри общины и обычно взималась с каждого ее члена в соответствии с его платежеспособностью. От уплаты налогов освобождалось нетрудоспособное население. Священнослужители, по внутреннему распорядку общины, либо вовсе не платили подушный налог, либо вносили лишь половину требуемой суммы¹¹⁴. Все немусульмане, которые являлись постоянными жителями Крымского ханства, имели право исповедовать свою религию, владеть имуществом, совершать между собой сделки, регулируемые их собственными обычаями, при условии регулярной уплаты хараджа и джизьи. Все мужчины, достигшие совершеннолетия, кроме инвалидов, нищих и рабов, облагались джизьей. Общая сумма джизьи устанавливалась каждой локальной иноверческой общине в зависимости от ее численности. Точных сведений о ставках джизьи в Крымском ханстве пока не известно. Видимо, ставки налога не оставались постоянными, изменяясь в связи с частым обесцениванием денег в государстве. Например, рабби Азарья сообщает, что до реформ Шагин Герая выплата с каждого немусульманина составляла 88 акче в год¹¹⁵. По сведениям барона Игельстрома, в тот же период джизья составляла по 60 копеек в год с каждого немусульманина, а после реформы последнего крымского хана ее дифференцировали: с богатых налогоплательщиков взимали по 7 р. 20 коп. в год, с людей среднего достатка – по 3 р. 60 коп., а с бедных – по 1 р. 80 коп.¹¹⁶.

114 Фадеева И. Статус еврейских общин в Османской империи // Еврейский обозреватель. – 2004. – № 22. – С. 89.

115 События, случившиеся в Крыму в царствование Шагин-Герей-хана // Временник императорского Общества Истории и Древностей Российских. – 1856. – Кн. 24. – С. 103.

116 Лашков Ф. Ф. О камеральном описании Крыма 1784 г. // ИТУАК. – 1887. – № 2. – С. 28.

Аналогичная ситуация существовала в Османской империи, где ставки джизьи периодически приводились в соответствие с денежным эквивалентом, имевшим место в тот или иной период. В среднем она составляла 2 флюри (золотая монета, примерно равная 70 серебряным акче) с человека в год. За сбор и своевременную сдачу государству джизьи отвечал глава общины. Христиане, воевавшие в мусульманской армии, освобождались от джизьи¹¹⁷. Кроме того, существовали другие выплаты. Например, В. Д. Смирнов сообщает, что в период правления Сахиб Герая хана (1532 – 1551 гг.) был утвержден новый налог на торговцев немусульман: с каждого горшка масла – 1 акчэ, с каждого дома – 2 акчэ и за каждый ярлык – 2 акчэ¹¹⁸. Судя по налоговым льготам, зафиксированным в ярлыках Хаджи Герая и Менгли Герая, несколько привилегированное положение среди них занимала община караимов¹¹⁹. Благожелательное отношение к караимам связано с тем, что они не вели миссионерской деятельности, признавали Мухаммеда Пророком, а также близостью обоих тюркских этносов по языку и образу жизни.

Своеобразие институализации ислама в Крымском ханстве способствует его тесное взаимодействие с Османской империей, правители которой с 1517 г. стали халифами всех мусульман-суннитов. В период правления Исляма II Герая (1584 – 1588 гг.) имя турецкого султана в качестве халифа включили в хутбу мусульман Крыма перед именем хана. Очевидно, турецкое мусульманское духовенство в этот период стало оказывать непосредственное влияние на политику крымских ханов. Например, при разреше-

117 Маркевич А. И. К вопросу о положении противомусульманской миссии в Тавриде. – Симферополь: Изд-во Таврической губернской типографии, 1911. – С. 28.

118 Смирнов В. Д. Крымское ханство... – С. 414.

119 Ярлыки Крымских ханов по делам караимов // Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов / Изд. З. А. Фирковича; Предисл. В. Д. Смирнова. – СПб, 1890. – С. 57 – 74, 93 – 105.

нии спора между претендентами на ханский престол Гази Гераем и Фетх Гераем решающее значение имело мнение кафинского муфтия Абд эр Реззак эфенди, выдавшего соответствующую фетву в пользу Гази Герая¹²⁰.

В XVI в. в Турции из муфтиев начали избирать шейхуль-ислама (великого муфтия), курировавшего духовные власти на подведомственных Османской империи территориях. Это давало возможность османским султанам утверждать кандидатуру крымского муфтия, влиять на его политику и через муфтия в некоторой степени регламентировать работу судебных округов Крымского ханства. В этот период усложнились взаимосвязи светской и духовной ветвей власти ханской администрации. С одной стороны, принцип выборности мусульманских судей в Крымском ханстве стал номинальным, кадиев из сословия улемов назначала на должности ханская администрация и муфтий, при этом использовались некоторые элементы османской конфессионально-бюрократической системы управления по включению части религиозных деятелей в состав государственного аппарата. Эта часть духовенства стала получать жалование от ханской казны, размеры оплаты деятельности кадиев зависели от статуса медресе, в котором он получал знания, и значимости его кадилыка¹²¹. С другой стороны, вся полнота административной власти на территории бейликов по-прежнему находилась в руках родовой знати. Об этом свидетельствует широкий комплекс полномочий, указанных в тарханных ярлыках XVI в.¹²², подтверждающих права владения крымских беев. В таких условиях, когда полномочия крымских правителей ограничивались и верховенством турецких султанов, и самостоятельностью аристократической верхушки, крымские ханы стремились получить поддержку широ-

120 Негри А. Указ. соч. – С. 386.

121 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 58, 99, 144, 173.

122 Ярлык № 7: Девлет Гирея Сефер-мурзе // Смирнов В. Д. Татарско-ханские ярлыки... – С. 18.

ких слоев мусульманского духовенства. О том, что в состав ханского окружения входило большое число улемов, сообщают исторические хроники крымских ханов¹²³. Эти сведения подтверждаются большим количеством ханских жалованных грамот, выданных приближенным улемам, именуемым “нашими (то есть ханскими) нарочитыми молитвенниками”. В документах зафиксированы денежные дарения, существенные налоговые льготы и иммунитеты, причем носившие наследственный характер. Например, Абди-шейху был пожалован от Мухаммед Герая в 1577 г. ярлык на ежегодную пенсию в размере 4000 акче, а его наследники в дальнейшем получали подтверждающие ярлыки, в частности, в том же объеме выплачивалась пенсия сыну шейха Хаккы-ходже в правление Гази Герая (1588 – 1608 гг.)¹²⁴.

Об увеличении влияния улемов и значения ислама в жизни Крымского ханства этого периода свидетельствует также бурный рост количества мечетей, начальных конфессиональных школ – мектебов и высших духовных училищ – медресе. Так, в XVII в, по свидетельству Эвлии Челеби, в Бахчисарае действовали 24 мечети, 2 медресе и 17 мектебов, 9 текие; в Ак-Медсжите (Симферополь) – 5 мечетей, 3 мектеба и 2 медресе, 3 текие; в Гезлеве (Евпатория) – 24 мечети, из них 5 – соборных, 2 медресе, 5 мектебов, 3 текие; в Карасубазаре (Белогорск) – 28 мечетей, из них 5 соборных, 5 мектебов, 4 текие, в Солхате (Старый Крым) – 5 мечетей, из них 2 – соборные, 2 медресе, 2 текие, 1 мектеб¹²⁵.

Судя по описаниям путешественников по Крымскому ханству и материалам археологических исследований, приходские мечети строились в каждом селении, если же оно было большим, проводилось деление на кварта-

123 Негри А. Указ. соч. – С. 391.

124 Крымско-ханские грамоты / Пер. В. Д. Смирнова // ИТУАК. – 1913. – № 50. – С. 167 – 169.

125 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 48, 104, 136, 144, 160.

лы и сооружалось несколько мечетей. Каждый город Крымского ханства расчленялся на жилые кварталы, центром жизни которых служила мечеть. В больших кварталах могли быть две мечети и, следовательно, два прихода. Отдельно сооружались соборные мечети для пятничных и праздничных богослужений. В крупных торговых городах сооружали мечети на базарах для совершения дневных молитв торговцами и ремесленниками¹²⁶. Соответственно с ростом количества мечетей увеличивалась численность исламских улемов.

Расширялся штат мусульманского духовенства при управляемых ими мечетях и медресе, появились новые должности чтецов Корана. О Бахчисарайской ханской мечети Эвлия Челеби сообщал, что в ее штате находились имам, хатиб и 70 служителей¹²⁷.

Согласно особенностям исламского вероучения мусульманские общины сохраняли определенную автономию. Община сама смещала и назначала служителей культа, ведала финансовыми делами, следила за соблюдением определяемых шариатом исламских обрядов и повседневных норм жизни. О повышении значения имамов как руководителей приходских общин свидетельствует достаточно высокий размер жалования, выплачивавшегося им в этот период. Так, в статейном списке московского посланника в Крым Ивана Судакова в 1587 – 1588 гг. сообщалось, что имам получал около 6 акче в день¹²⁸.

Соборная мечеть объединяла все городские приходские общины, в ней отправлялось правосудие, собирались ученые, чтецы Корана, литераторы и философы. Во главе нее находился мулла, занимавший высокое место в иерархии исламского духовенства.

126 Башкиров А. С., Боданинский У. А. Указ. соч. – С. 295 – 311.

127 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 105.

128 Статейный список московского посланника в Крым Ивана Судакова в 1587 – 1588 году // ИТУАК. – 1891. – № 14. – С. 41 – 80.

Например, по сообщениям Эвлии Челеби, Бахчисарайский главный мулла традиционно входил в состав ханского дивана¹²⁹.

В XVII в. в Османской империи вся общность улемов делилась на несколько разрядов. Первый – это “внешние улемы, которые ведут других”. К ним относили муфтиев, султанских учителей, кадиев, мудеррисов, знатоков наук. “Отрешенных от всего земного” суфиев – и шейхов, и мюридов – причисляли к другому разряду. Отдельную категорию улемов составляли имамы, хатибы, муэдзины. Всего выделялось шестнадцать разрядов в зависимости от уровня знаний коранических наук и фикха¹³⁰.

Подготовка крымского мусульманского духовенства разных уровней проводилась в высших духовных училищах – медресе. В период Крымского ханства во всех значительных городах государства были построены медресе, всего к концу XVIII в. их насчитывалось 25¹³¹. Наиболее значительными в Крыму являлись Солхатская академия и крупный мусульманский учебно-научный центр – Зинджирли медресе, в котором работали многие знаменитые ученые, в том числе крымскотатарские историки: Роммал Ходжа (XVI в.), Абдул вели-Эфенди и Хейр-заде-Эфенди (XVII в.), Мухаммед Риза (XVIII в.), известный философ Абдул Азис-Эфенди (XVII в.)¹³². По мнению И. Гаспринского, в Зинджирли и других крымских медресе в период Крымского ханства изучали арабский язык, философию, логику, риторику, мусульманское право, кроме того, в программу

129 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 96.

130 Османский источник второй половины XVII века о султанской власти и некоторых особенностях социальной структуры османского общества // Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. – М.: Наука. 1990. – С. 283.

131 Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврической губернской статистической комиссией. – Симферополь, 1867. – Вып. 1. – С. 21.

132 Асеев о-ссейяр... – С.152.

обучения входили медицина, астрономия, история, физика и другие науки¹³³. Точку зрения И. Гаспринского подтверждают данные, приведенные в работе директора народных училищ Таврической губернии Е. Л. Маркова¹³⁴.

Важную роль в системе традиционных институтов ислама в Крыму играли начальные мусульманские школы – мектебы. Само понятие “мектеб” (“мектебе”) означает: “место, где пишут”. Это именование употреблялось в среде тюркоязычных мусульманских народов. Арабы употребляли понятие “куттаб”. Трудно с полной достоверностью выяснить, как функционировали мектебы в Крыму на протяжении нескольких столетий истории Крымского ханства. Однако Ф. Н. Андреевский, опираясь на воспоминания очевидцев и силу традиции, попытался реконструировать систему обучения и нравы, царившие в них¹³⁵. Автор подчеркивает, что все, связанное с мектебом и профессиональным образованием, имело у мусульман священный смысл. Содержались мектебы обычно на средства мусульманской общины.

Должности учителей мектебов исполняли не только представители местного мусульманского духовенства, но и члены их семей. Учениц могла воспитывать, например, жена или дочь муллы. Могли преподавать в начальных школах и люди, совершившие паломничество к святым местам (хаджи), сохты (студенты медресе), просто относительно образованные члены местной мусульманской общины. Нередко занятия проводились при мечети или в доме муллы в непригодных для этого помещениях.

133 Медресе в прошедшем и будущем // Терджиман. – 1895. – 7 января.

134 Марков Е. Л. Материалы по вопросу об образовании крымских татар, извлеченные из дел Таврической дирекции училищ и других местных источников // Сб. док. и ст. по вопросу об образовании инородцев. – СПб, 1869. – С. 110.

135 Андреевский Ф. Н. Мусульманский мектеб и его роль среди татарского народа на Крымском полуострове. – Симферополь: тип. Тавр. губ. земства, 1908. – С. 145.

Крымскотатарские мектебы, по мнению В. Ю. Ганкевича, можно разделить на три основных типа:

– мечетские – занятия в них вели представители местного мусульманского духовенства – имамы, хатибы, муллы. Нередко они существовали на вакуфные средства;

– общественные (джемаатские) – содержались на средства приходских общин;

– частные конфессиональные коранические школы – открывались на средства богатых и влиятельных в общине мусульман¹³⁶.

Ф. Н. Андреевский считал, что система образования в крымскотатарских мектебах периода Крымского ханства не включала в себя изучение светских дисциплин. Главной целью обучения считалось чтение Корана на арабском языке¹³⁷. Однако современные исследования В. Ю. Ганкевича показали, что в мектебах преподавались не только коранические науки, но и начала математики, географии, мусульманского права, при этом главное внимание уделялось воспитанию подрастающего поколения в духе исламских традиций.

К XVII в. кожевники, ткачи, ювелиры, филигранщики, чеканщики, литейщики и другие ремесленники объединились в стройную организацию “Эснаф”, во главе которой стояли выборные лица: глава объединения – эснаф-баши и религиозный протектор – накиб, происходивший из сейидов и владевший подтвержденным ярлыком. Система цехового устройства в Крымском ханстве состояла из хозяйственных и торгово-ремесленных объединений с собственной сферой традиционного опыта, регламентированного исламом. По данным В. В. Гордлевского, исследовавшего организацию цехов у крымских татар, цеха имели своих легендарных по-

136 Ганкевич В. Ю. Очерк истории крымско-татарского этноконфессионального мектеба (XIX – нач. XX вв.) // Культура народов Причерноморья. – 1997. – № 2. – С. 131.

137 Андреевский Ф. Н. Указ.соч. – С. 13 – 15.

кровителей – пиров, из числа мусульманских святых¹³⁸. Цеха пастухов и земледельцев, упоминаемые в “Эснафе”, видимо, сформировались на базе крымскотатарских сельских общин – джемаатов, носивших приходской характер и регулировавших деятельность по правилам шариата. В городах утверждается собственная система цеховых объединений ремесленников и торговцев, сохранявшая тот же квартально-приходской принцип построения. Об этом свидетельствуют некоторые названия цехов, упоминаемых в списке “Эснаф” и совпадающих с топонимами городских кварталов Бахчисарая. Каждый цех существовал как особая организация со своим выборным органом и уставом, состоящим из норм обычного производственного права с большой примесью элементов шариата. Анализ цеховых уставов свидетельствует об исламской символике цеховых собраний и посвящения в разряд мастеров. Посвящение в мастера происходило на особых празднествах (теферучах) в честь пиров – покровителей ремесел. Они носили грандиозный характер общецеховых собраний.

В XVII в, по мнению Г. А. Санина, самостоятельность Крымского ханства по отношению к Османской империи заметно усилилась¹³⁹. Это выражалось в довольно частом неприятии местными феодалами ставленников Стамбула на крымском престоле и в самостоятельной внешней политике ханства, часто поступавшего вопреки указаниям Порты. В это же время в политической и экономической жизни Крымского ханства усилились центробежные тенденции. На этом фоне возросло влияние мусульманского духовенства на светские институты вла-

138 Гордлевский В. А. Организация цехов у крымских татар // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Ав.-сост. М. А. Араджиони, А. И. Герцен. – Симферополь: Доля, 2005. – С. 127 – 139.

139 Санин Г. А. Отношения России и Украины с Крымским ханством в середине XVIII в.: Автореферат дис. докт. ист. наук. – М., 1989. – С. 31.

сти, повысился его статус, что находило отражение в увеличении объемов конкретных льгот влиятельным улемам со стороны правящей династии. Так, изначальное пожалование, данное Абди-шейху в XVI в., было заменено в правление Селим Герая (1671 – 1678 гг.) тарханым ярлыком с более широким набором привилегий¹⁴⁰.

В то же время известны случаи превышения мусульманским духовенством своих полномочий. Например, зафиксировано распоряжение Джанибек Герая об установлении строгих тарифов за услуги кадиев и найбов по судопроизводству и запрете использовать на свои нужды вакуфные средства¹⁴¹. В религиозно-политической жизни Крымского ханства XVII в. усилился интерес к мистическим откровениям и возросло влияние суфиев. Об этом говорят обращения в ханских ярлыках, где наряду с должностными лицами упоминаются шейхи и суфии. Данные Эвлии Челеби указывают на значительное число последователей учения во всех слоях крымского общества, в том числе при ханском дворе. В числе суфиев путешественник называл многих представителей ханской династии Гераев, в частности Гази Герая, Селим Герая и Мухаммед Герая. Обитатели суфиев функционировали во многих городах и селениях Крыма. Эвлия Челеби отмечал наибольшее число обителей приверженцев халветийя, мевлевийя и колечли¹⁴².

В конце XVII – XVIII вв., на заключительном этапе истории Крымского ханства, в экономической и социальной жизни общества наблюдались кризисные явления¹⁴³. Быстрое падение военного могущества, растущие экономические трудности государства, обостривши-

140 Ярлык № 8 // Крымско-ханские грамоты. Указ. соч. – С. 173.

141 Выписки из кадиэскерских дефтерий 1608 – 1613 гг. / Лашков Ф. Ф. Сборник документов... Указ. соч. – С. 110 – 111.

142 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 55, 103, 117.

143 Бахрушин С. В. Основные моменты истории Крымского ханства // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврики. – Симферополь, 1993. – Вып. 3. – С. 330.

еся социальные противоречия подрывали авторитет ханской власти и усиливали центробежные тенденции бейской оппозиции. В этих условиях ханский двор, следуя примеру османской политической системы, стал чаще и шире использовать религию как важнейшее средство сохранения целостности государства. Соответственно возросла роль улемов и их главных авторитетов – муфтия и кади-аскера, усилилось значение норм шариата и сократились масштабы применения обычного права. На содержание муфтия, духовенства и мечетей ханская казна в XVIII в. ежегодно стала отпускать значительное денежное содержание, соблюдая при этом четкую иерархическую градацию. Муфтий получал жалование в размере 4000 левов, что соответствовало 2400 рублям. Духовенство соборных мечетей оплачивалось значительно лучше, чем приходское. Например, на содержание Бахчисарайской Великой Ханской мечети отпускалось 468 рублей в год, второй Бахчисарайской мечети, называемой мечетью Крым Герая хана, – 97 рублей 30 копеек, а Судакской еще меньше – 35 рублей. Остальные доходы духовенства, как и прежде, получало с вакуфных владений или с прихожан¹⁴⁴.

При хане Шагин Герае в Бахчисарайской Великой Ханской мечети служили хатиб, двое мулл с тремя помощниками – каюмами, шесть муэдзинов, мутевели, старший и младший китабхане мухафысы – библиотекари, а также 30 дервихунов – чтецов Корана. Жалование духовенству Бахчисарайской Большой Ханской мечети выделялось из доходов Гезлевской таможни¹⁴⁵.

Проследить динамику изменений численности духовенства в Крымском ханстве с XV по XVIII вв. сложно, так как ханский архив погиб при пожаре в 1736 г., а сохранившиеся документы сообщают отрывочные дан-

144 Памятная книга Таврической губернии... – С. 22.

145 Лашков Ф. Ф. Камеральное описание Крыма. 1784г. // ИТУАК. – 1888. – № 3. – С. 56 – 59.

ные. По сведениям барона Игельстрема, к 1783 г. в Крыму функционировали: 1531 мечеть, 21 текие, 25 медресе и 35 мектебов, деятельность которых обеспечивал широкий круг представителей исламского духовенства: муфтий, кади-аскер, 5 кадиев, 454 хатиба, 1113 имамов, 941 муэдзин, 103 мудерриса и 201 ходжа¹⁴⁶.

В период правления последних крымских ханов, когда активизировались военные действия России и Турции, осложнилась обстановка вокруг ханского двора. Мусульманское духовенство также активно вмешивалось во внутреннюю и внешнюю политику государства. Примеры политической активности высших мусульманских деятелей и их разделения на пророссийскую и протурецкую группировки сообщают история Мухаммеда Ризы и мемуары турецкого министра Ресми-эфенди. Так, в “Ассеб о-ссейяр” повествуется об интригах кади-аскера Кырым Ризы-эфенди (являвшегося также наставником детей хана), которые завершились низложением Арслан Герая (1748 – 1756 гг.)¹⁴⁷. Протурецкие ориентации у значительной части духовенства были связаны с сохранением номинальной духовной власти и халифского звания за турецким султаном даже после Кючук-Кайнарджийского договора о признании суверенитета Крымского ханства¹⁴⁸, а также традицией высшего духовенства получать образование в Турции. В то же время большая часть приходского и суфийского духовенства, которая являлась консолидирующей и стабилизирующей силой государства, главную причину постигших Крымское ханство бедствий видела в децентрализации и забвении верующими своих

146 Игельстром К. Б. Описание Таврической области и Крыма // Журнал министерства народного просвещения. – СПб: Сенатская типография, 1911. – Ч. XXX. – № 12. – С. 526 – 530.

147 Ассеб о-ссейяр... – С. 305.

148 Благославительная халифская грамота 1779 г. Шагин Гирию: Пер. Н. И. Веселовского // ИТУАК. – Симферополь, 1913. – № 50. – С. 77 – 80.

обязанностей перед Богом, призывая их к единению. Целый трактат на эту тему одного из крымских шейхов, не названного по имени, приводится в заключение “Семи планет”¹⁴⁹. Попытки Шагин Герая укрепить централизованную власть в Крымском ханстве не привели к желаемым результатам. Разобщенность отдельных ветвей власти, дестабилизирующая политика Османской империи привели к ослаблению позиций ханства и утрате его государственности.

В целом проведенный анализ свидетельствует, что на протяжении всей истории существования Крымского ханства исламизация проводилась ненасильственными методами, сохранялась высокая степень терпимости к представителям других конфессий. Здесь постоянно существовали православные, армянские, иудейские общины.

Ислам в Крымском ханстве способствовал укреплению государства и формированию национального самосознания крымскотатарского народа. Система традиционных мусульманских институтов в Крымском ханстве стала основой социальной жизни. Функционирование данных институтов обеспечивалось многочисленными представителями мусульманских духовных лиц, которые занимали значимые должности в системе государственного управления. Мусульманское духовенство являлось неотъемлемым элементом политико-правовой структуры государства. Крымские улемы, выполняя многочисленные функции (толкователей закона, судей, проповедников, учителей, чтецов Корана и т. д.), пользовались огромным авторитетом и влияли на крымскотатарское общество. Институт вакуфа связывал между собой все социальные группы как по “горизонтали”, так и по “вертикали”. В системе вакуфов переплетались и тесно взаимодействовали индивидуальные, семейные, социальные, религиозно-общинные и общегосударствен-

ные интересы. Благотворительность являлась важнейшим показателем социального статуса семьи, дополнительным фактором ее сплочения в рамках традиционного общественного уклада.

После присоединения Крыма к России ислам утратил доминирующие политико-правовые позиции на полуострове, однако оставался неизменной основой идеалов, традиций, культуры крымских татар, помогая народу сплотиться и адаптироваться в новых условиях.

1.2. Влияние ислама на формирование культуры крымских татар во второй половине XV – конце XVIII вв.

1.2.1. Формирование праздничной и семейно-бытовой обрядности

Одна из исторических особенностей ислама как религиозной системы – разнообразие его идеологических форм, обусловленное теснейшей связью ислама с духовным субстратом исламизированных народов, их религиозными и культурными традициями. Во всех регионах мусульманского мира ислам является сложным сплавом местных традиций, восходящих к доисламским религиозным верованиям, обрядам и культам, и классических мусульманских традиций. Это явление получило в науке название “народный”, “бытовой” ислам, в отличие от ислама “нормативного”, “официального”. При этом важно понимать, что в обыденном сознании верующих мусульман все в совокупности поверья и ритуалы, вне зависимости от их реального происхождения, уже давно воспринимаются как мусульманские. А два выделенных уровня ислама – народный и официальный – представляют собой части единого явления, которые тесно переплетены и активно взаимодействуют¹⁵⁰.

Стремление к уподоблению, поиск ценностных ориентаций, дающих возможность отождествить себя с признанным образцом и причислить к определенной общности, – одна из глубинных потребностей человека. Сущностным фактором такой идентификации для каждого человека и целого этноса является выбор веры, определяющей систему его мировосприятия – стержня, вокруг которого происходит консолидация народа, осознание им своего единства и уникальности. Степень усвоения этносом представлений о собственной самобытности, о своем происхождении, исторических судьбах, целях и перспективах развития, об ориентирах в практической деятельности, характере взаимоотношений с другими народами зависит от многих факторов. Мировоззрение цельной этнической группы вырабатывается с помощью символов общего прошлого – религиозных воззрений, легенд, святынь, эмблем, представлений о социокультурных, физических и территориальных отличительных признаках. Ежедневный труд, соседские отношения, совместная религиозная практика, политическая активность, экономическая деятельность, досуг и развлечения – все это, в той или иной степени, формирует представления об этнической идентичности. Одним из факторов идентификации является ментальность (или психосфера) этноса, то есть целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции этноса.

Для Крыма с древнейших времен была характерна полиэтничность и веротерпимость населения, обусловленная как его географическим положением, так и сложившимся делением на область оседлого типа культуры (побережье, горные районы) и кочевническую степную зону.

Древнейшие пласты истории Крыма связаны с культурой тавров, скифов, сармат, с одной стороны, и античной культурой греческих колоний, с другой. В IV – V вв. в горные районы Крыма вместе с готами и аланами при-

шла средневековая культура. В это же время в горах и на побережье полуострова утверждалась византийская традиция христианства. VIII – X вв. были определены А. Л. Якобсоном как время формирования в горном Крыму средневековой полиэтнической общности, скрепленной сознанием конфессионального единства¹⁵¹. По материалам средневековых могильников горного и предгорного районов Таврики, к X в. в среде оседлого населения повсеместно распространяется христианский погребальный обряд. На некрополях устанавливались надгробные памятники с надписями на средневековом греческом языке и христианской византийской символикой. В XIII в. этнический состав христианского населения предгорного и юго-восточного Крыма изменился в результате миграции армян и появления итальянских колоний.

В степной части полуострова неоднократно сменяли друг друга тюркоязычные кочевые народы (гунны, болгары, хазары, печенеги, кипчаки), частично интегрируясь в среду оседлого населения полуострова. К XIII в. здесь сложился смешанный печенежско-кипчакский этнос. По мнению большинства исследователей, в частности С. Р. Изидиновой, материалы раскопок дают основание говорить, что в ходе установления на большей части полуострова господства Золотой Орды происходило массовое вхождение кипчаков в степи и предгорья Крыма. Активизировался процесс тюркизации населения горно-лесной зоны и формирования ядра крымско-татарского этноса¹⁵². Со второй половины XIII в. эти явления были тесно связаны с расширением исламского влияния на полуострове. Заметную роль в этноконфессиональной истории XIII в. сыграла мусульманская эмиграция из малоазийских сельджукских султанатов¹⁵³.

151 Якобсон А. Л. Крым в средние века. – М.: Наука, 1973. – С. 5.

152 Изидинова С. Р. Половцы. Мифы и исторические реалии. – Севастополь, 1995. – С. 42 – 45.

153 Башкиров А. С., Боданинский У. А. Указ. соч. – С. 295 – 311.

В XIV в., особенно после провозглашения золотоордынским ханом Узбеком ислама государственной религией, в процессы исламизации включилось не только население Крымского улуса, но и часть жителей государственных образований горной и прибрежной зоны. Складывается область взаимовлияния различных религиозно-культурных традиций, в которой происходило проникновение ислама и адаптация к нему многих местных традиций и верований. Об этом свидетельствует своеобразие тюркских мусульманских надгробных надписей XIV в. из Эски Юрта¹⁵⁴.

Во второй половине XV в. сформировалась зона тюрко-мусульманского воздействия на все население полуострова, главным центром которой стали предгорья Крыма между городами Старый Крым и Бахчисарай, где разместились ханский домен и бейлики основных крымскотатарских родов. В этот период активизировались социально-политические, экономические и этнокультурные связи мусульманского населения степного и предгорного регионов Крымского ханства с жителями христианских горных и прибрежных районов полуострова. Главными центрами взаимопроникновения этих культур стали города Старый Крым, Кырк-Ер, Феодоро, Судак, Кафа, которые служили и местами сбыта продукции скотоводства и земледелия, и поставщиками ремесленных изделий, и духовными центрами различных конфессий. Параллельно с этими явлениями в границах Крымского ханства продолжался процесс слияния новых тюркоязычных племен со средневековым населением горных и предгорных районов полуострова, в результате которого формировались субэтнические группы крымских татар: южнобережцев, горцев, степняков. Он сопровождался распространением и упроче-

154 Иванов А. А. Надписи из Эски-юрт // Северное причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII – XVI вв. – Ростов-на-Дону, 1989. – С. 24 – 31.

нием позиций ислама, ставшего и правовым полем государства, и системой ценностей, которая определяла этническое самосознание.

Во второй половине XV – конце XVIII вв. общие исламские традиции постепенно обретали конкретные очертания в жизни крымскотатарского этноса. Коллективное выполнение таких требований обязательной исламской обрядности, как намаз (молитвенный ритуал, совершаемый 5 раз в день), хадж (паломничество в Мекку), ораза (пост), суннет (обрезание), курбан (жертвоприношение) и т. д., укрепляло единство мировосприятия народа. Так, пост начинался в месяце рамадан, продолжаясь 28 дней, в течение которых крымские татары не только соблюдали необходимые ограничения, посещали мечети, но и совершали паломничества к мусульманским святыням Крыма. Как правило, готовясь совершить хадж, паломники объединялись в специальные общины, причем в подобных экспедициях принимали участие и женщины. Об этом сообщает М. Н. Бережков, который исследовал переписку жены Менгли Герая Нур-султан с московским царем Иваном III¹⁵⁵.

В период существования Крымского ханства основные мусульманские праздники (особенно такие как Курбан-байрам – великий праздник жертвоприношения, Ораза-байрам – праздник по окончании поста), приобрели статус государственных. В произведениях придворных историков крымских ханов сохранились множественные упоминания о традиционном ритуале обязательной праздничной проповеди – хутбы, в которой имамы всех приходских общин прославляли имя правящего хана и призывали благословение на Крымское ханство и его правоверных подданных¹⁵⁶. При этом подчеркивалось, что хан пользовался почетом и уважением не только как глава государ-

155 Бережков М. Н. Нур-салтан – царица крымская // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1844. – Т. 1. – С. 10.

156 Казем-Бек М. А. Указ. соч. – С. 349 – 350.

ства и правитель, получивший власть от Аллаха, но и как старший в роду¹⁵⁷. По этнографическим наблюдениям В. Х. Кондараки, празднование Курбан-байрама происходило в каждом селении и городском квартале в течение четырех дней. В первый день праздника, после совершения намаза, каждый правоверный крымский татарин должен был принести в жертву самое чистое из животных – барана, при этом шкуру и лучшую часть жертвы отдавали предствителю мусульманского духовенства, половину мяса раздавали бедным, а остальное подавали на обед в семье жертвоприносителя. Праздничные дни было принято проводить с членами своего рода и с соседями, как правило принадлежавшими к одной приходской мусульманской общине. В это время происходило примирение тех, кто был в ссоре, прощались вольные и невольные обиды, неимущим подавалась милостыня. У крымских татар существовала древняя традиция коллективного исполнения в дни мусульманских праздников священных иляхов – гимнов в честь Пророка Мухаммеда. Кроме основных мусульманских праздников у крымских татар было принято отмечать четыре священных молитвенных вечера. В эти дни пекли специальные лепешки, первую из которых отдавали собаке с символической целью, чтобы она сберегла в зубах пшеничное зерно для будущих урожаев, а остальные посылали соседям, создавая ритуальное пространство коллективной трапезы¹⁵⁸.

Данные примеры показывают, что в крымскотатарских традициях мусульманских праздников прослеживаются и ритуалы обязательные в исламе, и реликты домусульманских верований. На эту особенность обра-

157 Негри А. Указ. соч. – С. 375 – 376.

158 Кондараки В. Х. Религиозные правила, догматы и обычаи крымских татар // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / Ав.-сост. М. А. Араджиони, А. И. Герцен – Симферополь: Доля, 2005. – С. 275 – 276.

щали внимание такие исследователи, как А. Н. Самойлович и Г. А. Бонч-Осмоловский¹⁵⁹.

В большей степени подобный синкретизм прослеживается в системе календарных праздников крымскотатарского народа. К весеннему циклу таких праздников относились: Наврез, Хыдырлез, Тепрещ, а к осеннему – Дервиза, Йыл геджеси. В них нашли отражение особенности и земледельческого, и скотоводческого хозяйственных циклов, а также различных видов календаря (солнечного – земледельческого, 12-летнего тюркского и мусульманского – лунного), имевших место в жизни народа. Этнографические исследования А. Н. Самойловича показали, что на протяжении длительного периода истории народа основные элементы национальной календарной обрядности воспринимались как исламские правила и оставались неизменными¹⁶⁰.

В качестве примеров ритуалов крымскотатарских календарных праздников можно рассмотреть традиции Навреза и Хыдырлеза, подробно описанные очевидцами в разные исторические периоды. Эти традиции обобщил и проанализировал Р. И. Куртиев. В обрядах и обычаях Навреза (в переводе – “новый день”) сконцентрировался богатый историко-этнографический материал. Наврез знаменовал приход Нового года, начало хозяйственного цикла. Он являлся основным праздником весны и отмечался в период весеннего равноденствия – 21 марта¹⁶¹. Этот день означал для земледельческих крымскотатарских районов начало сева и первоначально был связан с солнечным календарем древнего населения горного Крыма. Однако сам праздник Наврез

159 Бонч-Осмоловский Г. А. Крымские татары. Этнографический очерк // Путеводитель по Крыму. – Симферополь: Крымгосиздат, 1925. – С. 70 – 71.

160 Самойлович А. Н. Среди крымских татар, летом 1916 // ИТУАК. – 1918. – № 54. – С. 73 – 74.

161 Куртиев Р. И. Календарные обряды крымских татар. – Симферополь, 1996. – С. 22.

(в иранской транскрипции – Навруз) проник в Крым вместе с тюркскими предками крымских татар. Празднование Навруза было принято у тюркских народов Среднего Востока и Средней Азии еще до ислама. Постепенно он вошел в число мусульманских праздников, с ним стали связывать исламские легенды и предания. Считалось, что в этот день Аллах создал день и ночь, что была замешена глина, из которой Бог создал Адама, что Пророк Ной вступил на землю. Празднование Навруза у крымских татар сопровождалось исполнением обрядов и ритуалов, основанных на уже известных представлениях. Вечером, накануне праздника, раскладывали костер, в нем сжигали старые вещи. Юноши и мальчики совершали ритуальные прыжки через костер, а затем, надев маски, пели обрядовые песни и религиозные гимны в честь Нового года. В день Навруза после утреннего намаза принято было посещать кладбище и проводить обряд поминовения предков. Затем начинался ритуал прокладывания первой борозды. В этот же день дети в костюмах зеленого цвета с подснежниками (символом пробуждения природы), группами ходили по домам, с песнями, в которых желали счастливого, урожайного года. Широко распространился обычай “Ашлама”: в священные дни весеннего праздника Навруза почтенные старцы уходили в горы и проводили прививку дикорастущих деревьев, сопровождая ее молитвами о пробуждении природы и изречениями из Корана. О длительном существовании такой традиции свидетельствует известное с XVI в. название урочища “Ашлама-Сарайдык” под Бахчисараем¹⁶². Такие праздничные ритуалы связаны с древним обожествлением природы, получившим новым импульс в исламской трактовке ее как божественного творения.

162 Марр Н. Я. К вопросу о топонимике Крыма // ИТОИАЭ. – Симферополь, 1927. – №1 (58). – С. 115 – 118.

Хыдырлез крымские татары традиционно праздновали 5 – 6 мая, в те дни, когда христиане по своему религиозному праздничному календарю отмечали день святого Георгия. Этот праздник знаменовал для всех народов Крыма завершение весенних работ и делил хозяйственный год на два периода. После празднования Хыдырлеза пастухи начинали отгон скота на летние пастбища. Название праздника произошло от имен известных мусульманских святых. Хыдыр (по-арабски “ал-Хидр”), как отмечено в Коране, являлся проповедником, и ему Богом была дарована вечная жизнь¹⁶³. Согласно крымскотатарской легенде он поддерживал у людей веру в Аллаха, оказывал помощь тонущим в море, помогал тушить пожары, ограждал от краж и злых духов¹⁶⁴. О том, что этот культ был распространен уже в XV в., свидетельствуют данные топонимики. Дортелли д’Асколи сообщает о поселении под названием Хедерлез на Керченском полуострове как о давно известном¹⁶⁵. По крымскотатарским преданиям, Пророку Ильяс Аллахом была дарована власть над громом и молниями, он также являлся покровителем скота, оберегал источники воды. В мусульманской мифологии Ильяс и Хыдыр путешествовали по всему свету, помогая людям. При этом Хыдыр начинал обход Земли справа, а Ильяс – слева, встречались же они в дни завершения весенних сезонных работ¹⁶⁶. Накануне праздника хозяйки выпекали ритуальные хлебцы (кьялакьай) и кобете, посвященные Хыдыру. Неотъемлемой частью праздника являлось перекачивание ритуальных хлебцев. Считалось, если хлебец упадет на нижнюю часть, то будет хороший

163 Ислам: энциклопедический словарь. – С. 262.

164 Хедерлез // Маркс Н. Легенды Крыма. – Одесса, 1917. – Вып. III. – С. 26 – 30.

165 Дортелли д’Асколи. Указ. соч. – С. 104.

166 Кондараки В. Х. Ислам и мечети у крымских татар // Полицейский листок Керчь-Еникальского градоначальства. – 1865. – 19 декабря. – С. 4.

урожай. У крымских татар было принято отмечать Хыдырлез на поляне около родника. Очень важным элементом таких праздников являлся их общинный характер. На этом празднике девушки и парни знакомились друг с другом, происходили смотрины невест. После вечернего намаза около мечети разжигали костер, посвященный громовержцу Ильясу. В дни праздника каждая семья старалась посадить дерево или цветы. Завершался праздник народными играми, танцами, состязаниями¹⁶⁷.

В целом крымскотатарские календарные праздники представляли собой набор обрядов и обычаев, направленных на задабривание сил природы для получения богатого урожая и увеличения поголовья скота. В них прослеживаются взаимодополняющие влияния и земледельческой, и кочевой цивилизаций, присутствуют элементы, связанные с различными религиозными представлениями, нивелированными исламом.

Обязательным элементом исламских праздничных обрядов в Крымском ханстве с древнейших времен являлись коллективные ритуальные песнопения. Судя по сохранившимся и зафиксированным образцам музыкального фольклора, крымские татары постоянно использовали такие разновидности ритуальной музыки, как таджвид – речитация Корана; чтение нараспев духовных стихотворений классической поэзии; музыкальные рассказы на религиозные сюжеты, в частности мевлюды (от арабского – “дитя”), традиционно содержавшие биографические повествования о Мухаммеде и его семье и, как правило, исполнявшиеся в рамадане; суфийские песенные зикры; иляхи – религиозные гимны¹⁶⁸, распространенные у многих мусульманских народов, в том числе на Кавказе и в Турции. Каждый народ испол-

167 Кондарак В. Х. Обычаи крымских татар // Одесский вестник. – 1858. – 3 апреля. – С. 5.

168 Олесницкий А. А. Материалы по изучению крымской народной поэзии // Восточный сборник. – СПб, 1913. – Кн. 1. – С. 44 – 53.

нял иляхи на родном языке с использованием некоторых арабских слов-терминов и религиозных оборотов речи, общепринятых в мусульманском мире. Известные в современной национальной традиции крымских татар и зафиксированные в XIX в. образцы подобных гимнов свидетельствуют о традиционной преемственности в исполнении иляхи – тевхидов наставительного, поствостовательного и воспитательного характера. Они напоминали людям об ответственности перед ликом Всевышнего и загробном воздаянии, развивали идеи о предраспределении и свободе человеческой воли. Иляхи были построены в виде обращений: к Аллаху, к Земле, к Человеку, к Миру, к ушедшим из этой жизни и к тем, кому еще предстоит уйти, к родным и близким, которых разделила смерть, к друзьям¹⁶⁹. Их одномерный ритм был связан с перебиранием четок во время исполнения.

Наряду с коллективными иляхи, исполнялись сольные иляхи-вакуфы, которые, судя по сохранившимся образцам, имели место в дополнительных частях молитвенных процессий и нашли применение в календарной и семейно-бытовой обрядности. Содержание иляхи-вакуфов не имело особых отличий от иляхи-тевхидов, а метроритмика стала свободнее, причем мелодические типы могли использоваться для разных текстов¹⁷⁰.

В ходе этнографических экспедиций 1920 – 1930-х гг. были зафиксированы более 1000 образцов народных музыкальных произведений, которые воспринимались как длительно существовавшие, традиционные элементы календарных праздничных обрядов. Особый интерес представляли небольшие музыкально-стихотворные импровизации – чины, иногда принимавшие формы коллективных соревнований между группами молодых лю-

169 Асанов Л. Иляхи // Крым. – Симферополь, 1998. – № 12. – С. 43.

170 Олесницкий А. А. Указ. соч. – С. 44 – 53.

дей¹⁷¹. Чины отличались крайне разнообразной тематикой (от религиозных и мифологических зарисовок до характеристики примет, хозяйственной деятельности и конкретных личностных качеств человека), остроумием и, как правило, в нескольких строках могли образно передать главную мысль исполнителя. Наиболее удачные из них становились пословицами и поговорками, например, “красота гор – в камне, красота человека – в голове”¹⁷². Кроме того, широко распространены были песни исторического характера, в частности, в степном районе Крыма исполнялись тюркские героические сказания “Эдыгей” и “Чора-Батыр”.

Как традиционный обязательный элемент календарных праздников воспринимали крымские татары народные танцы. Например, исполнение “Хайтарма” символизировало ритуальное благодарение Аллаха за его милости. Существовало более 10 видов его исполнения. По мнению современных этнографов, с давних пор широкой известностью пользовался национальный круговой танец “Хоран”, исполнявшийся в дни всех мусульманских праздников и олицетворявший идею единства народа. Глубокий смысл вкладывали в танец “Высокий минарет”, на протяжении которого происходило символическое сооружение минарета, представлявшего весь мир. Приход весны отмечали специальным Танцем “четырёх девушек”, излучавшим радость и счастье¹⁷³. Символическое содержание религиозных песнопений и танцев крымских татар, их применение в различных праздничных ритуалах подчеркивают значимость ислама в развитии национальных форм музыкальной культуры.

Представления о рождении и смерти человека у каж-

171 Изидинова С. Р. О национальной музыке крымских татар. – Севастополь, 1995. – С. 32.

172 Боданинский У. А. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму. – Симферополь, 1930. – С. 15.

173 Куртiev Р. И. Указ. соч. – С. 15 – 17.

дого народа составляли сокровенную сторону его духовной жизни и выражались в широком спектре семейно-бытовой обрядности. Особое место в народной традиции занимал обряд наречения ребенка именем, так как каждое имя представляли как символ, несущий в себе божественное предначертание судьбы и характера. Соответствие всех предопределений с данным человеку именем рассматривалось как удачное стечение обстоятельств (“енгиль адлар”), а в случае несоответствия – человека ожидали страдания, болезни и даже смерть. Как правило, ребенка называли двумя именами: кораническим и родовым¹⁷⁴. Обряд наречения, получивший название “Эзан чагырмак”, доверяли людям, знающим тонкости такого ритуала, неразрывно связанного как с исламским вероучением, так и с тюркскими общинными традициями.

В семейной обрядности крымских татар важное место занимал принятый в исламе обряд обрезания (суннет), который совершали в строгом соответствии с предписаниями шариата. По сформировавшейся у крымских татар традиции, суннет проводили по достижении мальчиком возраста 4 – 6 лет, в доме его родителей. Обряду предшествовал специальный молебен уважаемых членов мусульманской общины во главе с муллой¹⁷⁵.

Ислам активно влиял на общиe и субэтнические брачные обычаи крымских татар, но окончательно нивелировать региональные особенности свадебной обрядности он не мог. При рассмотрении брачных запретов Г. А. Бонч-Осмоловский обратил внимание на разницу между правилами шариата и общим для крымских татар обычаем: согласно шариату брак разрешался при

174 Обычаи, посвященные рождению детей у крымских татар // Мудрость веков: Книга для чтения по крымскотатарской этнопедагогике. Ч. I / Сост. М. А. Хайрулдинов. – Симферополь: Экокси-Гидравлика, 1996. – С. 88.

175 Там же. – С. 90.

второй степени родства, между тем, по обычаю тюркских народностей брак был невозможен при наличии любого кровного родства. В Крыму эти запрещения распространялись и на молочное родство. При побратимстве и посестринстве, носящих характер личного родства, брак не допускался только между персонально породнившимися лицами. Запрещение это не распространялось на их родственников¹⁷⁶. Приблизительно то же правило действовало и при усыновлении: приемному сыну или дочери разрешалось вступать в брак со всеми новыми родственниками, за исключением детей приемных родителей. Таким образом, среди крымских татар мы находим строгую родственную экзогамию, совершенно не носившую следов территориальных запретов.

Анализ брачных записей в кадиэскерских книгах показывает полную зависимость брачующихся, в особенности невесты, от воли родителей. Обычай сватовства, предшествующий свадьбе, совершался в раннем возрасте: для женщин, как правило, от 8 до 12 лет. Свадьбы совершались через значительный промежуток времени, что объяснялось особым экономическим, характерным для всех тюрков, основанием брака и сравнительно поздним возрастом женитьбы у мужчин.

Свадебные расходы состояли из нескольких довольно внушительных сумм. Основной суммой являлся выкуп за невесту, как возмещение расходов, которые понесли родители при ее воспитании. У крымских татар существовал обычай калыма, который рассматривался как вознаграждение за приданое родителям невесты. В большинстве случаев калым был эквивалентен приданому и обоюдно оговаривался в брачном договоре. Срок выплаты калыма точно не обозначался: обычно он производился за несколько месяцев до свадьбы. Однако если

¹⁷⁶ Бонч-Осмоловский Г. А. Брачные обряды татар горного Крыма // Известия Государственного Русского Географического общества. - М. - Л., 1926. - Т. 58. - Вып. I. - С. 42.

жених сам приобретал приданное для невесты, то калым передавали перед самой свадьбой. Калым состоял из двух частей: нахт (приданое для невесты) и ники или магр (сумма на случай развода или смерти жены, которая оставалась на руках мужа и выплачивалась при необходимости или затрачивалась на похороны). О подобном разделении калыма есть упоминание в выписках кадиэскерского сакка 1608 – 1613 гг.¹⁷⁷.

Некоторые элементы свадебной обрядности крымских татар локализовались в небольших субэтнических группах и часто включали в себя реликты древних культур. Каждый день свадебного обряда сопровождался обычаями, характерными для данного микрорегиона. Многие из них сохраняли древние домусульманские традиции, адаптированные исламом.

Например, обсыпание невесты зерном в знак пожелания ей плодovitости было обычно присущее земледельческим народностям и вписывалось в общий облик крымскотатарской свадьбы. Турецкое влияние проявлялось в обряде окрашивания хной. В целом крымскотатарская свадьба более всего напоминала тюркскую свадьбу, сохраняя при этом свою обрядовую самостоятельность.

Объективными причинами длительного существования такого рода реликтов были особенности исторического развития отдельных субстратов этноса. Так, обычай похищения невест, который бытовал у многих кочевых народов, в том числе и у степных крымских татар, постепенно трансформировался в систему выкупа. При этом традиция перевозки приданого невесты имела исламскую символику. Когда невесту везли в дом жениха, рядом с ней сажали близкого к ней человека, который держал в руках Коран. Прежде чем невеста входила во двор, сторуна жениха должна была выкупить Коран¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Лашков Ф. Ф. Сборник документов... - С. 72.

¹⁷⁸ Кондараки В. Х. Свадебные обряды у татар // Полицейский листок Керчь-Еникальского градоначальства. - 1865. - 17 октября. - С. 4.

В свадебной обрядности горных татар сочетались элементы первобытной магии и исламской практики: когда невесту увозили в дом жениха, ей завязывали пояс белого цвета, что символизировало охрану от возможного сглаза, а в руки давали Коран. Интерес представляет символика обязательных свадебных подарков у прибрежных и горных татар, которые включали лампаду или свечи, кобете, веник. Расшифровывают значение этих символов по-разному. Лампада или свечи – пожелание света и благополучия; их можно рассматривать как пережиток древнего культа огня или семейного очага; кобете – символ урожайности и многодетности; веник – это чистота, опрятность и указание на то, что жена стала хозяйкой дома.

В целом свадьба выходила за рамки семейно-бытовых обрядов, так как в ней участвовало большое количество людей, не являющихся членами семьи, и была важным общинным обрядом.

Основу крымскотатарских представлений данного периода, связанных со смертью, погребением и поминовением умерших, составляла принятая в исламе вера в загробное существование души. Но и здесь прослеживаются элементы различных домусульманских верований. Например, по этнографическим наблюдениям, в степном и предгорном районах Крыма до конца XIX в. сохранялась традиция в доме покойного укладывать на место, где лежало тело умершего, небольшой камень¹⁷⁹. Считалось, что таким образом можно предотвратить другую смерть в этом доме. Видимо, такие представления уходят корнями в древние тюркские верования, в которых большое значение придавалось культу камней-оберегов. Традиционными для всех групп крымских татар являлись представления о том, что в загробном мире умершему могли потребоваться предметы, необходимые человеку при жизни. Подобные представления прояв-

179 Кондраки В.Х. Ислам и мечети у крымских татар. – С. 4.

лялись в обычае укладывать в погребения небольшие предметы быта. Даже в конце XVIII в. П. Сумароков¹⁸⁰, ставший свидетелем погребального обряда у крымских татар в районе Бахчисарая, писал, что, следуя древней традиции, они “хоронят своих покойников в сидячем положении, причем тело закутывают в белые платки, на ноги одевают чулки и туфли, на голову – ермолку с белой кистью. Возле тела в могилу кладут хлеб, воду, трубку, табак и огниво для того, чтобы покойник не терпел нужды до появления ангелов испытания”. В поминальных обрядах широкое распространение получили иляхи-вакфы, если же исполнялись иляхи-тевхиды, то, по сохранившимся поверьям, число исполнителей должно было быть нечетным, что могло быть связано с сакрализацией дней поминальных трапез.

Крымскотатарские традиции поминальных трапез носили синкретический характер. Они определялись не только канонами ислама, но и верованиями, корни которых уходили в древнейшие пласты этнической истории его субстратов. По этнографическим наблюдениям у степных татар поминовения умерших устраивали, как правило, на 3-й, 7-й, 37-й, 41-й, 52-й день и через год¹⁸¹. Такие сроки поминок, очевидно, базировались на мировоззрении и календарной традиции кипчаков, у которых существовал обычай кормления усопших. В горном регионе существовали другие сроки поминовения покинувших этот мир: в 3-й, 9-й дни, через 3 месяца и 3 года. В этом варианте сроков прослеживаются элементы христианских традиций, что было характерно для данного региона.

В широком спектре семейно-бытовых обрядов крымских татар (в связи с рождением ребенка, обрезанием, свадьбой, в память об умерших и других случаях) постепенно утвердился обычай проводить совместно с родствен-

180 Сумароков П. Путешествие по всему Крыму и Бесарабии, совершенное в 1779 г. Павлом Сумароковым. – М., 1800. – С. 26.

181 Кондраки В. Х. Обычаи крымских татар. – С. 4 – 6.

никами и соседями дуа – молитву и чтение Корана. При этом некоторые обычаи не укладывались в рамки ортодоксального ислама. Так, у крымских татар в разных регионах сложился обычай, который назывался “покупка Корана” – къатим. У того, кто читал Коран, покупали его устное чтение, а не саму книгу, оплату осуществляли чаще всего продуктами, сладостями, реже – деньгами¹⁸².

Очевидно, в этот период вместе с развитием исламской семейно-бытовой обрядности расширялся репертуар национальных ритуальных мелодекламаций, например, иляхов. Упоминания о существовании у крымских татар традиции исполнять во время свадебных и погребальных обрядов специальные духовные песнопения сохранились в описаниях Жана де Люка¹⁸³ и Эвлии Челеби. Собиратели крымскотатарского музыкального фольклора О. А. Акчокраклы, А. А. Рефатов, Г. А. Олесницкий записали множество образцов народных песен, в частности обрядных, которые по представлениям крымских татар имели длительную традицию исполнения и носили сакральный характер. Более устойчиво сохранялись иляхи, сопровождавшие погребальные обряды. Например, исполняемые при омовении покойника, они назывались “Су селя” (водная милость) и немного варьировались в зависимости от районов Крыма¹⁸⁴. Подобные иляхи являлись своеобразным оплакиванием ушедшего из жизни, однако, учитывая мусульманский запрет на пение и плач над усопшим, они исполнялись в манере обращений от лица умершего, в них содержались просьбы к Всевышнему проявить милосердие, отпустить грехи, оградить от испытаний и высказывания искренней благодарности всем, кто пришел проводить в последний путь.

182 Кондараки В. Х. Обычаи крымских татар. – С. 4 – 6.

183 Жан де Люк. Описание перекопских и ногайских татар... // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1879. – Т. 11. – С. 478

184 Олесницкий А. А. Указ. соч. – С. 44 – 53.

Помимо “Су селя”, как обязательного элемента погребального обряда, у крымских татар, особенно на Южном побережье, было распространено исполнение песен-причитаний до омовения. Так как по канонам ислама нельзя было причитать над неомытым телом покойника, то в быту крымских татар этот обряд обрел несколько иную форму: исполнение иляхи происходило в соседней комнате. Впоследствии в ряде районов они стали исполняться непосредственно перед усопшими¹⁸⁵.

Сравнительный анализ этнографических материалов и письменных источников свидетельствует, что в отдельных субэтнических группах крымских татар существовали различные типы семейно-бытовых традиций, которые постепенно нивелировались исламом, в тоже время, вплоть до конца XVIII в., сохраняя своеобразие.

Культ святых и их могил не являлся частью официальной догматики в исламе, включавшей семь основных элементов: веру в единого бога, веру в ангелов, веру в священные писания, признававшую божественность иудаистских и христианских текстов и рассматривавшую Коран в качестве последнего откровения, веру в пророков и посланничество Мухаммеда, веру в загробную жизнь, веру в божественную предопределенность судьбы, веру в воскресение после смерти¹⁸⁶, однако он очень ярко был представлен в “народной” версии культовой практики и веры.

В Крыму на протяжении столетий существовало значительное число святых для мусульман мест, которые можно подразделить на следующие группы:

185 Кондараки В. Х. Обычаи крымских татар. – С. 5.

186 Ахмад б. Ханбал Акида (“Символ веры”) // Пер. и коммент. Д. В. Ермаков // Хрестоматия по исламу. – СПб: СПб фил. Ин. Востоковед. РАН, 1996. – С. 136 – 138.

- захоронения выдающихся религиозных деятелей (суфиев и представителей духовенства);

- усыпальницы светских лиц – представителей местной аристократии, правителей, членов их семей, погребения которых почитались главным образом благодаря тому, что они располагались рядом с могилами святых;

- святилища, связанные с именами святых, которые похоронены в других местах – так называемые “имитационные “святые места””;

- святилища, связанные с исламизированными в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культуре природы.

Некоторые азизы были известны как общекрымские святыни, другие имели более локальное значение. Наиболее почитаемыми являлись священные места Эски Юрта. Особый статус этих святынь, очевидно, был вызван тем, что их происхождение связывали с утверждением ислама в Крыму и развитием собственной государственности, которую возводили к Чингизидам. Эти азизы сохраняли свое значение и в дальнейшем. Они описаны в “Книге путешествий” Эвлии Челеби. Так, особое внимание, по сообщениям путешественника, и знать, и простолюдины уделяли зиярету хана Берке, которого почитали как ревнителя веры и распространителя ислама в Крыму¹⁸⁷. К общекрымским святыням относился и расположенный в селении Эски Юрт азиз Мелека аль-Аштера, который по преданию служил воином у Пророка Мухаммеда и первым стал проповедовать ислам в Крыму. Согласно крымскотатарской легенде Малеку-Аштеру принадлежала написанная Мухаммедом против всякого рода болезней молитва, которую он продавал нуждающимся в здоровье. Даже в конце XVIII в. эта молитва находилась в ведении местного шейха, продол-

187 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 123.

жавшего торговать ею под названием “Золотая молитва”. По мнению Алексея Гайворонского, Мелек-Аштер – полководец халифа Али, реальный исторический деятель VII в. – почитался в Крыму как святой и одновременно как герой народной мифологии. В отличие от прочих азизов Крыма, азиз Мелек-Аштера был не захоронением, а местом поминовения полководца, чья истинная могила находится в египетском городе Аль-Ариша. При азизе Мелек-Аштера была сооружена мечеть, служившая одновременно и как текие для общины суфиев¹⁸⁸. На кладбище Азиза до наших дней сохранились четыре мавзолея. Один из них – это фамильная усыпальница трех правителей Крыма – отца, сына и внука: Мехмеда II Герая (умер в 1584 г.), Саадета II Герая (1587 г.) и Мехмеда III Герая (1629 г.)¹⁸⁹.

Некоторые азизы создавались на местах, издревле почитаемых в Крыму. Например, Кырк-азиз, находившийся недалеко от деревни Каясты (севернее поселка Зуя), возник на месте, где (по преданию) были погребены сорок мусульманских мучеников, павших в войне с неверными¹⁹⁰. Крымские христиане также почитали эту святыню и ссылались на легенду о сорока юношах, погибших за веру. Недалеко от Инкерманского христианского монастыря с широко известным храмом святого Климента, на плато у стен Каламиты, был создан азиз суфийского проповедника Якуба-эфенди¹⁹¹.

Газы-Мансур-Азиз находится с правой стороны от дороги, поднимающейся к воротам Чуфут-Кале. По крымскотатарскому преданию, могила Газы-Мансура была открыта шейхом Халилем и шейхом Рамаданом, прибывшими в Крым из Бухары. Эвлия Челеби сообщает, что

188 Гайворонский О. Мысли об Эски-Юрте // Qasevet. – 2005. – № 31.

189 Там же.

190 Кондараки В. Х. Ислам и мечети у крымских татар. – С. 4.

191 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 62.

шейх Рамадан, проживая в далеком Мавераннахре, несколько раз видел во сне ущелье около Чуфут-Кале и по внушению святого отыскал место его упокоения. Шейхи построили рядом текие и после смерти были погребены здесь же своими последователями¹⁹². Известно, что многие ханы, в том числе и последний – Шагин Герай, выделяли средства для поддержания этого азиза в порядке.

Многие святые места возникали рядом с почитаемыми источниками воды. Например, рядом с азизом Эскендера-Дедена у бывшего селения Керлы (Бахчисарайский район) находился источник, вода которого считалась целебной. Источник возле Савлых-Су-Азиза (на территории православного Космодамиановского монастыря), по преданию, исцелял прибегавших к его помощи от различных болезней. Мойнак-Азиз находился на берегу Мойнакского озера в Евпатории, согласно легенде помогал избавиться от кожных заболеваний. Еще один крымский азиз – Кемаль-Бабай – был расположен на Карадаге. Среди крымских татар известна легенда об этом святом человеке – мудром и честном старике, всю жизнь искавшем правду и открывавшем её людям. До Октябрьской революции его могила представляла собой большую каменную плиту, обложенную по бокам камнями и обнесенную металлической оградой. После революции она была, к сожалению, разрушена и осквернена, сейчас трудно определить место захоронения. Этот азиз был почитаем не только татарами, но и греками, армянами, болгарями.

Посещение азизов совершалось либо в определенный месяц или в день рождения святого, либо без ограничения круглый год. Проведывание могил особо известных святых приравнивалось к малому хаджу. Нередко к почитаемой могиле совершали паломничество и христиане, и иудеи. Культ мусульманских святых и их могил

192 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 85.

обладает особым комплексом ритуально-обрядовых действий. Ритуал паломничества к ним за долгое время существования приобрел более или менее унифицированный облик. Паломники обращают к святым свои мольбы о ниспослании здоровья, потомства, благополучия в доме, хорошего урожая и т. д. Посещение местного азиза обычно входит в погребальный обряд. Перед этим событием необходимо духовно и телесно очиститься, избавиться от “дурных” мыслей, помолиться, совершить традиционное омовение. Многие “святые” места часто выполняли функции полевых мечетей, и поэтому их посещение прочно вошло в праздничную обрядность. Эти места навещаются жителями близлежащих населенных пунктов по традиции, поэтому паломничество к ним можно рассматривать как стереотип традиционного общинного поведения.

1.2.2. Ислам в системе мировосприятия крымских татар

Мусульманская традиция создавала целостную систему мировосприятия у крымских татар, не изживая полностью древние образы и представления различных этнических групп формирующейся народности, а придавая им исламскую трактовку, включая их в собственную структуру. Поэтому анализ доисламских воззрений в духовной культуре крымских татар позволяет проследить процесс адаптации ислама к местным конкретно-историческим условиям. Отголоски общего для всех тюркских кочевников почитания Духа неба – Тенгри – нашли отражение в исламской традиции крымских татар, в частности в самом обращении к Богу – “Алла Баба Тенгри”¹⁹³. “Баба” – буквально означает “отец”. Тенгри являлся верховным божеством у тюркских народов. Будучи владыкой и повелителем богов, он руководил ходом всей жизни, давал сча-

193 Кондараки В. Х. Обычаи крымских татар. – С. 4 – 6.

стве, посылал беды, обеспечивал богатые урожаи и хороший приплод скота, от него шли все невзгоды и наказания. У крымских татар, особенно в степном и предгорном районах, до конца XVIII в. сохранялись мольбы и проклятия, связанные с этим культом: “Пусть Тенгри даст нам счастья”, “Да поразит вас Тенгри”.

В тюркской мифологии во власти Тенгри была огненная стихия грозовых молний. В обычаях степных и предгорных крымских татар присутствовали отголоски былого почитания этих природных явлений и связанных с ними магических обрядов. Например, длительное время сохранялась традиция в дни праздников перепрыгивать через костер, то есть совершать ритуал очищения от власти злых духов с помощью огненной стихии. В исламской трактовке этой стихией – по предопределению Аллаха – руководил Ильяс, он же помогал человеку защититься от темных сил, поэтому ему стали посвящать ритуальные костры¹⁹⁴.

Трансформируя прежние культы, исламское верование включало их в свою систему символов. В частности, такое природное явление, как небесная радуга, у древних тюрков вызывало ассоциацию с “Мечом Тенгри”. Согласно легенде, с помощью этого божественного меча легендарный Атилла, вождь гуннов, покорил мир. С утверждением ислама символическое понятие “Меч Тенгри” стало восприниматься как “Пояс Аллаха” или “Мост Аллаха”¹⁹⁵. В горном и прибрежном районах у крымских татар на протяжении всего периода истории Крымского ханства сохранялись некоторые представления, связанные с древними христианскими традициями этого региона. Например, даже в XVIII в., по описанию протоиерея Чепурина, приведенном в монографии

194 Куртиев Р. И. Указ. соч. – С. 54.

195 Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 5 – 7.

В. Д. Смирнова, крымские татары этих районов в случае неурожая или засухи стремились окропить поля святой водой, за которой обращались в христианские монастыри¹⁹⁶.

Судя по сходным мотивам многочисленных легенд крымских татар, созданных в разных регионах полуострова, их анимистические представления о природе были близки и рано получили исламскую трактовку. Одушевленные прежде деревья и цветы стали восприниматься, согласно исламскому вероучению, как атрибуты святых праведников, получавших силу от Бога и выполнявших его регламентации. Как правило, они принимали на себя те же функции, что и низшие божества природного цикла, обладая добрым предназначением или свойством навлекать всевозможные беды. Подснежник и сирень, по преданию, являлись предвестниками радости и благополучия, при этом люди воздерживались сажать их во дворах домов, так как боялись навлечь на себя божественный гнев, осквернив растения, например, выбросив рядом мусор, вылив грязную воду и т. д. Наиболее почитаемыми деревьями у крымских татар были карагач и ореховое дерево. О каждом из них существовали свои особые представления, но обязательным элементом являлась вера в их священное происхождение¹⁹⁷.

Представления основных групп крымцев о водной стихии отличались синкретизмом, в мусульманскую традицию вплетались элементы древнего тюркского культа “хозяина воды”. По этнографическим наблюдениям, даже в XIX в. во многих районах у крымских татар сохранялось старинное поверье, что “хозяина воды” нежелательно беспокоить в вечернее время или ночью. Если человек был вынужден брать воду в эти часы, то необходимо было принести извинения, испра-

196 Смирнов В. Д. Указ. соч. – С. 7.

197 Боданинский А. А., Мартино Э. Л., Мурасов О. Пословицы, поговорки и приметы крымских татар. – Симферополь, 1917. – С. 50 – 55.

шивая разрешение у “хозяина воды”, в противном случае он мог разгневаться. В подобных случаях произносили специальное изречение: “Здоровье и благополучие Аллаха Вам, божье благословение и здоровье нам. К нам гости пришли, за водой пришел я к Вам”¹⁹⁸. Почтительное отношение к водной стихии, характерное для всех древних народов Крыма, получило дальнейшее развитие в исламской трактовке воды как “очистительного” отрезка пути в загробном мире. Об этом можно судить по сохранявшейся у крымских татар вплоть до начала XX в. рекомендации не оплакивать своих умерших родственников слишком длительное время. Считалось, если долго оплакивать покойного, то его душа не сможет преодолеть водной преграды в царстве мертвых¹⁹⁹. О поклонении водной стихии как творению и дару Аллаха свидетельствовало бережное отношение к родниковой воде, боязнь осквернить ее, а также удивительная поэтичность многообразных посвященных надписей XV – XVIII вв. у построенных источников и фонтанов²⁰⁰.

Кроме почитания воды, в быту крымских татар, связанных с регионами древней земледельческой культуры, сохранялись реликты культа земли, которые выражались в отношении к хлебу. Здесь также присутствовали элементы ритуального извинения. Если хлеб уронили, то надо было его поднять и три раза поцеловать, поднося ко лбу, тем самым три раза испрашивая у него прощения. По свидетельству очевидцев, старики скрупулезно следили, чтобы хлеб правильно ставили. Хлеб занимал почетное место и ассоциировался со старшим в роду.

С такой трактовкой перекликалась общетюркская родовая традиция почитания старших, сохранявшаяся

198 Самойлович А. Н. Указ. соч. – С. 73 – 74.

199 Кондараки В. Х. Обычаи крымских татар. – С. 4 – 6.

200 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 106.

на протяжении всей истории Крымского ханства. По описаниям этнографов, в крымскотатарских семьях, особенно в степном и предгорном районах, исконно принято было, чтобы каждое утро дети, прежде чем сесть за стол, приветствовали старших в семье: “Пусть Ваше утро будет славным, благополучным”. При этом самым старшим в семье (дедушке и бабушке) целовали руки, затем подносили их к своему лбу. Этот ритуал вошел в повседневное приветствие при встрече со старшими²⁰¹.

Долгое время повсеместно у крымских татар сохранялись реликты почитания змеи как атрибута Великой Богини – Матери, культ которой был распространен у многих крымских народов. В крымскотатарских легендах и сказках змея служила олицетворением хозяйки дома (“Эв йыланы”), которая оберегает семью, дом и территорию государства (“Юрт йыланы”)²⁰².

Культ животных, бытовавший в древности, и связанные с ним поверья оставили крымским татарам в наследство традиционные представления о домашних животных. Например, элементы культа коня (особенно в степной части Крыма) долгое время присутствовали в виде символических конских фигурок – оберегов, часто встречающихся при раскопках, а также в сложившейся традиции употребления конины в пищу, что зафиксировано в большинстве этнографических описаний²⁰³. В религиозной исламской практике шафиитского толка, разрешавшей использовать мясо коня в пищу, также присутствовали отголоски почитания коня, что сделало это направление ислама наиболее привлекательным для степных крымских татар и ногаев. От былого почитания коровы и козы даже в XIX в. здесь сохраня-

201 Озенбашлы Э. Крымцы. Сборник работ по истории, этнографии, языку крымских татар. – Симферополь, 1997. – С. 42.

202 Сказки и легенды татар Крыма / Подготовка текста к печати и вступительная статья С. Д. Коцюбинского. – Симферополь: Госиздат Крым. АССР, 1936. – С. 52 – 56.

203 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 99.

лось поверье, запрещавшее передавать молоко с наступлением сумерек. Считалось, что в противном случае коровы перестанут давать молоко. В случае необходимости обращались с молитвой к Ильясу и бросали в молоко древесный уголек или зажженную спичку.

Судя по материалам фольклора, в число священных животных у всех крымских татар входили бык, олень, лось, заяц. Заяца представляли как жертвенное животное леса. Бык считался посланным самим Богом, его представляли мистическим существом, наделяя человеческими чертами характера. Особо почиталась ласточка, которую нарекли “пророком птиц”. Запрещалось убивать прицу, разорять ее гнездо, где бы она его ни строила²⁰⁴. Общий характер носили также элементы астральных представлений в системе мировосприятия крымских татар. Старики, наблюдая за звездами и планетами (в особенности за луной, ее расположением и формой), гадали, каким будет очередной месяц: дождливым или засушливым, благополучным или неблагоприятным. О широко распространенной традиции гаданий у крымских татар сообщали многие путешественники, в разное время посетившие Крымское ханство²⁰⁵.

Длительный период (вплоть до конца XIX в.) в разных районах Крыма у крымскотатарских женщин сохранялся обычай во время новолуния произносить молитву, в которой присутствовали не только традиционные изречения из Корана, но и элементы языческого поклонения луне. Совершая такую ритуальную молитву, женщины просили даровать семье благополучие, достаток, здоровье, счастье. Почитание луны, символическим знаком которой был молодой месяц, являлось сходным элементом разных систем астральных культов, имевших место в Крыму. После 1475 г. здесь рас-

204 Боданинский А. А. Мартино Э. Л. Мурасов О. Указ. соч. – С. 26 – 27.

205 Жан де Люк. Указ. соч. – С. 483 – 484.

пространился османский вариант исламской трактовки символики полумесяца, которая вслед за египетским образом рога изобилия, воспринимала его как олицетворение власти и процветания²⁰⁶.

По описаниям Жана де Люка, в быту степных и предгорных крымских татар долго сохранялись такие суеверия, как запрет ступать ногой на порог, подпирать щеку и подбородок руками. Вероятно, это свидетельствует о наличии у них религиозных представлений, связанных с культом предков у кипчакских племен. Г. Рубрук писал, что кипчаки считали дурным предзнаменованием, если кто-нибудь перед ними сидел, низко наклонив голову особенно, опираясь на руки щекой или подбородком²⁰⁷.

В крымскотатарских легендах, сказках, песнях, поговорах, загадках находили отражение взгляды и представления народа, получали народную трактовку исторические события и их участники. Фрагменты истории, сглаженные и трансформированные, насыщенные исламской символикой, на протяжении веков продолжали звучать в устах народа²⁰⁸.

Очевидно, к раннему периоду относится возникновение крымских сказок с мусульманскими мифологическими сюжетами, фабула которых была построена по принципам арабской сказочной техники. Известен ряд текстов с сюжетами, посвященными кардинальным кораническим идеям – мотивам рока, предопределения, божественного воздаяния, которые делали их носителями важных мусульманских принципов. К примеру, данной тематике посвящены были сказки: “Три благочес-

206 Бартольд В. В. Бахчисарай: Сочинения в 9 т. – М.: Наука, 1965. – Т. 5. – С. 365 – 367.

207 Джованни да Плано Карпини. История монголов. – Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. – М., 1957. – С. 120.

208 Самойлович А. Н. К истории крымско-татарского языка // Вестник научного общества татароведения. – 1927. – № 7. – С. 27 – 33.

тивца”, “Три сына хана и мудрый ашуг”, “Сказка о трех талисманах”, “Сказка о Чамаширджи”, “Шайтан и кизил” и др.²⁰⁹. В таком типе сказок присутствовали как исполнители Божественной воли – ангелы, пророки, святые подвижники, так и представители дьявольских сил – Шайтан, Аджага, Иблис, дивы и т. д., однако демонология не превалировала в тематике крымскотатарских сказок. Большое внимание в сказках уделялось аллегорическим персонажам животных – пчелам, муравьям, коршунам, лисам, собакам, рыбам и т. д., наделенных человеческими чертами характера. Сочным юмором декамероновской Италии пронизан был цикл сказок о “Хаджи Тильке и правоверных пилигримах”, их главный персонаж напоминал Рейнеке – лиса романских фавлю, который приобрел местные черты, сделав сказку памфлетом на специфический мусульманский институт хаджи, имевший широкое распространение в Крыму²¹⁰.

В подобных сказках прослеживается еще одна черта, близкая фольклору всех народов, – использование символики сакральных чисел. В крымскотатарских сказках чаще всего обращались к мусульманской мифологической символике чисел 3, 7 и 40 (троекратность вопросов, 7 дней и 7 ночей, 40 детей, сорокадневный пир и т. д.), по которой число 3 квалифицировалось как образ абсолютного совершенства и динамической целостности божественного макрокосма, число 4 олицетворяло статическую целостность, идеально устойчивую структуру, а магическое число 7, возникшее из суммы этих двух числовых параметров, символизировало идею вселенной, основную константу в описании мирового древа²¹¹.

209 Сказки и легенды татар Крыма. Указ. соч. – С. 18 – 25; Марк Н. Легенды Крыма. – М., 1913. – Вып. I. – С. 7 – 9.

210 Сказки и легенды татар Крыма. Указ. соч. – С. 13 – 12.

211 Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – М: Российская энциклопедия, Минск: Дилер, Смоленск: Русич, 1994. – Т.2. – С. 630 – 631.

Сатирические мотивы в сказках, легендах и поговорках отражали реалии социально-экономического и политического развития Крымского ханства. Отрицательными персонажами почти всегда выступали двуличный кадий, жадный бей или глупый мулла, а главными героями были мужественные, великодушные, благородные представители народа: пастухи, виноградари, кузнецы, воины и т. д. Такие сказания носили реалистичный характер, в них фантастика была почти сведена на нет, отсутствовала демонология, сказитель передавал сюжет, взятый из анекдотов местной среды и обобщенный до сатиры. В качестве примеров можно привести сказку о Кульбасты-батраке и Косе-богаче, напоминающую крымский вариант рассказов о Ходже Насреддине, сказку о Джигерджи-деде, построенную на морали о вреде скупости, сказку о нерадивом кадии и т. д.²¹². Весь материал сказок целиком взят из крымской действительности. Судя по описаниям, события развивались в селениях горной и степной полосы. Те же принципы фиксировались в поговорках и пословицах крымских татар, например: “Другим читает заупокойную молитву, а сам глотает виноградные гроздья”, “Колымага портит дорогу, незначительный мулла – веру”, “Принимай сказанное муллой, но не следуй его поступкам” и др.²¹³.

В фольклоре крымских татар переплетались реальные события и мифологические образы, получая исламскую трактовку. Как правило, легенды локализовались в определенной местности Крыма и были тесно связаны с топонимикой. В хронике Роммала Хаджи и “Книге путешествия...” Эвлии Челеби приводятся легенды, посвященные происхождению ханской династии и неко-

212 Сказки и легенды татар Крыма. Указ. соч. – С. 38 – 43.

213 Пословицы, поговорки и приметы крымских татар / Под ред. А. Н. Самойловича и П. А. Фалева. – Симферополь: Типография Таврического Губерн. Земства, 1914. – С. 8 – 11.

торых знатных крымскотатарских родов. Их характерной особенностью является возведение династических линий к сейидам или святым мусульманским праведникам²¹⁴.

Особый интерес представляют крымскотатарские легенды, связанные с жизнеописанием местных святых, в частности, отузские повествования о Кемаль-Бабае, который олицетворял исламские представления о подвижничестве и лучших человеческих качествах – “не искал почета, не искал золота, искал правду <...>”²¹⁵ и наделялся чудотворными способностями. К его могиле под Карадагом из всех районов Крыма приходили с надеждой исцелиться больные и немощные. У “не знавшего лжи” хаджи Курд-Таде женщины и девушки просили помощи, чтобы вернуть прежнюю любовь²¹⁶.

Ряд легенд воспевал торговое благополучие, земледельческое счастье или золотые руки народного умельца, например, в легенде о Султан-Сале²¹⁷. Интересны мифологические образы и представления, которыми были насыщены легенды крымских татар. В отузской легенде Чершамбе сохранились исламизированные элементы культа животных. В частности, гибель лошади или другого животного в то время, когда кто-либо в доме болел, считалась благоприятным знамением: Аллаха, принимая душу животного, щадил человеческую жизнь. При этом та же легенда подчеркивает незыблемость и святость мусульманской веры, неизбежность наказания за насмешку над ее неотъемлемыми обрядами²¹⁸.

Именно ислам определял нравственные нормы и правила поведения крымскотатарского народа. Главной

214 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 231 – 238.

215 Маркс Н. Легенды Крыма. – С. 15.

216 Там же. – С. 12 – 14.

217 Там же. – С. 11 – 15.

218 Там же. – С. 22 – 26.

ценностью считались принадлежность к исламу и строгое соблюдение обязанностей перед Богом. Это подтверждается уже самой формулой именованья крымских ханов в тарханных грамотах и ярлыках как ревнителей веры. Подобной формулой пользовались все крымские ханы, начиная с XV в.²¹⁹. Все придворные хронисты, излагая историю правления того или иного крымского хана, повествовали о его поступках, направленных на прославление ислама и его служителей. Например, Мухаммед Риза, сообщая о царствовании Менгли Герая, к числу главных его заслуг относил создание крупнейшего мусульманского учебного и научного центра в Крыму – Зинджирли медресе²²⁰. В записках путешественников сохранилось много свидетельств о глубоком проникновении мусульманской этики в сознание и менталитет широких слоев населения Крымского ханства. Так, Мартин Броневский, характеризуя нравы крымских татар, обратил особое внимание на то, что в их среде не было уголовных преступлений, так как, согласно мусульманскому вероучению, “совесть – часть веры”, и любое нарушение рассматривалось как отступление от ислама²²¹.

Среди народных традиций, зафиксированных в пословицах и поговорках крымских татар, присутствовали такие заповеди, как “люби Бога”, “бойся Бога”, “все в руках Божьих”, “вера – это благо” и др. То есть, исходя из исламской морально-этической системы, крымские татары считали, что главным достоинством человека является вера в Аллаха и покорность ему, что уклониться от “праведного пути” верующий человек мог лишь по ошибке, иногда по Божьей воле. Крымскота-

219 Тарханные ярлыки Крымских ханов // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1872. – Т. 8: Прибавление к сборнику материалов. – С. 1 – 10.

220 Казем-Бек М. А. Указ. соч. – С. 353 – 355.

221 Броневский М. Указ. соч. – С. 356.

тарские хронисты разделяли человеческие качества в зависимости от их соответствия целям служения Богу на добродетели и пороки²²². Например, по сведениям А. Н. Самойловича²²³, широкое распространение получили такие пословицы: “Кто Бога не боится, тот и людей не стыдится”; “Кто печется о своих отце и матери, о том Бог печется”; “Правдивому Бог помогает”; “Один ест, другой смотрит – и наступает Страшный суд”; “Величие души и справедливость – признаки высокого происхождения”; “Богатство и счастье делают человека великодушным”; “Ученые – предводители человечества” и др.

Таким образом, на протяжении всего периода существования Крымского ханства ислам являлся для крымскотатарского народа не только религиозной системой, он пронизывал всю духовную жизнь этноса, регламентировал все сферы повседневной жизни. Анализ традиционных представлений крымских татар показал доминирующую роль ислама в формировании жизненного уклада народа, а также синкретический характер национальной традиции. В ритуалах, этических нормах и моделях поведения крымских татар прослеживается слияние христианских (греческих), иудаистских (карымских, крымчакских) и языческих (домусульманских) верований, однако главной ценностью в народном сознании считалась принадлежность к исламу.

1.2.3. Исламские каноны в художественной культуре крымских татар во второй половине XV – конце XVIII вв.

В период существования Крымского ханства сформировалась и достигла высочайшего уровня развития художественная культура крымских татар, подарившая миру уникальные памятники литературы, зодчества и

²²² Ассерб о-ссейяр... – С. XXIX.

²²³ Самойлович А. Н. К истории крымско-татарского языка. – С. 27 – 33.

декоративно-прикладного искусства. Приоритеты крымскотатарской культуры определялись исламским верованием, поэтому в ней преобладали характерные для мусульманских регионов типы архитектурных сооружений, исполненная суфийской символики поэтическая традиция, тесно связанная с фольклором, и орнаментальные виды изобразительного искусства.

По мнению исследователей крымскотатарской средневековой литературы, в частности Ш. Э. Юнусова, ее ранний период был связан с общетюркской золотоордынской поэтической традицией, которая в XIV в. испытывала значительное влияние ислама, особенно суфийской поэзии. Она представлена многими памятниками, в том числе “Нехджюль-Ферадис”, “Кысса и Юсуф”, “Мираджнаме”, “Гюлистан”²²⁴. Многие из них создавались на исламские мифологические сюжеты, например, такое известное произведение, как поэма “Кысса и Юсуф”, авторство которой оспаривают отдельные тюркские народы. Ш. Э. Юнусов считает, что она является общим достоянием тюркских народов, предки которых составляли тюркоязычное население Золотой Орды, и относится к тем произведениям, чьи авторы старались писать не на местных наречиях (хотя полностью избежать этого было невозможно), а на общетюркском литературном языке, сознательно синтезируя лексико-семантические элементы основных диалектов тюркского языка – огузского, кипчакского и уйгурского²²⁵.

Трансформация отдельных направлений и общих тенденций в художественной культуре крымских татар происходила поэтапно, во многом определяясь спецификой политических, экономических, религиозных и этнокуль-

²²⁴ Юнусов Ш. Э. Средневековая крымскотатарская поэзия и переходный период к новому времени // Крымські татари: історія і сучасність (До 50-річчя депортації кримськотатарського народу): Матеріали міжнародної наукової конференції (Київ, 13-14 травня 1995р.). – К., 1995. – С. 188.

²²⁵ Там же. – С. 189.

турных процессов, характерных для разных периодов истории Крымского ханства. Во второй половине XV в. художественная культура крымских татар отличалась синкретизмом, взаимодополняющими влияниями поэзии, зодчества, эпиграфики, орнаментального искусства в формах, утверждающих мусульманские каноны и самобытные крымские традиции. В этот период в крымскотатарской культуре прежняя византийская, сельджукская и золотоордынская стилистика переплеталась с османской. В то же время итальянцы (генуэзцы и венецианцы) принесли в города Восточного Крыма культуру романского и ренессансного стилей.

О крымскотатарской литературной традиции второй половины XV в. сведений мало, так как большая часть текстов не сохранилась. В исторических хрониках Крымского ханства сохранились фрагменты произведений некоторых авторов этого периода (в частности, Абдул Меджида Крымского, Менгли Герая, Махмуда Кырымлы). Анализ немногих дошедших до нас работ Абдул Меджида позволил С. А. Дружинину считать его одним из последних кипчакских поэтов-классиков в Крыму, чье творчество развивалось на стыке прежних тюркских и новых османских тенденций²²⁶. Используя присущие исламу символические образы судьбы, предопределения, божественной силы, душевных исканий, Абдул Меджид Крымский создавал произведения в жанре лирических газелей, носивших философский характер. Исламское мировосприятие крымских татар определяло назидательный подбор сюжетной проблематики. Например, крымскотатарский поэт Махмуд Кырымлы вновь обратился к известной библейско-коранической легенде об Иосифе и его братьях, которой была посвящена знаменитая поэма «Кысса и Юсуф». Сохранилось две копии перевода поэмы Махмуда Кырым-

226 Грезы розового сада: Сборник крымскотатарской диванной поэзии / Пер. и вступ. статья С. А. Дружинина. – Симферополь: Сонат, 1999. – С. 3.

лы на староосманский язык, датируемые концом XV – началом XVI вв.²²⁷.

По мнению Ш. Э. Юнусова, значительный шаг в развитии крымскотатарской литературы сделали представители династии Гераев, многие из которых получили признание как мусульманские философы, писатели и поэты. В частности, по сообщениям Эвлии Челеби и Мухаммеда Ризы, известный Крымский хан Менгли Герай прославился не только в качестве правителя, но и поэта²²⁸.

С начала XVI в. центр культурной жизни Крымского ханства переместился в Бахчисарай. Главную роль в развитии крымскотатарской науки и литературы, формировании книжных собраний на протяжении XVI – XVIII вв. играли Зинджирли медресе, являвшееся центром мусульманской учености в Крыму, и Бахчисарайский дворец крымских ханов, куда привлекались лучшие ученые, поэты и где собиралась обширная библиотека. К сожалению, большая часть книжного собрания, находившегося в библиотеке Ханского дворца, погибла вместе с архивом в 1736 г. Не дошли до нас сборники стихов Бора Гази Герая II, Софы Мехмеда Герая IV и десяти поэтов из окружения Селима Герая I, которые упоминаются в произведениях других авторов. Сохранившаяся часть книг из ханского собрания и библиотеки Зинджирли медресе поступила в фонды БГИКЗ. Краткий обзор этой литературы в 1924 г. составил академик И. Ю. Крачковский²²⁹, отметивший, что коллекция интересна в целом как показатель достаточно высокого уровня духовной образованности в Крымском ханстве. В 1976 г. по решению Министерства культуры УССР значительная часть книжного собрания из БГИКЗ была передана в Отдел рукописей и редких книг

227 Акчокраклы О. «Песнь о походе» – «Сефернаме» // Східний світ. – 1930. – № 2. – С. 34 – 46.

228 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 237.

229 Крачковский И. Ю. Отчет о командировке в Крым летом 1924 г. // Известия АН. Серия 6. – Л., 1924. – Т. 18. – ч. 2. – С. 666.

Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ГПБ). Интерес представляет даже сам перечень материалов по “Акту выдачи книг из БГИКЗ в ГПБ от 25.06.1976 г.”, так как он отражает мусульманский характер книжного собрания. В частности, его значительную часть составляли рукописные и печатные Кораны разных лет, шеститомный каллиграфический список свода хадисов одного из самых ранних и авторитетных собирателей преданий о Пророке Мухаммеде ал-Бухари, выполненный в 1479 – 1480 гг. в Дамаске муэдзином Омейядской мечети Йунусом ибн Мухаммадом ал-Аджлуни и Ибрахимом ибн Ахмадом ал-Кудси, рукописи религиозно-философского содержания, в том числе турецкая поэма Ахмеди о Пророке Мухаммеде в списке XVIII в., арабская поэма Мухаммада ал-Хаббарийа, фрагмент турецкой рукописи неизвестного автора о мусульманских ересьях в XVI в. и т. д. Исследованием коллекции в ГПБ занимались О. В. Васильева и В. В. Лебедев²³⁰, которые, отметив, что значительную часть бытовавших среди крымских татар рукописей составляли привезенные из Турции, пришли к выводу о существовании интенсивной книжной торговли между Крымом и Османской империей. Кроме того, многие книги для библиотек Зинджирли медресе и Хан-Джами присылались османскими султанами, что подтверждается наличием на рукописях специальных султанских тугр.

Сохранившиеся письменные материалы свидетельствуют о том, что литературным языком для крымских татар в данный период и позднее, вплоть до 1783 г., являлся турецкий – османский или староанатолийский тюрки, на нем же велась вся официальная документация. Вместе с тем, образованный крымский татарин

230 Васильева О. В., Лебедев В. В. Бахчисарайское собрание восточных рукописей // Источники по истории отечественной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг: Сб. науч. тр. ГПБ. – Л., 1983. – С. 131 – 139.

читал и писал на арабском – языке мусульманской учёности (например, из 127 рукописей, поступивших в ГПБ, 109 – арабские). По мнению Ш. Э. Юнусова²³¹, в этот период ведущее положение в литературе по-прежнему занимала поэзия, в которой можно выделить три аспекта: придворный, суфийский и народный. Жанровая система, теория стихосложения и поэтические образы отвечали эстетическим вкусам ислама и носили воспитательный характер. Наиболее значительной фигурой в крымскотатарской поэзии XVI в. стал поэт, ученый и политический деятель, один из самых могущественных крымских ханов – Бора Гази Герай II (1554 – 1608 гг.). Газы Герай создал целый пласт так называемой диванной поэзии светского содержания – поэзии Ханского двора. К сожалению, многие произведения не дошли до наших дней, сохранились только некоторые образцы его легендарно-героической, сатирической, религиозно-философской и лирической поэзии. Глубокий след в его творчестве оставила суфийская философия Джелаладдина Руми, в частности в символике поэтических образов и сравнений. Стихи, написанные Гази Гераем на легендарно-героическую тематику, пронизаны любовью к Родине, к собственной вере. В его сатирических произведениях критиковались устаревшие положения законов, быта, корыстолюбие чиновников, в том числе кадиев и муфтиев, подгонявших законы под интересы вельмож²³². Традиционная черта средневековой мусульманской поэзии – назидательный характер. Многие стихотворения Гази Герая передавали его взгляды, пожелания, наставления. Вот один из примеров:

“...Ты не верь наряду пышному судьбы,
Львы с судьбою бились, где теперь они?
Только нерадиво дни не проводи,
Силы есть покуда, воля есть – иди...”²³³

231 Юнусов Ш. Э. Указ. соч. – С. 188 – 190.

232 Грезы розового сада... – С. 85.

233 Там же. – С. 87.

Как отмечают современные исследователи крымскотатарской средневековой литературы (в частности, Ш. Э. Юнусов и С. А. Дружинин), ее характерной особенностью являлось тесное взаимовлияние поэтических и фольклорных традиций. В лирике под влиянием фольклора появлялись песенные формы, а в устных преданиях использовались поэтические сюжеты, образы и приемы стихосложения.

В XVII – первой половине XVIII вв. создавали свои произведения такие известные крымскотатарские поэты, как Абдульазиз, Арифеддин Абдулла, Ашык Умер, Гадзай, Джевхерий, Селим Герай, Софу Мехмед Герай IV, Теркий, Хифзи и др., однако пока их литературное наследие изучено мало. Современные исследователи, в том числе Ш. Э. Юнусов и С. А. Дружинин, отмечают, что серьезным препятствием к разработке проблем крымскотатарской литературы данного периода является недостаточная текстологическая база. Тем не менее, анализируя дошедшие до наших дней письменные памятники, исследователи сделали определенные выводы. Характерным мотивом, звучавшим в тогдашней лирике, была грусть о мимолетности жизни и призыв к наслаждению и радости. Религиозно-философская поэзия этого периода была представлена именами известных поэтов-суфиев Арифеддина Абдуллы, Абдульазиза, Софу Мехмед Герая IV и принца Шахбаз Герая. В их произведениях в образной аллегорической форме повествовалось о путях постижения Божественного откровения²³⁴. Гуманистические идеалы суфийской поэзии оказали огромное воздействие на развитие крымскотатарской литературы, обогатив ее глубиной философской мысли и мистическими откровениями.

В большей степени сохранились произведения поэтов, которые покидали Крым или долгое время проживали

234 Грезы розового сада... – С. 85.

вне полуострова, например, в Турции. К таким поэтам в XVII в. относился Ашык Умер – представитель тюркоязычных бардов, создававший произведения на стыке фольклора и диванной поэзии²³⁵. Передавая жизнерадостность молодости или зрелое созерцание жизни, прославляя любовь, поэт использовал элементы народной лирики, стараясь избежать иноязычной лексики. Под влиянием фольклорной традиции в лирике Ашика Умера появились песенные формы, при этом, создавая законченные в смысловом отношении бейты, он следовал правилам письменной арабо-персидской поэтики.

Культурную жизнь в Крымском ханстве во второй половине XVIII в. вплоть до его падения, по мнению ряда исследователей, в том числе С. М. Червонной, можно охарактеризовать как эпоху Просвещения. Крымскотатарская придворная культура вступила в тесную взаимосвязь с западноевропейской цивилизацией. Особенно показательны в этом отношении фигуры Арслан Герая, Крым Герая и Шагин Герая. Например, Крым Герай, по сообщениям Ресми-эфенди²³⁶, проявлял интерес к европейскому театру, музыке, он поручил перевести на крымскотатарский язык комедию Мольера “Мещанин во дворянстве”, создал музыкальную капеллу. Последний крымский хан Шагин Герай, получивший образование в Салониках и Венеции, знающий несколько европейских языков, по сообщениям современников (в частности, Ресми-Ахмед-эфенди) пытался не только реформировать управление Крымским ханством, но и внедрить некоторые западные культурные традиции. Он коллекционировал произведения европейской живописи и скульптуры. Однако новые веяния не соответствовали мировосприятию народа и не получили широкого развития в его художественном творчестве.

235 Юнусов Ш. Э. Указ. соч. – С. 190.

236 Рассказ Ресми-эфендия, Оттоманского министра иностранных дел о семилетней борьбе Турции с Россией. – СПб, 1854. – С.30 – 35.

На формирование основных стилистических направлений мусульманской архитектуры в Крыму на протяжении XIII – первой половины XV вв. оказывали влияние художественные традиции Малой Азии, Египта, Ирака, Средней Азии. Однако преобладали приемы, ориентированные на тюрко-монгольскую традицию. Такие тенденции воплотились в прекрасных монументальных сооружениях – мечетях, медресе, караван-сараях Старого Крыма и Судака. Примером ранних базилических мечетей Крыма может служить известная “мечеть Узбека” 1314 г. в Старом Крыму²³⁷. Для этого периода были характерны и другие влияния (в частности, византийское, армянское и готско-мангупское) особенно ярко отразившиеся в таких архитектурных сооружениях, как дюрбе Бей Юде Султан²³⁸, Мангупский дворец и др.

Современные исследователи Е. В. Крикун и С. М. Червонная, анализируя особенности крымскотатарской архитектуры, отмечают ее самобытность, высоко развитые формы и стилистическое многообразие. Проведенное в 1925 г. Б. Н. Засыпкиным комплексное исследование планов, конструкций, строительных стилей и декора мусульманской архитектуры Крыма, позволило ему выделить основные формы культовых сооружений, технические и декоративные приемы, характерные для разных периодов истории Крымского ханства²³⁹. Арабский и арабско-персидский стили оказали свое воздействие на создание самой концепции крымскотатарского мусульманского храма. Пространство культовых сооружений в исламе имело священный смысл и планировалось так, чтобы ничто не мешало “слову” распространяться в гармоничном пространстве,

237 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 137 – 139.

238 Боданинский У. А. Татарские “дурбе” – мавзолеи в Крыму // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. – Симферополь, 1927. – № 1(58). – С. 195 – 201.

239 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 113 – 165.

исполненном покое и равновесия, где дух присутствует повсюду, а не заключен в какой-то отдельной иконе или статуе, как в других религиях. В XV в., по мнению Б. Н. Засыпкина, при строительстве крымских мечетей применяли два типа конструкций – базилические и купольные. Археологические и этнографические экспедиции А. С. Башкирова и У. Э. Боданинского показали, что базилические мечети (в особенности с плоскими перекрытиями) были распространены шире, очевидно, под влиянием византийских и генуэзских базилик, а также в связи с более простым конструктивным решением²⁴⁰. Другой тип архитектурных сооружений, характерных для ислама, – мавзолеи над могилами правителей, высокопоставленных лиц или известных мусульманских праведников и ученых, получил распространение в Крыму в виде дюрбе. Мемориальный ансамбль Эски Юрта, по мнению большинства исследователей, в своей композиционной организации находит аналогии в классических мусульманских некрополях Средней Азии и Поволжья.

Во второй половине XV в. был создан целый ряд прекрасных культовых монументальных сооружений: Эски-дюрбе в Бахчисарае, дюрбе Хаджи Герая на некрополе Кырк Азизлер, а также дюрбе Джанике-ханум, дочери хана Тохтамыша в Кырк Ере. Они были построены по общей конструктивной схеме – в форме увенчанного плоским куполом восьмигранника с порталом, имеющим килевидную арку²⁴¹. Порталы дюрбе, по мнению С. М. Червонной, символизировали представления крымских татар о смерти как о “вратах”, через которые душа праведников входит в рай²⁴². Такие идеи выражались архитектурно-пластическими средствами и в текстах

240 Башкиров А. С., Боданинский У. А. Указ. соч. – С. 295 – 311.

241 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 116 – 118.

242 Червонная С. М. Искусство татарского Крыма. – М.: Российская академия художеств, Научно-исследовательский институт теории и истории изобразительных искусств, Меджлис крымскотатарского народа, 1994. – С. 126.

надпортальных надписей, являвшихся важной составной частью эстетической системы ислама. Богатейшим по орнаментации является дюрбе Хаджи Герая, декорированное рельефными арабесками, бордюрами из геометрически переплетающихся лент и растительного орнамента. Некрополь первых крымских ханов создавался на священной земле, служившей местом паломничества для мусульман Крыма, так как там находились захоронения многих святых праведников. Во второй половине XV в. Кырк Азизлер являлся одной из общегосударственных святынь для крымских татар²⁴³.

К рубежу XV – XVI вв. относится возведение по приказу Менгли Герая в Салачике (предместье Бахчисарая) знаменитого мусульманского духовного и учебно-научного центра Крымского ханства – Зинджирли медресе, в комплекс которого входила и небольшая мечеть. Этот наиболее величественный памятник эпохи Менгли Герая отражал национальное стремление к просвещению и определял духовное лицо молодого государства. Замкнутое пространство конструкции медресе вокруг прямоугольного внутреннего двора создавало атмосферу уединения, способствовало лучшему усвоению исламских наук. Совершенство пропорций и осевая симметрия конструкции Зинджирли медресе свидетельствует о проникновении в Крым некоторых ренессансных тенденций.

Анализируя национальные особенности зодчества крымских татар, следует упомянуть еще одну архитектурную форму, получившую распространение в Крыму, – это минарет из камня в форме мембера с открытой башенкой. Примером его является минарет около мавзолея Хаджи Герая²⁴⁴. Первоначально, по мнению В. В. Бартольда, арабские мечети строились без минаретов, внутри сооружался мембер – высокая трибуна, с которой оглашался призыв на молитву. Форма мембера произошла от кафедры, с кото-

243 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 122 – 135.

244 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 118.

рой проповедовал Пророк, – квадратной площадки со ступенями. В османскую эпоху мемберы получили пышное убранство, с перилами и богато орнаментированным балдахинном в виде шатра. Материалом для них служили камень, мрамор и дерево. Позднее к зданию прибавили квадратную башенку. Постепенно видоизменяясь, она стала неотъемлемой частью мечети и приняла форму, известную теперь под именем минарета²⁴⁵. В ранних мечетях Крыма в Старом Крыму и в Судаке (мечеть Узбека, Куршун-Джами и др.) минареты стояли на углах здания, а винтовая лестница к ним шла в толще стены самого здания. Хотя в целостности до нас минареты таких мечетей не дошли, все же сохранившиеся фрагменты сооружений позволили исследователям Б. Н. Засыпкину и Е. В. Крикун заключить, что они были невысокими и не имели самостоятельного значения, как минареты османской эпохи²⁴⁶.

С развитием зодчества во второй половине XV в. были тесно связаны крымскотатарские традиции оформления надгробных памятников, отражавшие исламские представления о загробном мире и погребальной обрядности. Множество экземпляров надгробий различных форм и датировок (XIV – XVIII вв.) были собраны в ходе экспедиций 1923 – 1930 гг. О. А. Акчокраклы, У. А. Боданинского, А. С. Башкирова в район Солхата, Эски Юрта, Салачика и Бахчисарая. Они составили основу коллекции крымскотатарских надгробных памятников в БГИКЗ. Основные типы надгробий и тексты эпитафических надписей на них были исследованы и опубликованы в работах О. А. Акчокраклы²⁴⁷ и А. А. Иванова²⁴⁸. Наиболее распространенным типом крымскотатарских надгробных памятников являлись мраморные,

245 Бартольд В. В. Указ. соч. – С. 365 – 367.

246 Крикун Е. В. Памятники крымско-татарской архитектуры 13-20 вв. – Симферополь, 1998. – С. 43.

247 Акчокраклы О. Старо-Крымские и Отузские надписи XIII – XV вв. – С. 8 – 15.

248 Иванов А. А. Указ. соч. – С. 24 – 31.

известняковые или выполненные из песчаника монолитные сундукообразные саркофаги на платформе с двухскатным верхом и, так называемыми, “рогатыми” выступами. По мнению А. С. Башкирова²⁴⁹ и А. А. Иванова, подобная форма надгробий имела малоазийские корни. Например, “рогатые” выступы на могильных камнях повторяли очертания башенных мавзолеев Малой Азии. Очевидно, форма надгробия имела глубокий смысл, так как куб со срезанными углами в исламской традиции являлся символом смерти и покоя. На мужских надгробиях иногда встречались символические изображения чалмы, на женских – фески, тонированные в красный или синий цвет. Большинство памятников украшали резным орнаментом и сопровождали эпитафиями религиозного характера, часто содержащими изречения из Корана. Например, на надгробиях XV в., найденных при раскопках Эски Юрта, встречались такие надписи: “Смерть – чаша и все люди пьют из нее”; “Верующие не умирают, но переходят из мира тленного в мир вечный”²⁵⁰. Высокохудожественная манера выполнения надгробных памятников свидетельствует о существовании у крымских татар в XV в. хорошо развитой школы резчиков по камню.

Мусульмане всегда бережно относились к воде (главным образом, текучей) так как стоячая вода считалась нечистой. Укоренившимся и освященным исламом благоговением перед живительной силой сотворенной Аллахом водной стихии объясняются крымскотатарские традиции оформления многочисленных фонтанов и оборудованных источников воды второй половины XV – конца XVIII вв., построенных в Бахчисарае, Гезлеве, Карасубазаре и в Старом Крыму. Некоторые из них (например, знаменитый Сельсебиль в Бахчисарае) сохра-

249 Башкиров А. С. Сельджукизм в древнем татарском искусстве // Крым. – М., 1926. – № 2. – С. 108 – 125.

250 Иванов А. А. Указ. соч. – С. 26 – 28.

нились по сей день, другие известны по описаниям Эвлии Челеби. Как правило, фонтаны и оборудованные источники воды украшались эпитафическими памятниками, на которых каллиграфической вязью было высечено изречение из Корана, имя строителя и год постройки.

Архитектура XVI в. тяготела к концепции центрально-купольных сооружений, которая выражала доминирующую в ту эпоху идею национального единства. Образцом купольных мечетей периода Крымского Ханства является Джума-Джами, построенная в 1552 г. по приказу Девлет Герая в Гезлеве. Сооружением этой мечети занимался знаменитый строитель османских мечетей, автор мечети Сулеймана в Константинополе, Ходжи Синан²⁵¹. Центральная квадратная часть мечети перекрывается одиннадцатиметровым куполом на сферических параусах. Купол, его барабан и арки перекрытия прорезаны 40 окнами, что придает легкость всей конструкции и напоминает архитектурную традицию Византии. По мнению С. М. Червонной, купольная мечеть XVI в. в Кафе также связана с творчеством Синана²⁵². Дальнейшее развитие купольных мечетей происходило под влиянием обозначенных мечетей, в них сочетались древние сельджукские и османские элементы с греко-византийской традицией, что придавало своеобразие крымской ветви искусства ислама. Аналогии крымским мечетям многие исследователи находят в сельджукских владениях, например, мечеть в Ани и большая мечеть в Кочине. Из этой эпохи следует отметить минарет мечети Кебир-Джами 1502 г. в Симферополе, отличительной особенностью которого является плавный переход от ствола к шерфе (балкон в верхней части минарета). Интересен художественный замысел минарета при мечети Биюк-Джами в Карасубазаре. Переходы от ствола к шерфе украшены арабесками. Выше верхнего

251 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 125.

252 Червонная С. М. Указ. соч. – С. 140.

шерфе минареты имели более тонкую, обычно круглую башенку, покрытую коническим куполом. Как правило, на верху остроконечного купола помещался Алем в виде полумесяца. Символика полумесяца, возможно, связана с представлениями древних египтян: у египтян рог был символом силы. В Турции знак полумесяца прикрепляли и к древку знамен²⁵³.

Ислам оказывал определяющее влияние и на светскую архитектуру. В XVI в. вершиной крымскотатарского зодчества стал комплекс построек ханского дворца в Бахчисарае, описание которого сохранилось у Мартина Броневского. Многие представления и творческие стремления, свойственные крымским татарам, нашли воплощение в этом сооружении. Замкнутая композиция ансамбля вокруг прямоугольного внутреннего двора подчеркивала созидательную идею единого государства. С. М. Червонная считает, что аркатурные пояса, украшавшие галереи дворца, выражали ренессансные влияния. Прекрасно сохранившийся, величественный портал Алевиза Нового являлся прямым образцом возрожденческих традиций. По мусульманским представлениям рай – прекрасный сад, поэтому здания дворца буквально утопали в пышных деревьях и кустарниках. Об этом писали многие авторы XVII в., например, Эвлия Челеби²⁵⁴. Описания прежнего вида дворца воссоздают картину его внутреннего убранства. Растительный орнамент служил неотъемлемым элементом декора, как бы продолжением сада внутри дворцовых помещений, он присутствовал в росписи стен, в многочисленных ажурных деревянных решетках, в резных каменных деталях. В орнамент вплетались изображения чаш с цветами, деревьев с плодами и райскими птицами. Ощущение гармонии с природой усиливалось множеством разнообразных фонтанов, характерных для исламской архитекту-

253 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 125.

254 Эвлия Челеби. Указ. соч. – С. 95.

ры. В целом монументальные сооружения крымских татар XVI в., продолжая и развивая традиции, накопленные мастерами предшествующего столетия, выражали идею общенационального единства при помощи разного языка исламских представлений и символов.

Крымскотатарская архитектура XVII – первой половины XVIII вв. стала более рациональной. Исследователи (например, С. М. Червонная) отмечали утрату монументальности, вдохновлявшей художников Крымского ханства второй половины XV – XVI вв. Мечети и жилые дома этого периода внешне элементарны, однако декоративное убранство интерьеров, напротив, было очень пышным²⁵⁵. Главное внимание уделялось витражам, резьбе по камню и дереву, каллиграфической росписи. Искусство искало опору в философских глубинах ислама, рассчитывая на эффект умиротворения души, пропагандируя позицию пассивного созерцания. Высочайшие достижения монументально-декоративного искусства связаны с творчеством живописца Омера, работавшего в Бахчисарае. В крымскотатарской архитектуре этого периода, по мнению Е. В. Крикун и С. М. Червонной, преобладали мечети, воплотившие новые направления османского стиля, который воспринял некоторые тенденции европейского барокко и классицизма. К сожалению, сохранилось мало подобных памятников. В качестве примеров можно привести Муфти-Джами в Кафе, Текие Хан-Джами в Карасубазаре и знаменитую Ешиль-Джами (Зеленую мечеть) в Бахчисарае, построенную по желанию супруги Крым Герай хана, как указывает сохранившаяся внутри на одной из стен надпись: “Дилляра, Божья милость на нее, год 1178” (1764 г.)²⁵⁶. В плане мечеть представляет правильный четырехугольник, к северо-восточному углу пристроен минарет,

255 Червонная С. М. Указ. соч. – С. 139.

256 Засыпкин Б. Н. Указ. соч. – С. 142.

здание перекрыто четырехскатной крышей с поливной зеленого цвета черепицей.

Создание декора Ешиль-Джами связывают с творчеством Омера – художника, зодчего и поэта-каллиграфа, принимавшего участие во многих архитектурных и декоративных работах по украшению ханского дворца, мечети и некоторых частных домов. Средняя часть помещения Ешиль-Джами была отделена от остального пространства деревянной колоннадой, поддерживавшей ряд арок османского стиля. Стены мечети были оштукатурены и окрашены в зеленый цвет, прерываемый живописными филенками и надписями. На арках и стенах Омером были созданы тончайшие фрески с изображением цветов в розовато-палевых тонах и каллиграфически написаны аяты Корана. Самый знаменитый фонтан Крыма – Сельсебиль (фонтан слез), призванный воплотить скорбь хана Крым Герая по безвременной умершей жене Диляре, также был создан иранским мастером Омером в 1764 г.²⁵⁷

Потолки, мемберы и михрабы мечетей в этот период украшали деревянными мозаиками, резьбой, росписью или майоличными плитками с изображением цветочного орнамента. Наиболее интересным, по мнению Б. Н. Засыпкина, является потолок мечети Текие Ханджами, сохранивший элементы среднеазиатских и османских орнаментов.

Высокого уровня развития достигли некоторые виды декоративно-прикладного искусства, о чем свидетельствуют многочисленные памятники XIV – первой половины XV вв., найденные во время археологических раскопок на территории древних городищ Эски Юрта, Солхата, Кырк Ера (Чуфут-Кале): надгробные памятники с рельефной орнаментацией и прекрасно высеченными надписями; обломки глиняной и фаянсовой посуды с тонкой росписью и высокого качества поливой; ювелир-

257 Крикун Е. В. Указ. соч. – С. 47.

ные изделия, предметы из меди с чеканкой, гравировкой и серебряной насечкой; рукописные книги с тонкими орнаментальными заставками, монеты и т. д.²⁵⁸

В XVII – XVIII вв. подлинных вершин мастерства достигли крымскотатарские резчики по камню. Сохранились прекрасные образцы их творчества в виде разнообразных надгробий. Каждый такой памятник создавался с учетом законов архитектоники и искусно декорировался резным орнаментом и поэтическим текстом, некоторые достигали барочной пышности. Внешнее разнообразие форм надгробий подчеркивалось фактурой камня, с которым работали резчики: мрамора, известняка, гранита, диорита, ракушечника. Тексты надгробных надписей, отражая общую специфику мусульманского искусства этого периода, усложнились, стали более велеречивыми.

Материалы музейных коллекций и многолетних археологических раскопок позволяют выделить ряд значительных культурных напластований, повлиявших на формирование крымскотатарских традиций в декоративно-прикладном творчестве. Во второй половине XV – конце XVIII вв. у крымских татар существовали в соответствии с исламскими требованиями орнаментальные виды искусства: резьба по камню и дереву; чеканка по металлу; ювелирное дело; шитье; вышивка; тканье²⁵⁹. Ислам определял каноничность приемов и навыков, условность средств выражения, единую символическую трактовку изображений крымскотатарского прикладного искусства. Характерным для него мотивом стали арабески – ритмические повторы геометрической, растительной, эпиграфической орнаментики, являвшиеся общим достоянием всего исламского мира.

258 Боданинский У. А. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму. – С. 20.

259 БГИКЗ. – Вит. № 1– 6.

Судя по материалам археологических исследований А. С. Башкирова и У. А. Боданинского, в период Крымского ханства предметы ювелирно-филигранного и чеканного промыслов создавались крымскотатарскими ремесленниками в мастерских Солхата, Эски Юрта, Бахчисарая, Карасубазара. По мнению этих исследователей, ранние традиции ювелирно-филигранного и чеканного искусства в Крымском ханстве были связаны с арабоиранскими и малоазийскими центрами, а крымскотатарские изделия конца XV – XVI вв. по технике производства и характерной растительной орнаментике стали ближе турецким образцам²⁶⁰. Основные формы изделий и каноны декора в этом виде народных промыслов, найденные во второй половине XV – XVI вв., сохранялись и развивались в последующие периоды. В экспозиции и фондах Бахчисарайского государственного историко-культурного заповедника (БГИКЗ) находится большая коллекция, представляющая весь спектр крымскотатарских бытовых и парадных предметов, производимых медниками в период XVI – XVIII вв.: хозяйственная утварь, столовая посуда, подсвечники, курильницы и т. д. Повседневные бытовые предметы изготавливались в технике чеканки и украшались скромным геометрическим или растительным орнаментом. Обычно для разнообразной утвари использовали медь, бронзу, латунь, серебро. Начиная с XVI в., столовая медная посуда стала покрываться полудой. Праздничные изделия – подсвечники на высоких ножках, глубокие чаши, кувшины с узким горлом – выполнялись очень изящно, часто украшались резьбой, насечкой, филигранью²⁶¹. Причудливые узоры трав и цветов прорабатывались рельефной чеканкой. Характер декора каждой детали подобных произведений, судя по сохранившимся в коллекции Бахчисарайского музея памятникам, был на-

260 Башкиров А. С., Боданинский У. А. Указ. соч. – С. 295 – 311.
261 БГИКЗ. – Вит. № 6.

столько изыскан и богат, что серебряные и позолоченные филигранные изделия уже не требовали дополнения в виде драгоценных и поделочных камней. Сюжеты и композиционные решения декора изделий в основном сводились к тем или иным вариантам растительной орнаментики, что безусловно определялось влиянием исламских канонов. В тоже время своеобразие крымскотатарским изделиям придавали реалистические мотивы в орнаментальной трактовке фигур животных. Очевидно, по представлениям крымских татар, свойства вещей непосредственно зависели от того, что на них изображено или что они сами из себя изображают, и по этой причине оформление вещей было прагматичным. В декоре металлических изделий XVII – XVIII вв., наряду с изображением цветов и растительного орнамента – мотивом, характерным для тюркского искусства, традиционным становится использование в качестве украшения надписей. В экспозиции БГИКЗ представлен ряд подобных памятников. Надписи исполнялись главным образом двумя почерками: куфическим (с прямыми угловатыми очертаниями букв) и “насхем” (с более округлыми буквами). Содержание надписей носило религиозный характер: изречения из Корана, имена Аллаха, Пророка Мухаммеда, четырех праведных халифов и т. д. Из всех видов декоративно-прикладного искусства, существовавших в Крымском ханстве, наибольшего разнообразия, богатства рисунка, выразительности цветовой гаммы достигли тканые и украшенные шитьем произведения, прекрасные коллекции которых находятся в фондах БГИКЗ и Ялтинского государственного объединенного историко-литературного музея (ЯГОИЛМ). Высокие технические и художественные достоинства тканья и шитья у крымских татар большинство исследователей объясняют древними корнями ткачества, широко распространенного как в кочевническом хозяйстве тюркских предков крымских татар, так и в быту оседлых народов горного

и прибрежного районов Крыма. Письменные источники (сообщения Гильома де Рубрука²⁶²) свидетельствуют о процветании данных видов декоративного искусства у крымских татар в золотоордынскую эпоху и последующие. Ковры и ткани служили кочевнику строительным материалом при сооружении ковровых кибиток. Перейдя к возведению каменных домов, крымские татары, особенно, в степном и предгорном районах, длительное время сохраняли обычай украшать дом тканями и шитьем. Примером могут служить современные национальные традиции свадебного убранства дома.

О многообразии тканой продукции, удовлетворявшей основные потребности крымских татар в области одежды, украшений, внутреннего убранства культовых и жилых сооружений свидетельствуют материалы фондовых коллекций БГИКЗ и ЯГОИЛМ. Исследованием основных форм, стилистики, символики отдельных групп тканых и вышитых изделий занимались У. Э. Боданинский, П. Я. Чепурина, С. М. Червонная, О. А. Желтухина, С. Р. Изидинова²⁶³. К сожалению, проследить динамику в развитии орнаментальных сюжетов крымскотатарского тканья и шитья на протяжении второй половины XV – 70-х гг. XVIII вв. исследователям не удалось, так как основная часть сохранившихся изделий относится к XVIII в., предыдущие периоды представлены единичными памятниками.

Анализируя коллекцию шерстяных тканых изделий плотной фактуры, выполненных крымскотатарскими мастерами, У. А. Боданинский пришел к заключению, что в Крымском ханстве на протяжении всех периодов

262 Джованни да Плано Карпини. Указ. соч. – С. 120.

263 Боданинский У. А. Производства из шерсти у Крымских татар // Крым. – М. –Л., 1928. – № 1(6). – С. 65 – 75; Чепурина П. Я. Орнаментальное тканье у крымских татар // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. – Симферополь, 1929. – Т. 3(60). – С. 72 – 77; Изидинова С. Р. Об искусстве орнаментального тканья крымских татар. – Севастополь, 1995. – 43 с.

его истории производили разнообразные тканые изделия: килимы – ковры, намазлыки – молитвенные коврики, узорчатый и простой войлок, эгбе – переметные сумы, войлочные, грубые сукна – сокма и т. д. Техника, формы и характер крымскотатарского тканья изменялись очень медленно. Красочная гамма и изобразительный ряд изделий отличались большой самобытностью. Их общей особенностью являлись схематизированные растительные, животные и бытовые мотивы орнаментов, использование интенсивных темносиних, желтых, рыжих, коричневых красок и полутонов бирюзового, розового, зеленого, кремового цветов.

Влияние ислама сказывалось не только на стилистических приемах крымскотатарского искусства тканья, но и на создании специальных форм тканых предметов ритуального назначения, например, килимов для мечетей и индивидуальных намазлыков. Ислам обязывал мусульманина совершать молитву 5 раз в день, но верующий не всегда имел возможность прийти для этого в мечеть, поэтому отправлял намаз там, где находился, – в мастерской, дома или в поле. Намазлыки выполняли функцию личного сакрального пространства мусульманина во время совершения молитвы. Многие народы использовали молитвенные коврики, сделанные из мягкого материала: войлока, кожи, шерстяной, льняной или хлопчатобумажной ткани. Сохранившиеся по сей день художественные приемы производства крымскотатарских тканых намазлыков и образцы XVII – XVIII вв. из фондов БГИКЗ свидетельствуют, что, как правило, они изготавливались из цветного войлока вручную и окрашивались растительными красителями²⁶⁴. Стойкие к свету и вымыванию растительные красители, плотное шерстяное ткачество гарантировали ему длительный срок использования, рассчитанный на несколько поколений. Неповторимая многоцветная радуга красок, ко-

264 Боданинский У. А. Указ. соч. – С. 71.

торая подбиралась на вкус мастеров и мастериц, тканые орнаменты и символические сюжеты делали крымскотатарский намазлык оригинальным произведением изобразительного искусства. Цвета имели собственное значение и подчеркивали характер ритуальных мероприятий. Орнаментика каждой такой вещи создавалась с учетом их специального предназначения, часто использовались мотивы михраба, минарета, мечети, корабля Пророка Мухаммеда. Язык орнаментальных форм и символов одухотворял ткань, придавал ей священный смысл и значение. Такая же тематика орнаментальной символики присутствовала и в других разновидностях крымских намазлыков, богато украшенных вышивкой.

Сбором и исследованием различных форм орнаментального тканья крымских татар много лет занималась П. Я. Чепурина, которой удалось выделить основные элементы тканого орнамента и особенности цветовой символики в разных районах Крыма. Горизонтальная ориентация и яркая растительная орнаментика была распространена в степных районах, в горном Крыму преобладало вертикальное направление линии тканого рисунка, повторявшего очертания скал. По этнографическим наблюдениям П. Я. Чепуриной формы геометрических и растительных орнаментов тканых изделий и шитья сохранили прежнюю символическую трактовку. Ромб называли “кобек”, что означает “сердцевина, центр, украшение в середине потолка, скатерти”. Иногда ромб именовался “локъум”, “пахлава” – сладкие печенья, нарезанные, как правило, в виде ромба. Четырехугольник (в общем варианте) является одним из распространенных мифопоэтических символов. Он соотносится с горизонтальной плоскостью мирового древа – образом идеально устойчивой структуры, интегрирующей в себе основные параметры Космоса. Также он символизирует число 4, равенство, простоту, порядок, правоту, истину, справедливость, мудрость, честь, зем-

лю и т. д. На крымскотатарских изделиях с тканым орнаментом часто встречается ромб с отростками²⁶⁵. По мнению С. Р. Изидиновой, такие же ромбы встречаются на туркменских и кавказских коврах. На Кавказе такой мотив носил название “тарантула”²⁶⁶. Встречающийся в орнаментах треугольник носил у крымских татар название “уч къош”. Как геометрический символ, он соотносился с Божественным началом, плодоносящей силой земли, браком, пламенем, числом 3, стабильностью. Имеет значение и расположение треугольника. Так, треугольник вершиной вниз и треугольник вершиной вверх символизировали соответственно женский и мужской принцип²⁶⁷. Из линий чаще всего в орнаментальных формах встречались прямые, наклонные, крестообразные, ломаные. Из ломаных линий преимущество отдавалось меандру, который крымские татары, живущие в районе Судака, называли “крутящаяся вода”. Мотив меандра получил наименование по названию малоазийской реки. Согласно мифу, она, известная своей извилистостью, сразу пересохла, как только к Земле приблизилась Солнечная колесница Фаэтона. В исламской трактовке меандру символизировал отсутствие начала и конца – вечность.

Крымскотатарское искусство орнаментального тканья этой эпохи было неразрывно связано не только с искусством мусульманского Востока, но и с художественной традицией Западной Европы, Украины и России. Эти влияния прослеживаются в специфической форме, технике и колорите отдельных произведений. Например, по мнению У. Э. Боданинского, в цветовой гамме геометрических орнаментов крымскотатарских килимов XVIII в. встречаются аналогии украинским тканым коврикам. В целом в тканых изображениях крымских та-

265 Чепурина П. Я. Указ. соч. – С. 77.

266 Изидинова С. Р. Указ. соч. – С. 35.

267 Там же. – С. 31.

тар на протяжении всего исследуемого периода преобладали образные или символические исламские сюжеты, вписанные в крымские пейзажи.

Крымскотатарская вышивка также сложилась на основе древних традиций. Во второй половине XV – конце XVIII вв. она достигла высочайшего уровня развития техники и художественных средств выражения, украшая разнообразные изделия: костюмы, пояса, кисеты, покрывала, шали и т. д. В фондах БХИАЗ хранятся крымскотатарские вышивки различных периодов, несколько экземпляров относится к XVI в., большая часть датируется XVIII в. Исследованием коллекции вышивок занимались П. Я. Чепурина, С. Р. Изидинова и О. А. Желтухина. Изучая орнаментальные традиции вышивки, ученые опирались не только на сохранившиеся образцы ханского периода, но и на современные этнографические наблюдения. Так, директор Евпаторийского музея П. Я. Чепурина собирала образцы изделий, наблюдала за работой мастериц в Евпатории, Судаке, селах Отузы, Козы, Токлук, Таракташ и др. В результате проведенного анализа ей удалось выделить основные формы рисунков и орнаментов, традиционно встречающихся в шитье крымских татар²⁶⁸. Вышивальщицы, как и ткачи, создавали узорную ткань, на которой передавали свои духовные представления, поэтому темами их творчества становились райские деревья и плоды, мусульманские храмы, надгробные памятники, фонтаны для омовения, прекрасная разнообразная природа Крыма. Растительные и геометрические орнаменты не редко дополнялись вышитыми надписями, содержащими изречения из Корана, например, “Во имя Аллаха милостивого и милосердного”, “По воле Аллаха”, “Слава Аллаху”, “О, терпеливый” и т. д. Некоторые орнаментальные формы, встречающиеся в узорном крымскотатарском ткачестве и вышивках, служили тамговыми

268 Чепурина П. Я. Указ. соч. – С. 76.

знаками. Многообразие знаков, появляющихся как тамги, объясняется, по мнению О. А. Акчокраклы, тем, что многочисленные родовые объединения крымских татар брали своим знаком изображения предметов быта, с которыми были тесно связаны и от которого зависело их благополучие²⁶⁹.

Таким образом, во второй половине XV – конце XVIII вв. сформировались основные виды и направления, технические приемы и символика крымскотатарского искусства. Художественная культура крымских татар в этот период развивалась в общей системе эстетики и философии исламских традиций, определявших типологию архитектурных сооружений и специфику орнаментально-каллиграфической системы. Язык символов крымскотатарской декоративной орнаментики сложился на основе представлений ислама и стал важным элементом духовной культуры народа, отражая историю его формирования.

269 Акчокраклы О. Новое из истории Чуфут-кале // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. – Симферополь, 1928. – № 2 (59). – С. 1 – 15. Рис. 14.

ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБЩИНЫ В ТАВРИЧЕСКОЙ ГУБЕРНИИ (конец XVIII – начало XX вв.)

2.1. Создание, структура и проекты реформирования Таврического магометанского духовного правления (ТМДП)

2.1.1. Образование ТМДП

Присоединение Крыма к России явилось важной вехой как в истории Российской империи, так и в жизни населения, заселявшего в тот момент полуостров. Манифест Екатерины II, подписанный 8 апреля 1783 г., «О принятии полуострова Крымского, острова Тамань и всей Кубанской стороны, под Российскую Державу» обещал «охранять и защищать их лица, имущество, храмы и природную веру»¹. Позже в указе, данном светлейшему князю Г. А. Потемкину, от 28 июня 1783 г. говорилось, что необходимо «определить надлежащее и нескудное содержание мечетям и служащим в оных школах их и на другие тому подобные полезные дела»².

Таким образом, в силу императорских манифеста и указа, все мусульманское духовенство осталось на своих местах и после присоединения Крыма к России. Управленческая структура и принципы руководства мусульманской общиной были оставлены в неизменном виде и на прежних основаниях. Во главе религиозной лестницы стояли муфтий Мусалар эфенди и кади-аскер Сеит Мегмет эфенди. Именным указом они были переутверждены в своих должностях уже 24 апреля

1784 г. Им устанавливалось жалованье, которое назначалось из местных доходов. Мусалар эфенди полагалось по 2.000 рублей в год, а Сеит Мегмет эфенди – 1.500 рублей³.

В это время Крым был разделен на 6 каймаканств: Акмечетское, Карасубазарское, Бахчисарайское, Гезлевское, Перекопское и Феодосийское. Несколько позже, указом от 8 февраля 1784 г., была учреждена Таврическая область. Она включала в себя 7 уездов: Симферопольский (или Акмечетский), Левкопольский (Старый Крым), Евпаторийский (Гезлевский), Перекопский, Днепровский (то есть часть земель от Днепровской линии до Перекопа), Мелитопольский (то есть Ногайская степь близ реки Молочные воды) и Фанагорийский (Тамань и над-Кубанские земли)⁴. 11 июня 1784 г. было объявлено о назначении правителем области действительного статского советника В. В. Каховского, а главным начальником – Г. А. Потемкина. Таврический муфтий и кади-аскер были вновь подтверждены в своих правах, а все городские каймаканы и кадии были утверждены в своих должностях⁵.

В 1791 г. таврический муфтий Мусалар эфенди умер. Очевидно, некоторое время эта должность оставалась вакантной. Только 18 июня 1792 г. правитель Таврической области генерал-майор С. С. Жигулин подал официальное представление в Санкт-Петербург. В нём он ходатайствовал об утверждении на должности муфтия действовавшего тогда кади-аскера Сеит Мегмет эфенди. Кроме того, С. С. Жигулин и Сеит Мегмет эфенди предложили упразднить должность кади-аскера и разрешить избрать коллегию, состоящую из 6 «эфендиев». По их мнению, они, имея председателем муфтия,

3 ПСЗ (I). № 15936; № 17174.

4 Скальковский А. Хронологическое обозрение истории Новороссийского края 1730 – 1823 г. – Одесса: Городская типография, 1836. – Ч. I. (1730 – 1796). – С. 164.

5 Там же. – С. 165.

1 ПСЗ (I). № 15708.

2 ПСЗ (I). № 15798.

“будут составлять духовную в Тавриде консисторию”⁶.

23 января 1794 г. Екатерина II подписала указ, в котором в должности муфтия была утверждена кандидатура, предложенная правителем Таврической области, то есть Сеит Мегмет эфенди. Скорее всего, не желая новшествами дестабилизировать обстановку в регионе, Санкт-Петербургское правительство предпочло не устранять привычную и традиционную в мусульманской общине Крыма должность кади-аскера. Очевидно, на этот почетный пост был назначен Абдураим эфенди. Кроме того, в помощь муфтию и кади-аскеру были определены 5 членов предложенной духовной консистории на малопонятные должности “эфендиев”.

Следует отметить, что в документах той эпохи были употреблены неудачные определения. Среди них – название должности “эфендий”. Согласно шариату, оно не соответствовало номенклатуре исламских духовных должностей. Кроме того, оно являлось неправильным по существу. Дело в том, что понятие “эфенди” – означает “господин”. Так, например, ко всем почетным и почтенным лицам при обращении говорили: “эфендим” (“мой господин”). Центральное правительство и местная администрация в официальных документах высших членов ТМДП продолжали называть муфтием и кади-аскером, а остальных 5 бывших “эфендиев” – уездными кадиями.

Согласно тому же указу от 23 января 1794 г., таврическому муфтию подтверждалось теперь уже казенное жалованье в размере 2.000 рублей в год. Однако денежное вознаграждение за службу кади-аскеру было существенно снижено и составляло сумму в размере 500 рублей. Вновь назначенным “эфендиям” причиталось по 200

6 Александров И. К истории учреждения Таврического Магометанского духовного правления // ИТУАК. – 1918. – № 54. – С. 316; Ганкевич В. Ю. Таврійське мусульманське духовництво в межах законів Російської імперії (XIX – поч. XX ст.) // Вісник Університету внутрішніх справ. – 1999. – № 7. – С.19 – 22.

рублей в год⁷. Таким образом, данным указом были утверждены муфтий, кади-аскер и 5 эфендиев, которые составили Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП).

Указ от 23 декабря 1794 г. не обозначал ни прав, ни обязанностей этой довольно аморфной структуры, кроме как “надзирать” за духовенством. Мусульманское правление было фактически учреждено, однако в реальной практике бездействовало. Такое двусмысленное положение сохранялось вплоть до 1831 г., когда в силу вошло долгое время разрабатывавшееся “Положение о Таврическом магометанском духовенстве и подлежащих ведению его делах”⁸.

Между 1794 и 1831 годом было предпринято несколько неудачных попыток законодательно утвердить права таврического муфтията, четко определить обязанности членов правления, а также упорядочить отношения государственной власти и мусульманской духовной организации региона.

В сентябре 1801 г. таврический муфтий Сеит Мегмет эфенди прибыл в Санкт-Петербург и представил императору Александру I докладную записку⁹. Она касалась ряда важных для мусульманской общины Крыма вопросов, которые накопились за долгое время и требовали немедленного рассмотрения высшей государственной властью.

Суть докладной записки заключалась в 5 пунктах. В них говорилось прежде всего о подтверждении прав и преимуществ, дарованных крымским татарам, в том числе духовенству. Поднималась проблема людей, запи-

7 Александров И. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму после его присоединения к России // ИТУАК. – 1914. – № 51. – С. 213; РГИА, ф. 1374, оп. 4, д. 231, л. 21; ПСЗ (I). № 17174.

8 ПСЗ (II). № 5033, прил. к II отд. т. VI.

9 Александров И. К истории учреждения...Указ. соч. – С. 319 – 320; РГИА, ф.1374, оп. 4, д. 231, л. 2 – 5.

санных по ревизии “из духовенства в число казенных” крестьян. Муфтий предлагал вернуть их вновь в духовное сословие. Важным для мусульманской общины Крыма были вакуфные имущества и капиталы. Муфтий предлагал утвердить их при мечетях, текие и медресе на постоянной основе. Кроме того, ставились вопросы о наследовании имений после смерти того или иного крымского мусульманина, об определении опекунов, а главное – о роли местного исламского духовенства вообще и таврического муфтията в частности.

На основании указа от 23 января 1794 г., муфтий озвучил проблему реального открытия в городе Акмечеть таврического муфтията. Сеит Мегмет эфенди предлагал построить или нанять специальное здание для заседаний предполагаемой структуры¹⁰.

По всем пунктам этой записки новороссийским военным губернатором И. И. Михельсоном был сделан ряд существенных замечаний, в целом поддерживающих предложения таврического муфтията. Так, этот крупный государственный чиновник считал, что мусульманское духовенство и все крымскотатарское население “оных привилегий заслуживают”. Он ходатайствовал о том, чтобы “духовное правление открыть позволить”. Что касается здания, то, по его мнению, государству было нужно либо приобрести дом за счёт казны и “на оный денег отпустить довольно”, либо все содержание ТМДП и покупка здания “должны относиться на счет акуфу”. Местом пребывания правления И. И. Михельсон также предлагал избрать город Акмечеть¹¹.

В ответ на записку 14 ноября 1802 г. Александром I был подписан указ на имя сенатора И. В. Лопухина с поручением – рассмотреть на месте вопрос открытия

10 Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 319 – 320; РГИА, ф. 1374, оп. 4, д. 231, л. 2 – 5.

11 Александров И. Там же; РГИА, ф. 1374, оп. 4, д. 231, л. 2 – 5.

магометанского правления в Таврической губернии. Как известно, до этого И. В. Лопухин ревизовал несколько губерний, среди которых были Казанская и Оренбургская, где проживали крупные и влиятельные мусульманские общины.

При исследовании состояния дел в таврическом регионе И. В. Лопухину предстояло изучить ряд важных вопросов, связанных с состоянием ислама в Крыму. Среди них необходимо было обратить внимание на 2 крупных блока проблем. Во-первых, на необходимость увеличения числа местного мусульманского духовенства; возвращение этому сословию разных привилегий, которые были даны ещё в царствование Екатерины II, и, наконец, на то, какие привилегии можно назначить данному духовенству, на основании тех, которые они имели ранее. Во-вторых, на открытие в Симферополе Духовного правления с обозначением прав и обязанностей этой структуры, а также на отвод для неё специального здания.

К решению этих вопросов император рекомендовал привлечь таврического муфтията Сеит Мегмет эфенди, который к тому времени уже должен был вернуться в Симферополь, и советовал принять во внимание его мнение “с пользой того края и справедливостью”¹². Однако, как писал И. Ф. Александров, муфтий не мог непосредственно участвовать в рассмотрении данного дела. Известно, что Сеит Мегмет эфенди в это время болел. Можно предположить, что на все вопросы, интересовавшие сенатора, скорее всего, отвечал кади-аскер Абдурагим эфенди.

Внимательнейшим образом изучив жизнь мусульман-

12 Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 321; Хайрединова З. З. Возникновение и развитие Таврического магометанского духовного правления (конец XVIII – начало XX вв.). Дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Рукопись. – Симферополь, 2003. – С. 55; Тимошук О., Таран П. Кримськотатарська політико-правова думка кінця XVIII – початку XX століття: особливості генезису та автономістські процеси еволюції. – Харків: СПД ФО Вапнярчук Н.М., 2004. – С. 46.

ской общины Крыма, И. В. Лопухин 18 февраля 1803 г. представил доклад. Этот труд свидетельствовал не только о добросовестном отношении сенатора к делу, но и о глубине его проникновения в суть важнейших проблем крымскотатарской населения полуострова. Доклад состоял из 12 пунктов, содержащих ответы на многие вопросы. Сенатор настоятельно рекомендовал открыть магометанское правление в городе Симферополе, как можно ближе к губернской администрации. Это учреждение, по его мнению, должно было состоять из кади-аскера и 4 улемов. Должность кади-аскера предполагалась в качестве председателя правления, а во главе правления должен был стоять муфтий. Он, в случае несогласия с решением правления по тому или иному вопросу, мог представить свое собственное мнение губернской администрации. Кроме того, И. В. Лопухин предложил ввести в состав канцелярии должности секретаря, переводчика и других канцелярских служащих. Всему составу Таврического магометанского духовного правления предполагалось определить жалованье из казны "по благоизволению щедроты монаршей"¹³.

Важным было мнение сенатора об обязанностях духовного правления вообще и муфтия в частности. Оказывается, им, в представлении И. В. Лопухина, "ни в коем случае" нельзя было "делать общего созыва духовенства в губернский город и никуда без позволения губернатора или правящего должность" не выезжать. Таким образом, предполагаемое духовное правление должно было находиться под зорким и непосредственным надзором таврического губернатора. Кроме того, муфтию отводилась главная роль в попечении мусульманского духовенства, особенно в вопросах нравов и морали.

В выборах муфтия и кади-аскера, по мнению И. В. Лопухина, могли принимать участие лишь крым-

¹³ Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 324.

скотатарские мурзы и депутаты от жителей каждого уезда Таврической губернии. Предполагалось выбирать 3 кандидатов, по которым готовился бы мнение губернской администрации на утверждение Правительствующего Сената.

Если должность муфтия и кади-аскера как представителей высшего мусульманского духовенства края утверждалась Правительствующим Сенатом, то должности от имама и ниже утверждались бы уже самой администрацией непосредственно на месте. Их избрание было бы возможным после соответствующего экзамена на пригодность к исполнению духовных обязанностей и утверждения данной кандидатуры лично таврическим муфтием.

Интересную точку зрения высказал И. В. Лопухин по поводу должности кади-аскера. Он считал, что этот чин "<...> не только не должен всегда открывать путь к званию муфтия, но полезно, чтоб законом определено было никогда из кадиаскеров и в правлении находящихся улемов в муфтии не выбирать"¹⁴. Безусловно, это могло помочь избежать разногласий и "подсиживаний" внутри правления, а главное, сплотить его членов для реализации единых целей. К сожалению, дальнейшая история деятельности правления изобилует фактами, когда на пост муфтия практически всегда избирался кади-аскер. Эта должность считалась последней ступенью к вершине мусульманской иерархической лестницы в губернии. Как и подозревал И. В. Лопухин, в будущем кади-аскер, в случае несогласия с решениями муфтия, имел все возможности торозить и даже саботировать работу в правлении.

Кроме того, И. В. Лопухин предлагал предоставить мусульманскому духовному правлению соответствующий дом и утвердить содержание его из государственной казны. Главную роль в разрешении этих вопросов

¹⁴ Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 325.

сенатор отводил непосредственно таврическому губернатору, который должен был сделать соответствующие распоряжения о покупке здания для размещения правления.

Для лучшего понимания позиции сенатора И. В. Лопухина относительно мусульманской общины Крыма, необходимо рассмотреть ряд других вопросов, которые, казалось бы, непосредственно не касались проблемы открытия ТМДП. Однако именно они помогают уяснить суть правительственной политики по отношению к мусульманам Таврической губернии на этом этапе.

Большое внимание сенатор уделил вопросу увеличения численности мусульманского духовенства в Крыму. Он считал, что искусственно увеличивать его число нет никакой необходимости. «Нужно только, чтобы было достаточное число служителей магометанской веры для безостановочного отправления треб», а также «для воспитания и приготовления в чины оных служителей»¹⁵. В связи с этим И. В. Лопухин предлагал учредить временный комитет, который бы определил ряд важных моментов. Среди них, в частности, вопрос о том, сколько должно быть в губернии имамов и других духовных служителей, все ли они в настоящее время соответствуют своим должностям. Объясняя эту меру, И. В. Лопухин отметил, что «сие рассмотрение полезно для отличения и одобрения достойнейших и для перемены недостойных лучшими»¹⁶. То есть сенатор предлагал существенно ограничить число мусульманского духовенства в Крыму и создать для него некий «рынок труда». Вместе с тем он считал нужным закрепить все привилегии и права, данные императрицей Екатериной II, что, очевидно, подняло бы авторитет местного духовенства и укрепило бы его материальное положение.

15 Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 326.

16 Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 326; Хайрединоva З. З. Указ. соч. – С. 58; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 47.

В заключение доклада сенатор обратил внимание на соответствие государственного законодательства традиционному для Крыма – исламскому. Он полагал, что мусульмане, не согласные с тем, чтобы их споры разбирались в духовном правлении, должны были иметь право обращаться в суды гражданские. Такое положение он считал удобным для сокращения «тяжебных дел» и увеличения авторитета духовенства в глазах рядовых мусульман.

Таким образом, доклад И. В. Лопухина можно считать первым серьезным шагом в деле регламентации прав и обязанностей ТМДП и её членов. Он давал дельные советы по вопросам сокращения численности исламского духовенства и судебным тяжбам внутри мусульманской общины. Однако нужно с сожалением отметить, что положения этого документа так и не были реализованы.

Вопрос об открытии духовного правления мусульман оставался в центре внимания российских чиновников. О его важности свидетельствует факт обращения херсонского губернатора А. Э. дюк-де-Ришелье, бывшего в Симферополе в августе 1805 г., к таврическому губернатору и действительному тайному советнику Д. Б. Мертваго. В нём он предлагал «о лучшем духовной магометанской части устройении и о мнении вашем по сему меня уведомить»¹⁷.

Доклад Д. Б. Мертваго, представленный уже через месяц на имя А. Э. дюка-де-Ришелье от 28 сентября 1805 г., явился следующим шагом в процессе открытия ТМДП. Он назывался «Штаты духовного правления магометанского закона и правила для производства и о обязанностях духовных, так же копия Высочайших указов, кои имелись основанием при сем сочинении»¹⁸.

17 Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 330.

18 Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 331; Хайрединоva З. З. Указ. соч. – С. 59; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 47.

По мнению губернатора, штат духовного правления предполагался в следующем виде. Во главе правления должен был стоять председательствующий муфтий с годовым окладом в 2.000 рублей. Следом за ним шла должность “старшего эфендия”, под которой, очевидно, подразумевался кади-аскер с ежегодным жалованьем в 500 рублей. Далее шли 5 “младших эфендиев”, которые, судя по всему, олицетворяли уездных кадиев. Оплата работы каждого из них оценивалась в 200 рублей в год. Кроме того, по предлагаемому штату был предусмотрен 1 письмоводитель с окладом в 250 рублей в год. Согласно этому документу, каких-либо канцелярских служащих не предусматривалось. Тем не менее, муфтий, по мере надобности, мог приглашать канцеляристов из других губернских структур. Однако в этом случае расходы, связанные с их жалованьем, не должны были превышать предполагаемую по штату сумму в 500 рублей в год.

Согласно докладу Д. Б. Мертваго, таврический муфтий должен был избираться крымскими татарами всех сословий. От каждого крымского города и уезда на рассмотрение губернатору должно было выдвигаться по 2 кандидата. Тот, избрав 3 наиболее предпочтительные кандидатуры, должен был рекомендовать их министру внутренних дел. По представлению министра император утверждал бы таврического муфтия. Претенденты на должности старшего и младших “эфендиев” предлагались бы на утверждение таврического губернатора уже муфтием. Им же определялся бы на должность и письмоводитель, работающий в органах таврического муфтията.

Первый раздел рассматриваемого доклада состоял из полутора десятков пунктов, касавшихся порядка производства дел в правлении. Согласно ему, эта структура должна была подчиняться губернскому правитель-

ству¹⁹. Муфтий, являясь председателем правления, “поступками и поведением своим должен показать пример его подчиненным верности”. Ему вменялось в обязанности непосредственно руководить старшими и младшими “эфендиями”. Он же распределял обязанности между ними. Также муфтий принимал решения по вопросам, связанным с замещением вакантных мест в мечетях и конфессиональных школах. Он, совместно с другими членами магометанского правления, должен был экзаменовывать кандидатов на эти должности. В то же время им запрещалось искусственно увеличивать число духовных лиц по штату мечетей, медресе и мектебов.

Вся деятельность магометанского правления должна была быть под жестким контролем. Согласно этому документу, все решения этой структуры выносились на рассмотрение губернатора и приводились в исполнение только после его утверждения.

Второй раздел документа рассматривал вопросы, связанные с регламентацией функционирования мечетей и конфессиональных учебных заведений. Каждой мечети полагался приход. Он должен был состоять из не менее 5 – 10 и не более 100 дворов. При каждой мечети предполагалась религиозная школа для духовного обучения детей мусульман. Кроме того, там должны были существовать специальные дома престарелых и увечных, у которых отсутствовали родственники и средства для достойной жизни.

Последний раздел доклада касался мусульманских приходов при мечетях и конфессиональных школах²⁰. Согласно положениям документа, в каждой мечети и религиозной школе, находившейся при ней, должен был находиться штат от 3 до 5 духовных должностей. Му-

¹⁹ Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 332.; Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 60; Тимошук О., Таран П. Указ. соч. – С. 48.

²⁰ Александров И. К истории учреждения... Указ. соч. – С. 332 – 334.

сультманское духовенство освобождалось от всяких служб и повинностей. Оно должно было содержаться за счёт прихожан и заниматься, в том числе и “внушением народу добродетели гражданские, як то: кротость, воздержание от страстей и трудолюбие <...>”²¹.

Однако и этот проект магометанского духовного правления остался только на бумаге. Тем не менее, он расширил представление российских чиновников о духовных нуждах крымских мусульман. Это был ценный опыт который, очевидно, оказал влияние на процесс открытия ТМДП и развития мусульманской общины в условиях колониального режима.

1 ноября 1806 г. скончался муфтий Сеит Мегмет эфенди, о чём на следующий день таврическому губернатору Д. Б. Мертваго сообщил кади-аскер Мамут эфенди²². При таких обстоятельствах на 23 декабря 1806 г. были назначены выборы таврического муфтия²³. После их проведения гражданским губернатором были представлены на рассмотрение министра внутренних дел 2 кандидатуры соискателей этой должности. Ими были тогдашний кади-аскер Мамут эфенди и брат бывшего муфтия Мураза Челеби эфенди. Вскоре, 19 января 1807 г., указом за подписью императора Александра I в должности таврического муфтия был утвержден Муртаза Челеби эфенди²⁴.

Нового муфтия также беспокоил вопрос о неурегулированности ситуации с руководством мусульманской общиной Крыма. 21 февраля 1809 г. Муртаза эфенди обратился с официальным письмом к таврическому

21 Александров И. К истории учреждения...Указ. соч. – С. 334; Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 61; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 48.

22 РГИА, ф. 1286, оп. 1, д. 132, л. 1 – 4; Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 61; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 49.

23 РГИА, ф. 1286, оп. 1, д. 132, л. 5 – 6.

24 РГИА, ф. 1286, оп. 1, д. 132, л. 14 – 14 (об.); Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 62; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 49.

губернатору генерал-лейтенанту А. М. Бороздину. В нём он с сожалением писал о том, что в этом вопросе и “поныне нет разрешения”. Губернатор А. М. Бороздин поддержал ходатайство и справедливые доводы муфтия и 18 марта 1809 г. представил на рассмотрение министру внутренних дел соответствующий документ.

На заседании Комитета министров 9 июля 1809 г. обсуждалось открытие в Крыму духовного правления²⁵. В повестке дня стоял вопрос об утверждении основных положений проекта, составленного еще сенатором И. В. Лопухиным. Вопрос об открытии Таврического магометанского духовного правления было решено рассмотреть на общем заседании Комитета министров и министра юстиции.

19 августа 1809 г. муфтий совместно с известными и влиятельными представителями крымскотатарского населения обратился к таврическому губернатору А. М. Бороздину с просьбой воспользоваться пребыванием в Симферополе А. Э. дюка-де-Ришелье и поднять проблему утверждения штата и правил, представленных в свое время губернатором Д. Б. Мертваго. По совету губернатора муфтий составил новые правила, регламентировавшие деятельность правления. А. М. Бороздин 13 июля 1811 г. представил их на рассмотрение А. Э. дюку-де-Ришелье с настойчивой просьбой скорее разрешить этот вопрос.

Проблемы открытия духовного правления были связаны в том числе и со сложной чиновничье-бюрократической системой России в начале XIX в. Со времени присоединения Крыма дела, связанные с мусульманским населением, рассматривались различными ведомствами. Среди структур, которые занимались вопросами таврической мусульманской общины, были Комитет министров, Департамент полиции исполнительной,

25 РГИА, ф. 1263, оп. 1, д. 14, л. 26 – 26 (об.); Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 62; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 49.

Министерство юстиции и т. д. 8 сентября 1802 г. было учреждено Министерство внутренних дел, а через 8 лет – Главное управление духовных дел иностранных исповеданий. В 1817 г. оно было соединено с Ведомством православного исповедания и Министерством народного просвещения и получило название Министерства духовных дел и народного просвещения. 2 февраля 1832 г. к МВД в виде особого департамента было присоединено Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, получившее название Департамента духовных дел иностранных исповеданий²⁶. С этого времени все дела, касавшиеся мусульманского населения, решались им.

В первых десятилетиях XIX в. таврический муфтият так и не был открыт. Работали и продолжали сбор сведений в этом направлении различные ведомства, в том числе Главное управление духовных дел иностранных исповеданий. Однако законы, касавшиеся мусульманского населения Таврической губернии, возникали с каждым годом всё в большем количестве. Они касались и вопросов, связанных с функционированием отдельных частей и структур предполагаемого мусульманского духовного правления.

Так, 23 ноября 1826 г. были утверждены правила “о порядке определения кадиев в Крыму”²⁷. Это был важнейший документ, где, между прочим, излагались и функциональные обязанности таврического муфтия и кади-аскера. По этим правилам именно они представляли губернатору список из нескольких кандидатов на должность уездного кадия. Губернатор назначал дату выборов в уездном центре. Принимать участие в выборах имели право мурзы во главе с уездным предводителем дворянства, волостные головы и по 1 – 2 депутата от жителей каждой деревни. Собрание могло предло-

²⁶ Министерство внутренних дел. Исторический очерк. – СПб.: Типография МВД, 1901. – С. 52.

²⁷ ПСЗ (II). № 690.

жить и двух своих кандидатов. Сам процесс избрания проходил под контролем специально назначенного чиновника. Со своей стороны, губернатор готовил соответствующий список с указанием отданных за того или иного кандидата голосов. Этот документ позже представлялся на рассмотрение министра внутренних дел с развернутым мнением самого губернатора.

Появился и другой, не менее важный документ, напрямую касавшийся функциональных обязанностей мусульманского правления Крыма. Так, 22 марта 1829 г. был подписан указ “О вакуфских в Крыму имениях”²⁸, который регламентировал систему вакуфной собственности в регионе. В частности, он разъяснял общие правила этого вида собственности и разводил понятия духовного и частного вакуфов. Вакуфы являлись “неприкосновенною собственностью Магометанского Духовенства” и находились в попечении муфтия и духовного магометанского правления, которые несли ответственность перед Главным управлением духовными делами иностранных исповеданий. Однако, к сожалению, эта структура ещё не была сформирована и фактически не имела четких руководящих полномочий.

В 1830 г. был принят указ “О неотступлении от общих правил при погребении магометан”²⁹. В нём содержалось мнение таврического муфтия Сеит Джемиль эфенди о правилах погребения мусульман. Опираясь на мусульманское законодательство в этом вопросе, муфтий подтвердил, что погребение умерших полагалось производить в день смерти. Следует отметить, что принимаемые правительством законодательные акты постепенно утверждали мусульманские традиции в правовом поле Российской империи.

Таким образом, учрежденное 23 января 1794 г. духовное правление (без точного определения прав и обя-

28 ПСЗ (II). № 2761.

29 ПСЗ (II). № 3659.

занностей, без указания в законодательном порядке круга дел, подлежащих его рассмотрению), разбира-ло и решало мусульманские духовные дела на основе шариатских постановлений и других законов страны вплоть до 1831 г.

23 декабря 1831 г. в именном указе, данном Сенату, говорилось: “Признав необходимым дать предназначенному еще в 1794 году Таврическому Магометанскому Духовному Правлению надлежащее, твердое и полное образование и определить с точностью правила производства Духовных дел Магометан, обитающих в губернии Таврической и некоторых местах Западных, <...> составили проект Положения о Таврическом Магометанском Духовенстве и порядке отправления подлежащих ведению его дел”³⁰.

Таким образом, необходимо сказать, что вопрос об открытии Таврического магометанского духовного правления не только назрел, но и перезрел. Медлительность, проявленная в разрешении этой проблемы, связана с рядом объективных и субъективных причин. Вместе с тем бюрократическая система России осознала насущную потребность крымскотатарского населения в создании подобной структуры. Очевидно, чиновничий аппарат стремился как можно четче и точнее определить права и обязанности магометанского правления. С одной стороны, он не хотел предоставить ему значительное количество прав. С другой – опасался проявить чрезмерную жесткость, которая могла вызвать недовольство верующих края.

23 декабря 1831 г. императором Николаем I был подписан указ Правительствующему Сенату “об утверждении Положения о Таврическом магометанском духовенстве и подлежащих ведению его делах” (далее “Положение 1831 г.”)³¹. Император пожелал дать

30 ПСЗ (II). № 5033.

31 ПСЗ (II). № 5033.

“надлежащее, твердое и полное образование” ТМДП. В компетенцию этой структуры монарх определил вопросы производства духовных дел не только в Таврической губернии, но “и в некоторых местах Западных губерний империи нашей”. В указе сообщалось, что Главное управление духовных дел иностранных исповеданий на основании многочисленных и разновременных документов, составленных “местными начальствами”, и общегосударственных законов, составило проект “Положения о Таврическом магометанском духовном правлении и порядке отправления подлежащих ведению его дел”³². Содержание этого проекта было рассмотрено на заседании Государственного Совета. Этим органом было подтверждено, что “Положение 1831 г.” соответствует ныне действующему общему законодательству страны (закону о веротерпимости) и соблюдает “особенные татарским жителям Таврической губернии дарованные преимущества”³³. Николай I в своем указе заявил, что им были утверждены данные “Правила” “вместе с приложенным к нему штатом” ТМДП³⁴. На подлиннике документа он написал: “Быть по сему”³⁵. Император повелел Правительствующему Сенату сделать необходимые распоряжения для приведения “Положения 1831 г.” “в действие”. Этот документ положил начало процессу формирования органов мусульманского духовного управления в Таврической губернии.

Однако говорить об окончательном открытии правления в это время еще было рано. Только через 2 месяца, 23 февраля 1832 г., состоялось заседание в Таврическом губернском правительстве. На нём был заслушан указ Правительствующего Сената от 20 января

32 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 1 (об.); Хайрединоva З. З. Указ. соч. – С. 66; Тимошук О., Таран П. Указ. соч. – С. 54.

33 Там же.

34 Там же.

35 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 2.

1832 г. “с Положением о Таврическом магометанском духовенстве и порядке отправления подлежащих ведению его дел, и штатом Таврического магометанского духовного правления”³⁶.

28 марта 1832 г. таврический муфтий Сеит Джелиль эфенди в письме таврическому губернатору и тайному советнику А. И. Казначееву сообщал о том, что им были получены копия указа 23 декабря 1831 г. об учреждении в Симферополе Таврического магометанского духовного правления и копия “Положения 1831 г.”³⁷. Далее муфтий, обращаясь с просьбой к губернатору, говорил о необходимости немедленного ассигнования средств по штату ТМДП. Оказывается, по его сведениям, “в Таврической казенной экспедиции об отпуске сих денег от господина министра финансов предписание до сего еще не получено”³⁸. 18 мая того же года таврический губернатор предложил муфтию подготовить всё для открытия духовного правления и об ассигновании штата обратиться “с представлением по принадлежности”³⁹.

Время шло, а правление всё не устраивалось. Уже 18 ноября 1832 г. таврический муфтий Сеит Джелиль эфенди получил предписание от министра внутренних дел об утверждении в должности секретаря ТМДП губернского секретаря К. М. Спуди. Об этом муфтий вновь сообщил в своем письме таврическому губернатору А. И. Казначееву. Кроме того, он обратился к нему с просьбой как можно скорее “назначить время к торжественному открытию” правления.

Таврического муфтия особенно беспокоило отсутствие “церимониала” – то есть, того “каким образом

36 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 1.

37 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 4 – 4 (об.); Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 67; Тимощук О., Таран П. Указ. соч. – С. 54.

38 Там же.

39 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 5; Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 67.

должно быть открытие Магометанского правления”. В случае отсутствия такового, он предлагал составить подобный церимониал и предоставить его на рассмотрение А. И. Казначееву⁴⁰. Это свидетельствовало о важности открытия Таврического магометанского духовного правления для всего крымскотатарского народа.

28 ноября 1832 г. в Таврическом губернском правлении прошло заседание, на котором был рассмотрен ряд важных вопросов. Один из них касался открытия духовного правления, “к чему по уведомлению муфтия все уже готово”⁴¹. Было решено назначить открытие этой структуры на 29 ноября 1832 г. и сообщить об этом таврическому муфтию Сеит Джелиль эфенди “для могущих возникнуть дальнейших распоряжений”.

Кроме того, на заседании Таврического губернского правления рассматривался важный для российской администрации вопрос об утверждении в должности секретаря ТМДП чиновника К. М. Спуди. Без сомнения, это назначение ставило ТМДП под известный контроль. Очевидно, именно поэтому оно проходило специальным предписанием МВД. В результате обсуждения было приказано пригласить губернского секретаря К. М. Спуди в правление и объявить ему об утверждении его кандидатуры в должности секретаря ТМДП. В этой должности К. М. Спуди нужно было привести к присяге, а после её принятия сообщить по принадлежности. Этим актом губернская администрация и санкт-петербургское правительство закончили подготовительный акт открытия ТМДП.

Таким образом, 29 ноября 1832 г. можно считать днём открытия Таврического магометанского духовного правления. Оно проходило в торжественной обстановке. Особенно пышно событие отмечалось в са-

40 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 10.

41 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7376, л. 13.

мом правлении его членами, мусульманским духовенством и крымскотатарским мурзачеством. Закончились десятилетия неуверенности, нестабильности и несоответствия. Начался новый этап развития органов мусульманского духовного управления, которое стало отдельной структурой в органах управленческого аппарата Российской империи.

2.1.2. Избрательная система ТМДП

Чтобы понять механизм работы ТМДП, отдельных его частей, конечно же, необходимо рассмотреть вопросы, связанные со структурой этого органа религиозного самоуправления мусульман Крыма. В этом контексте нужно обратить внимание на процесс избрание состава, функциональные обязанности и личный состав ТМДП.

По “Положению 1831 г.” и исходя из штата 1836 г.⁴², состав ТМДП был структурирован в иерарическом порядке. Он включал в себя непосредственный аппарат управления и канцелярию. Также важно рассмотреть остальное (приходское) мусульманское духовенство Крыма. Именно из его числа формировался структурный костяк высших эшелонов власти в органах исламского религиозного управления края.

“Положением 1831 г.” устанавливалось деление мусульманского духовенства на высшее и приходское⁴³. Позже были приняты и опубликованы Уставы Департамента духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ), в которых на основании того же “Положения 1831 г.” утверждались все права и обязанности мусульманского духовенства и духовного правления. Первый Устав, в который вошёл пункт “О управлении духовных дел магометан”, был включён в Свод

42 ПСЗ (II). № 8780.

43 ПСЗ (II). № 5033, § 13.

44 Свод законов Российской империи. – Т. XI. – Ч. I – V. – СПб., 1857.

Законов Российской империи и издан в 1857 г.⁴⁴. Вторым Устав был опубликован в неофициальном издании 1913 г. Он содержал все законодательные акты, касавшиеся мусульманского населения Таврической и Западных губерний, функционировавшие и принятые к началу XX в. В частности, закон “О управлении духовных дел магометан” этого года сохранял деление духовенства на высшее и приходское⁴⁵. Он окончательно установил звания и степени таврического мусульманского духовенства. Таким образом, при анализе законодательной источниковой базы, касающейся деятельности ТМДП, необходимо прежде всего опираться на “Положение 1831 г.”, Уставы ДДДИИ от 1857 и 1913 гг.

Согласно вышеназванным документам, высшее мусульманское духовенство состояло из таврического муфтия, кади-аскера и уездных кадиев. Муфтий официально являлся духовным главой мусульман Таврической и Западных губерний и председателем ТМДП⁴⁶. Кади-аскер был непосредственным помощником муфтия. Он занимался делами, поручаемыми ему муфтием. Это должностное лицо имело право замещать муфтия во время его болезни или длительного отсутствия (после увольнения или смерти) до утверждения нового⁴⁷.

Кроме них членами ТМДП были симферопольский, феодосийский, перекопский, евпаторийский и ялтинский уездные кадии, которые находились в административном подчинении муфтию и кади-аскеру⁴⁸. Кстати, по “Положению 1831 г.” некоторое время пятым уездным кадием являлся ногайский. Однако в 1839 г.

45 Свод законов РИ, 1913, ст. 1342.

46 ПСЗ (II). № 5033, §15; Свод законов РИ, 1857, ст. 1186; Свод законов РИ, 1913, ст. 1353, 1374.

47 ПСЗ (II). № 5033, §16; Свод законов РИ, 1857, ст. 1153; Свод законов РИ, 1913, ст. 1354.

48 ПСЗ (II). № 5033, §14; Свод законов РИ, 1857, ст. 1151; Свод законов РИ, 1913, ст. 1352.

был создан новый уезд и введена должность Ялтинского уездного кадия⁴⁹. Соответственно должность ногайского уездного кадия была упразднена.

“Положением 1831 г.” устанавливалось правило, по которому уездные кадии рассматривали и решали все возникавшие во вверенных им уездах и округах дела. Основанием для их деятельности было российское законодательство, а порядок определялся традиционными мусульманскими законами⁵⁰. Позже этот пункт без изменений вошёл в закон “О управлении духовных дел магометан” 1913 г.⁵¹.

Также в состав канцелярии ТМДП входили секретарь, переводчик, 2 столоначальника, “журналист” (архивариус), 6 канцелярских служащих и сторож.

Таким образом, высшее мусульманское духовенство, как наиболее авторитетная организация конфессионального управления делами крымских правоверных, одновременно являлось своеобразным административным аппаратом управления ТМДП, структурно вошедшего в систему учреждений МВД. Оно, естественно, было включено в подразделения министерства, став частью широко разветвленной и сложной бюрократической системы, какой была Российская империя того времени.

Как уже говорилось выше, серьезной процедурой формирования структуры ТМДП была система выборов на высшие должности в руководстве правления. Важным моментом в истории ТМДП являлось избрание и утверждение в должностях мусульманских духовных лиц. Российское правительство относилось к этому ключевому политическому вопросу с должным вниманием, а местная колониальная администрация – с усердием.

Например, согласно “Положению 1831 г.” выборы

49 ПСЗ (II). № 14433; РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 1076, л. 9.

50 ПСЗ (II). № 5033, § 17.

51 Свод законов РИ, 1913, ст. 1355.

таврического муфтия и кади-аскера имели довольно сложную процедуру⁵². Муфтий вплоть до 1891 г. избирался собранием мусульман Таврической губернии. В выборах имели право участвовать: высшее мусульманское духовенство, старшие из приходских чинов (хатибы, имамы и муллы губернского и уездного городов), мурзы всей губернии и главы волостей или по одному депутату из каждой волости.

День выборов объявлялся императорским указом через ГУ ДДДИИ губернскому начальству. Последнее отдавало распоряжения о созыве в городе Симферополе к назначенному времени тех лиц, которые имели право участвовать в голосовании. В назначенный день собрание участвующих открывал таврический губернатор. На нём обязательно присутствовали член губернского правления и губернский прокурор.

После составления и утверждения списка кандидатов избрание проводилось обычным голосованием. После выборов губернатор представлял результаты со своим мнением о каждом из трёх кандидатов, набравшем наибольшее число голосов, главноуправляющему ДДДИИ. В подробных характеристиках обычно описывалась их прежняя служба, духовная или гражданская, отмечалось знание русского языка, а главное – “благонадежность”.

В истории ТМДП известны случаи, когда выборы таврического муфтия даже аннулировались. Так, выборы 6 мая 1880 г. главноуправляющим ДДДИИ Л. С. Маковым были признаны недействительными. Причиной называлось неправильное внесение в списки избирателей и “допуск к участию в выборах некоторых лиц, не имеющих на то прав”⁵³. Повторные выборы были назначены на 26 января 1881 г.

Утверждение в должности таврического муфтия

52 ПСЗ (II). № 5033, § 22 – 33.

53 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7915, л. 18.

объявлялось именованным указом императора. Например, в выборах таврического муфтия в 1806 г. на эту должность претендовали 2 кандидата: кади-аскер Магмут (очевидно, Мамут) эфенди и брат покойного муфтия Муртаза Челеби. За кади-аскера проголосовали 88 избирателей, а за Муртазу Челеби – 43. Таврический губернатор Д. Б. Мертваго во мнении министру внутренних дел В. П. Кочубею отмечал, что “Муртаза Челеби человек весьма благоразумный и надежный, <...> при том же, он не только говорить, но и читать и писать по-русски умеет”⁵⁴. Муфтием, разумеется, был утвержден Муртаза Челеби.

Или, скажем, на выборах, состоявшихся в 1816 г., по большинству голосов первым кандидатом на должность муфтия был Сеит Джемиль эфенди, но бывшие губернаторы А. М. Бороздин и А. С. Лавинской, отзывались о нём, как о человеке молодом и неблагонадежном⁵⁵. Документы не содержат имени кандидата, занявшего второе место. Но почему-то преимущество было отдано третьему – Аджидураиму эфенди.

Таким образом, в отличие от выборов муфтия в других регионах России, где он назначался министром внутренних дел, таврический муфтий долгое время избирался собранием мусульман, а через посредство министра внутренних дел только утверждался императорским указом. Формально закон о выборе таврических муфтиев был достаточно прогрессивным для того времени.

В самой процедуре избрания чувствовалась тяжелая рука российских охранительных структур, в данном случае МВД. Его вмешательство в дела мусульманской общины Крыма часто шло вразрез общему мнению верующих. Однако сама процедура избрания позволяла с некоторой степенью “демократичности” (какая может быть в монархическом государстве) удовлетворять тра-

54 РГИА, ф. 1286, оп. 1, д. 132, л. 5 – 5 (об.), 6.

55 РГИА, ф. 821, оп. 11, д. 2, л. 74 (об.).

диционные потребности мусульман региона. Одновременно она давала реальную возможность осуществлять непосредственный контроль за руководством духовными делами мусульман Таврической губернии.

Такое положение дел изменилось с принятием 27 мая 1891 г. закона “О порядке замещения должностей Таврических муфтия и кади-аскера”⁵⁶. Для изменения действовавшего “Положения 1831 г.” было принято постановление, в котором говорилось, что “Таврический муфтий и кади-эскер избираются министром внутренних дел из магометан духовного звания или из магометан дворян, не имеющих сего звания, и утверждаются в должности Высочайшею властью”⁵⁷. Согласно закону, все таврические муфтии уже выбирались непосредственно министром внутренних дел. Таким образом был назначен целый ряд муфтиев. Среди них можно назвать Аджидураима эфенди, Мемет мурзу Кипчакского, Адиль мурзу Карашайского, Селямет мурзу Кипчакского.

Такое положение дел привело к тому, что на должность таврического муфтия стали назначаться представители родовитого крымскотатарского дворянства, получившие не столько духовное образование, сколько светское. Следствием этого было то, что муфтии стали хорошими администраторами, что, конечно же, прогрессивно отразилось на работе ТМДП.

Важным аспектом избирательной процедуры, формирующей основной состав ТМДП, была процедура избрания других членов правления. Законодательство, касающееся избрания уездных кадиев, за более чем 80 лет (с 1831 по 1913 гг.) не претерпело существенных изменений. Кандидаты на должность уездных кадиев выдвигались муфтием, кади-аскером и служащими в Симферополе кадиями. Предлагались “достоинные лица” из числа приходского духовенства: хатибов, имамов и

56 ПСЗ (III). № 7754; Свод законов РИ. 1913, ст. 1360.

57 Свод законов РИ. 1913, ст. 1360.

мулл. Их список представлялся на рассмотрение непосредственно таврическому губернатору⁵⁸.

В свою очередь, губернатор делал распоряжение о созыве собрания в административном центре того уезда, в котором предполагалось избрать кадия. В этом собрании имели право участвовать местное мусульманское духовенство, крымскотатарское мурзачество во главе с уездным предводителем, волостные старшины или (вместо них) по одному депутату от каждой мусульманской общины региона⁵⁹.

Отсутствие части избирателей не являлось причиной остановки процесса выборов уездного кадия. Для контроля и наблюдения за порядком во время выборов на собрании присутствовал один из членов губернского правления⁶⁰. Некоторые изменения в этот процесс были внесены законопроектом, принятым в 1866 г. Он касался юридических тонкостей прав и обязанностей лиц прокурорского надзора⁶¹. Для успешного проведения предстоящих выборов губернская администрация за полгода до выборов начинала серьезно готовиться к ним.

Конечно же, вся организаторская работа ложилась на плечи ТМДП. Работа начиналась с того, что члены этой структуры представляли таврическому губернатору списки кандидатов на эту должность. Далее назначался день проведения выборов, и духовное правление должно было уведомить всех, кто имел право в них участвовать. Существовал особый протокол проведения собрания по выбору уездных кадиев. Присутствующий на собрании член губернского правления объявлял о кандидатах, выдвинутых на вакантное место. Далее проводился молебен за здравие государя

58 ПСЗ (II). № 5033, § 34; Свод законов РИ. 1913, ст. 1361.

59 ПСЗ (II). № 5033, § 35; Свод законов РИ, 1857, ст. 1160; Свод законов РИ. 1913, ст. 1362.

60 ПСЗ (II). № 5033, § 37; Свод законов РИ. 1913, ст. 1364.

61 ПСЗ (II). № 43077, ст. 16 – 19.

императора. Потом выборы продолжались установленным порядком – “баллотированием”⁶². После проверки “шаров” председатель объявлял собрание закрытым. Например, на весну 1833 г. были назначены выборы 3 уездных кадиев – Симферопольского, Евпаторийского и Мелитопольского (Ногайского). В письме от 1 января 1833 г. таврическому губернатору А. И. Казначееву ТМДП предлагало следующих кандидатов на должность Симферопольского уездного кадия: Мамута Челеби, наиба (или помощника кадия) Сеит Халиль эфенди, кадия Мевсеут эфенди и Узенбашского волостного кадия Ягъя эфенди⁶³. Таким образом, на должность Симферопольского уездного кадия претендовали 4 кандидата. Однако 16 января первый из перечисленных лиц подал просьбу об исключении его из числа кандидатов, о чем 19 января 1833 г. правлением было сообщено губернатору А. И. Казначееву. В день выборов 25 апреля 1833 г. все избиратели, принимавшие участие в выборах, были созваны в Симферополь. После объявления кандидатов на вакантную должность были составлены списки избирателей. Дальше выборы продолжались установленным порядком. В результате их уездным кадием был избран Сеит Халиль эфенди.

Или, например, 30 августа 1887 г. бахчисарайская газета “Терджиман” (“Переводчик”) сообщила своим читателям о выборах Перекопского уездного кадия. Она отмечала, что “все три кандидата, указанные духовным правлением, были забаллотированы, и выборы не состоялись”⁶⁴. Очередные выборы были назначены на осень того же года. И только 8 октября 1887 г. газета смогла сообщить об избрании Перекопским уездным кадием некоего Ильяса эфенди⁶⁵.

62 ПСЗ (II). № 5033, § 38; Свод законов РИ, 1857, ст. 1175; Свод законов РИ. 1913, ст. 1365.

63 ГААРК, ф. 26, оп. 1, д. 7853, л. 2, 9.

64 Разные вести. Выборы кадия // Терджиман. – 1887. – 30 августа.

65 Разные вести // Терджиман. – 1887. – 8 октября.

Интересная ситуация по выбору уездных кадиев сложилась в 1914 г., когда избрание было проведено сразу в трёх уездах. Так, выборы симферопольского уездного кадия были назначены на 25 сентября, евпаторийского кадия – на 27 сентября, а перекопского – на 30 сентября 1914 г.⁶⁶. Довольно спокойно прошли выборы в Евпаторийском и Перекопском уездах. Евпаторийским уездным кадием был избран Мемет эфенди Джеммадин оглу, а перекопским – Мустафа эфенди Аджи Абдулла оглу. Некоторые проблемы возникли на выборах симферопольского уездного кадия. По большинству голосов (248 – за, 74 – против) кадием был избран Омер эфенди Абдуль Кадыр оглу. Однако сразу же группа крымских татар заявила протест против “неправильностей”, допущенных при выборах. В связи с этим повторное избрание кадия было назначено на 26 ноября. Выборы, однако, состоялись 24 ноября 1914 г. По большинству голосов на первом месте оказался Джелял мурза Контуганский (207 – за, 112 – против)⁶⁷. После выборов на имя губернатора вторично поступила жалоба на неправильные действия собравшихся. Несмотря на это, новый губернатор – Н. А. Княжевич – доложил министру внутренних дел о том, что 6 февраля 1915 г. он утвердил Д. Контуганского в должности симферопольского уездного кадия. Вскоре, 14 февраля, новый уездный кадий был приведен к присяге⁶⁸.

Таким образом, выборы симферопольского уездного кадия (постоянного члена правления) проходили далеко не гладко. Окончательный итог не всегда зависел от выборщиков. В данном случае Д. Контуганский был утвержден в должности под влиянием губернских властей и вопреки жалобам избирателей.

66 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 12706, л. 24, 25, 26.

67 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 12706, л. 146 – 146 (об.).

68 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 12706, л. 176 – 178.

По закону после выборов таврический губернатор представлял главноуправляющему ДДДИИ список кандидатов на должность кадия со своим мнением о каждом из них. В свою очередь, главноуправляющий, изучив список кандидатов и мнение губернатора, представлял одного из них Правительствующему Сенату на утверждение⁶⁹.

Положение с утверждением уездных кадиев изменилось в 1904 г., после принятия соответствующей поправки к закону. Так, теперь утверждение в должности избранного кадия того или иного уезда становилось прерогативой непосредственно таврического губернатора. В его обязанности входило только доведение до сведения министра внутренних дел информации о прошедших выборах⁷⁰.

Высшее мусульманское духовенство – муфтий, кадиаскер и уездные кадии – при вступлении в должность приводились к присяге по определенной форме⁷¹. Обычно это происходило в здании Таврического губернского правления в присутствии ряда должностных лиц и в первую очередь самого губернатора⁷². Например, 8 июня 1881 г. в Таврическом губернском правлении в присутствии губернатора А. А. Кавелина, вице-губернатора и старшего советника был приведен к присяге таврический муфтий А. Хункалов, утверждённый в этой должности 22 апреля того же года. Процедуру проводил имам мечети прихода Базар-Джами города Сим-

69 ПСЗ (II). № 5033, § 39 – 40.

70 1904 Апр. 19, собр. узак. 801, 1, ст. 37.

71 ПСЗ (II). № 5033, пол. § 44; ПСЗ (II). № 32308, ст. 1, 3; Свод законов РИ, 1913, № 1371.

72 ПСЗ (II). 23.12.1831, № 5033, пол. § 45; ПСЗ (II). 19.10.1865. № 42587, пол. ст. 51; ПСЗ (II). 7.03.1866, № 43077, ст. 5, ст.16-19; ПСЗ (II). 17.01.1867, № 44139; ПСЗ (II). 23.05.1867, № 44618; ПСЗ (II). 12.02.1868, № 45491, IV; ПСЗ (II). 30.06.1868, № 46061, ст.4; ПСЗ (II). 30.06.1868, № 46062, I, II, ст. 3; ПСЗ (II). 14.06.1870, № 48497; ПСЗ (II). 25.06.1870, № 48585; ПСЗ (II). 38.10.1873, № 52721, ст. 1, 5; Свод законов РИ, 1913, № 1372.

ферополя Сеит Мемет эфенди⁷³. Присяга высшего и приходского мусульманского духовенства Таврической губернии на верность императору и престолу имела важное значение. Думается, что есть необходимость передать её общий смысл.

Всякий присягавший клялся “Всемогущим Богом, пред почтенным Кораном” быть верным императору, его семье и государству, “верно и нелицемерно служить, и во всем повиноваться, не щадя живота своего до последней капли крови”. Он обещал царю “стараться спешествовать” всему, что к его “службе и пользе государственной во всяких случаях касаться может”. Если же клявшийся узнавал о государственном ущербе, вреде и убытке, то он обещал “не токмо благовременно объявлять, но и всякими мерами отвращать и не допускать тщаться”. Более того, присягавший обещал “всякую вверенную тайность крепко хранить”, подчиняться начальству согласно действовавшему тогда закону и вообще служить “по совести”. Залогом правдивости этой клятвы мусульманин объявлял Бога и его страшный суд. В заключении он целовал “слова почтенного Корана” и произносил “Аминь”⁷⁴.

Само клятвенное обещание обычно публиковалось на двуязычном (с идентичным русским и крымскотатарским текстом) бланке и издавалось параллельно. На обратной стороне отмечались все присутствующие на присяге должностные лица, что удостоверялось их подписями.

Одним из наиболее показательных фактов того, что ТМДП было довольно заурядным административно-конфессиональным учреждением МВД, являлась выплата денежного содержания членам правления и его службам. По закону жалованье им определялось из государственной казны. Вскоре это было закреплено за

73 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7915, л. 39 (об.).

74 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7915, л. 39.

конодательно. В 1836 г. был принят законопроект “О штатах Магометанских: Оренбургского Духовного Соборания и Таврического Духовного Правления”⁷⁵. Расходы на содержание непосредственно ТМДП устанавливались в размере 12.250 рублей в год.

Для сравнения можно привести сумму, выделяемую на содержание Оренбургского духовного соборания. Она составляла 10.950 рублей, что на 2.700 рублей было меньше суммы, предназначенной для функционирования ТМДП. Справедливости ради, необходимо отметить, что степень ответственности руководства Оренбургского духовного соборания, его функции, количество прихожан, площадь подведомственной территории были существенно больше.

Сумма денежного содержания духовного правления делилась на непосредственное жалованье, квартирные средства и распределялась следующим образом. Непосредственно таврическому муфтию полагалось 2.000 рублей в год. Кади-аскер получал 1.500, а уездные кадии – по 300 рублей в год. Квартирные деньги выплачивались только уездным кадиям. Больше всех получал симферопольский уездный кадий. Как постоянный член ТМДП, ему полагалось 200 рублей в год на жилищные расходы. Остальным уездным кадиям на квартирные средства ежегодно выделялось по 150 рублей.

24 мая 1904 г. были утверждены новые штаты. По новому закону содержание ТМДП обходилось государству в 10.700 рублей в год. Это на 1.150 рублей сокращало традиционный бюджет правления. Некоторые изменения коснулись жалованья муфтия и кади-аскера. Если оплата работы муфтия увеличилась на 500 рублей в год, то кади-аскер стал получать меньше на ту же сумму. Увеличилось содержание симферопольского уездного кадия на 300 рублей в год. Несколько были повышены жалованья остальным уездным кадиям (на всех 600 руб-

75 ПСЗ (II). № 8780.

лей). Значительно уменьшились расходы на канцелярию ТМДП – с 4.850 рублей до 2.400 рублей – то есть более чем вдвое.

Таким образом, несмотря на неоднократные просьбы руководства ТМДП об увеличении штатов, правительство пошло навстречу лишь высшему духовенству. Нужно также отметить, что поскольку должность таврического муфтия с 1891 г. оставалась вакантной (исполняли обязанности таврического муфтия – кади-аскеры), то и его жалованье оставалось невостребованным, тогда как кади-аскер получал то, что причиталось ему.

Итак, высшее мусульманское духовенство Крыма четко вписалось в государственные структуры Российской империи, избиралось под жестким контролем правительства и местной администрации. Кандидаты на эти должности должны были устраивать не столько общину верующих, сколько колониальную администрацию. Духовное правление, без сомнения, было поставлено на государственную службу и, как заурядное чиновничество, получало достаточно крупное жалованье.

Приходское мусульманское духовенство состояло из хатибов, имамов, мулл, муэдзинов, других служителей при мечетях, иных культовых учреждений и сооружений⁷⁶. Хатибы, имамы и муллы совершали богослужение в мечетях, обеспечивали духовные потребности мусульман во вверенных им приходах. Они также разрешали дела религиозно-правового характера между прихожанами⁷⁷.

Мудеррисы и оджи (гочи, годжи) также причислялись к приходскому духовенству, но только до тех пор, пока они состояли в этих званиях. Мудеррисы – руководители

76 ПСЗ (II). № 5033, § 18; Свод законов РИ, 1857, ст. 1155; Свод законов РИ, 1913, ст. 1356.

77 ПСЗ (II). № 5033, § 19; Свод законов РИ, 1857, ст. 1156; Свод законов РИ, 1913, ст. 1357.

медресе (высших мусульманских школ) – имели равные личные преимущества с муллами, но могли рассматривать духовных дела только тогда, когда состояли в звании “также собственно духовном”, то есть в звании муллы, хатиба или имама.

Низшая категория духовенства, конечно же, имела и соответственную незначительную часть прав. В данном случае имеются в виду оджи, приравненные к муэдзинам. Прежде всего они имели право быть учителями в начальных мусульманских учебных заведениях (мектебах)⁷⁸.

В 1855 г. было утверждено мнение Государственного Совета “Об определении возраста для поступающих в духовные должности магометан”⁷⁹. Был установлен следующий возрастной ценз: для кадиев и мудеррисов не менее 25 лет, для хатибов и имамов – 22 и для муэдзинов и оджей не менее 21 года. Таким образом, законодательно был четко определен возраст, при достижении которого допускалось избрание кандидатов на соответствующие должности.

Довольно сложную проблему для чиновничьего аппарата российской колониальной администрации составила такая категория мусульманских служащих как ферраши. Поначалу, согласно “Положению 1831 г.”, к мусульманскому духовенству причислялись руководители текие – шейхи – и служители при них – ферраши. Они пользовались основными преимуществами, дарованными российскими властями. Однако ферраши могли пользоваться этими правами только при условии, если они происходили из духовного сословия⁸⁰. В начале XX в. у российского правительства и колониальной администрации стали возникать сомнения о допустимо-

78 ПСЗ (II). № 5033, § 20; Свод законов РИ, 1857, ст. 1157; Свод законов РИ, 1913, ст. 1358.

79 ПСЗ (II). № 29040.

80 ПСЗ (II). № 5033, § 21; ПСЗ (II). № 22297.

сти наделения этой категории духовных лиц правами наряду с другими служителями мусульманского культа. В 1912 г. ДДДИИ был поднят вопрос о правомочности причисления феррашей к приходскому духовенству. В документе на имя таврического губернатора говорилось, что хотя существовавшие к тому времени законы и причисляют феррашей к категории приходского духовенства, но в действительности они являются лишь служителями при мечетях и других учреждениях мусульманского культа в непосредственном значении этого слова (убирают мечеть, постилают ковры или кошмы и т. п.). Но самое главное – они “никакого участия в совершении богослужения и треб не принимают”⁸¹.

Так как приходское мусульманское духовенство Крыма традиционно пользовалось определенным процентом с вакуфных имуществ своей мечети, проблема феррашей приобретала и экономический характер. Руководство департамента обратилось к губернатору с просьбой “не отказать в сообщении Вашего заключения по вопросу о том, представляется ли и по каким именно соображениям сохранение в законе и на будущее время за феррашами как принадлежности их к составу приходского духовенства, так и права пользования вакуфами”⁸².

Ответ губернатора был довольно радикальным. В мнении от 4 июня 1912 г. он отметил, что ферраши “подлежали бы не только лишению права пользования доходами с вакуфов, но и исключению из состава магометанского приходского духовенства”⁸³. Губернатор предлагал, несмотря на мусульманские обычаи, заменить последних наёмными сторожами с уплатой им определенного содержания “от приходского общества или мечетского причта”.

Таким образом, в последней редакции закона “О уп-

81 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 11620, л. 1 – 1 (об.).

82 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 11620, л. 2.

равлении духовных дел магометан” 1913 г. к мусульманскому духовенству причислялись только шейхи. Ферраши потеряли свои права и о них в законе, конечно же, уже ничего не говорилось⁸⁴. Это свидетельствовало о грубом вмешательстве российского правительства во внутренние дела мусульманской общины Таврической губернии. В кабинетах чиновников установившиеся веками традиции ликвидировались без каких-либо консультаций не только с верующими мусульманами, но даже с руководством ТМДП.

По “Положению 1831 г.” в звании хатибов, имамов, мулл, муэдзинов и других служителей мечетей могли быть избраны только лица, принадлежащие к духовному сословию по происхождению, а именно сыновья (а не дальние потомки) высшего и приходского духовенства⁸⁵.

В Российской империи жесткая сословная иерархия продолжала оказывать большое влияние на общественную жизнь государства. В мусульманских общинах страны такого четкого сословного разделения традиционно не было. Десятилетиями эти два подхода к формированию духовенства у мусульман входили в острые противоречия. Они оказывались еще более бессмысленными в связи с тем, что Россия активно продвигалась по пути капитализма и феодальные условности только тормозили развитие общественных отношений. Следует отметить, что в Крыму мусульманское духовенство юридически было оформлено в отдельное сословие⁸⁶.

Так, 3 октября 1833 г. было утверждено положение Комитета министров “О причислении к духовенству тех только магометан податного состояния, кои исправля-

83 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 11620, л. 8 – 8 (об.).

84 Свод законов РИ, 1913, ст. 1359.

85 ПСЗ (II). № 5033, § 41.

86 Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 2. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1999. – С. 68.

ют духовные должности”⁸⁷. Таврический муфтий Сеит Джемиль эфенди представил в 1832 г. записку министру внутренних дел о положении, сложившемся в приходах губернии. Оказывается, 864 человека, состоящие в податном состоянии, исполняли должности хативов, имамов и муэдзинов. ТМДП просило разрешения освободить их от занимаемых должностей, “предоставив обществам избрать на их места других, единственно духовного происхождения”.

В ответ министр внутренних дел предложил следующее: оставить на тех же должностях вышеозначенных 864 лиц, но их детей и потомков записывать в податное состояние. Таким образом, мусульманские духовные должности могли быть занимаемы лишь представителями духовного сословия.

Однако в 1903 г. был поднят вопрос о допущении к исполнению мусульманских духовных должностей лиц недуховного звания. Так, в письме директора ДДДИИ на имя таврического губернатора В. Ф. Трепова от 3 декабря 1903 г. говорилось о том, что упоминание в законе о замещении вакансий мусульманских конфессиональных должностей исключительно лицами, принадлежащими к духовенству, “не имеет в виду категорического требования”⁸⁸. Далее в документе отмечалось, что по необходимости и из-за отсутствия указанных в законе лиц, местное губернское правление может допускать к должностям лиц, принадлежавших к другим сословиям и состояниям.

Для внесения изменений в закон о разрешении исправления духовных должностей лицам других сословий МВД необходимы были статистические данные о числе приходских должностей, “занятых лицами духовного состояния и замещенных таковыми лицами”⁸⁹. В свою оче-

87 ПСЗ (II). № 6466.

88 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 363, л. 3.

89 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 363, л. 3.

редь, губернатор обратился с просьбой к таврическому муфтию А. Карашайскому предоставить ему сведения о приходских чинах. Тем были представлены данные о должностях, занятых духовными лицами, о должностях, замещенных лицами недуховного состояния, а также о числе вакантных должностей по всем крупным городам и уездам Таврической губернии. По его сообщению, приходские должности занимали 863 человека духовного сословия, 96 человек – к нему не относились. Более того, очевидно, из-за существовавших сословных ограничений 515 мест оставались вакантными⁹⁰. Позже, 4 марта 1904 г., таврическим губернатором были представлены более конкретные сведения об этих лицах.

Проблема допущения к мусульманским духовным должностям лиц недуховного сословия достаточно серьезно назрела к началу XX в. Об этом говорит тот факт, что этот вопрос был в поле зрения вероисповедной комиссии III Государственной Думы (1 ноября 1907 г. – 9 июня 1912 г.). Он был поднят в докладе депутата от Таврической губернии крымского татарина Исмаила Муфти-Заде⁹¹. Комиссия разработала законопроект “Об изменениях статьи 1368 Уставов иностранных исповеданий относительно кандидатов на занятие магометанских духовных должностей от Таврической губернии”⁹². Документ был рассмотрен в 5-ю сессию и принят комиссией без изменений. Дума также одобрила этот законопроект, и 27 января 1912 г. он был принят. Закон “О допущении к занятию мусульманских духовных должностей при мечетях округа ТМДП лиц всех сословий”⁹³ был утвержден Николаем II 9 февраля 1912 г. Об этом ДДДИИ 11 февраля 1912 г.

90 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 363, л. 11.

91 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 625, л. 196 – 196 (об.); Усманова Д. М. Мусульманская фракция и проблемы “свободы совести” в Государственной Думе России (1906 – 1917). – Казань: Мастер Лайн, 1999. – С. 99.

92 Усманова Д. М. Указ. соч. – С. 98.

93 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 11614, л. 1 – 2.

было сообщено таврическому губернатору П. Н. Апраксину. Принятие закона было продиктовано временем. Серьезная работа, проведенная Государственной Думой, существенно изменила положение мусульманского духовенства в губернии. Теперь духовные должности не переходили по наследству и появилась большая вероятность занятия этих должностей представителями других сословий, в первую очередь грамотными и энергичными людьми, искренне желавшими прогрессивных изменений в мусульманской умме Крыма.

По специальному указу, утвержденному 8 января 1851 г., “О избрании и утверждении мулл в магометанских обществах Западных губерний” в дополнение “Положения 1831 г.” мусульманским общинам в Западных губерниях разрешалось избирать мулл “без различия состояний”. Они утверждались ТМДП и местными губернскими правлениями и наравне с другими мусульманскими чинами освобождались от податей и повинностей, но только до тех пор, пока занимали духовные должности⁹⁴.

Для получения духовных должностей хатиба, имама, муллы и мудерриса необходимо было 3 условия. Во-первых, согласие приходского общества, представленное в форме общественного приговора вышестоящему начальству; во-вторых, “удостоение” ТМДП по соответствующим правилам и, наконец, в-третьих, утверждение местного губернского правления⁹⁵. Для избрания низших духовных чинов требовалось лишь согласие приходского общества, представленное надлежащим порядком в общественном приговоре, и “удостоение” приходских хатибов, имамов или мулл, утвержденное высшим мусульманским духовным начальством⁹⁶.

Как и руководство ТМДП, приходское мусульманс-

94 ПСЗ (II). № 24807.

95 1831 Дек. 23 (5033) пол. § 42; 1851 янв. 8 (24807).

96 1831 Дек. 23 (5033) пол. § 43; Свод зак., № 1370.

кое духовенство приводилось к государственной присяге. Традиционно оно клялось быть верным императору, его семье и государству. Клятву приносили в присутствии уездной администрации в помещении уездного полицейского управления⁹⁷.

Как известно, 24 мая 1848 г. был утвержден законопроект “О магометанском духовенстве в Таврической губернии”, более четко определявший статус мусульманского духовенства края⁹⁸. В нём подтверждались перечисленные выше звания и степени. Там же декларировалось освобождение их от всех податей и повинностей. Всем другим мусульманам духовного происхождения Таврической губернии, “в духовенство неперечисленным”, предлагалось, в течение года “избрать род жизни”.

Традиционно, еще до присоединения Крыма к России, приходское духовенство получало содержание от своего прихода. Так, по словам муфтия Мусалар эфенди, духовные служители “как в городах, так и в деревнях находящиеся, при мечетях, школах и дервишских молитвенных домах <...> довольствовались от прихожан тех мечетей и от земель нам приписанных”⁹⁹. Кроме этого, приходское духовенство пользовалось так называемой “сороковиной” (“закят”), то есть сороковой частью с урожая своего прихода. Такую часть духовенство получало и от ведения тяжёлых дел. Интересен тот факт, что когда после умершего не оставалось наследников и имение его поступало в ханскую казну, сороковая часть имущества отдавалась духовенству. Однако, по словам муфтия, хан Шагин Герай отменил сороковину “и приказал вместо оной

97 ПСЗ (II). № 5033, пол. § 45; ПСЗ (II). № 32308, ст. 1, 3, Свод законов РИ, 1857, № 1182, Свод законов РИ, 1913, № 1372.

98 ПСЗ (II). № 22297.

99 Скальковский А. Занятие Крыма в 1783 году // Памятная книга Таврической губернии. – Вып. 1. – Симферополь: Тип. Таврического губернского правления, 1867. – С. 23.

10-ю часть доходов от земли и стад вносить в его собственную казну”¹⁰⁰.

В отличие от высшего мусульманского духовенства, которое содержалось за счёт казны, доходы приходского духовенства после присоединения Крыма к России оставались прежними. Главной статьёй его доходов были закят (араб. “милостыня”, “налог”) или садака (араб. “искреннее деяние”, “милостыня”)¹⁰¹. Закят, в целом являясь одним из “столпов” ислама, был направлен на поддержку бедных, неимущих, сирот и т. д. Среди мусульман Российской империи сложился обычай использовать закят только на содержание местного приходского духовенства. Директор Таврических училищ Е. Л. Марков писал, что “истый мусульманин отдаст десятую часть своего виноградного сбора, своего сена, приплода своих овец и верблюдиц своей мечети и своему имаму”¹⁰².

Второй по значимости статьёй пополнения бюджета хатибов и имамов были пожертвования от прихожан в дни главных религиозных праздников – Ораза-байрама (праздник разговения) и Курбан-байрама (праздник жертвоприношения).

Третьей статьёй доходов являлась плата за отправление муллами различных мусульманских обрядов. К такому можно отнести имянаречение новорожденных, обрезание, бракосочетание, погребение и т. д. Помимо этого существовала и гражданская сторона дела, которая также являлась функциональной обязанностью низшего духовенства. К ним можно отнести запись в

100 Скальковский А. Занятие Крыма... Указ. соч. – С. 23.

101 Ислам на территории бывшей Российской империи. Указ. соч. – С. 70.

102 Марков Е. Л. Материалы по вопросу об образовании крымских татар, извлеченные из дел Таврической дирекции училищ и других местных источников директором Таврических училищ Марковым // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб.: Тип. т-ва “Общественная польза”, 1869. – С. 105.

метрической книге рождения ребенка, регистрация или расторжение брака, регистрация смерти и др.

Помимо трёх основных статей доходов существовали – вакуфы – недвижимые имущества и значительные суммы, пожертвованные на религиозные цели. По закону они составляли “главнейшие средства для содержания мечетей, училищ и определенного при мечетях духовенства”¹⁰³. Например, при дележе различных ежегодных доходов с вакуфных имуществ имам получал 2 части, а муэдзин одну¹⁰⁴. Таким образом, приходское духовенство, не получая жалованья из казны, полностью находилось на содержании своего прихода.

Важным вопросом в деятельности ТМДП была процедура избрания и назначения секретариата правления. Именно от качества чиновников и служащих этой категории зависела эффективность работы всего духовного управления и его отношения с правительственными и административными структурами.

Со своей стороны (по этим и другим причинам) к подбору кадров в ТМДП вышестоящее начальство подходило с особой тщательностью. Так, кандидатура секретаря в правлении предлагалась таврическим губернатором. Она непосредственно избиралась губернским правлением, а утверждалась Главным управлением ДДДИИ¹⁰⁵. Некоторые изменения в процедуре утверждения секретаря ТМДП произошли в 1832 г. после включения ГУ ДДДИИ в структуры МВД на правах особого департамента¹⁰⁶.

К 1913 г. в “Свод законов Российской империи” вошёл ряд важных поправок. Секретарь, после избрания

103 Свод законов РИ. 1913, ст. 1391.

104 Монастырлы Х. А. Мечети, тэкэ (монастыри), духовные лица и праздники у татар // Лашков Ф. Третья учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии. Отчет. – Симферополь: Тип. И. Т. Гордиевского газ. “Крым”, 1890. – С. 72.

105 ПСЗ (II). № 5033, § 91.

106 ПСЗ (II). № 5126.

и представления таврическим губернатором, утверждался МВД, а переводчик после представления ТМДП – Таврическим губернским правлением¹⁰⁷. Другие же канцелярские служащие, как и раньше, утверждались и увольнялись губернским правлением. Однако это становилось возможным только после соответствующего представления ТМДП¹⁰⁸.

Важно рассмотреть объёмы содержания канцелярских чиновников и служащих ТМДП. Секретарь правления получал 1.000 рублей в год. Переводчику по штату полагался ежегодный денежный оклад в размере 600 рублей. Как уже говорилось, в правлении также служили два столоначальника. В данном случае им выделялась сумма в размере 600 рублей в год каждому. Должность “журналиста” совмещалась с должностью архивариуса, который получал 400 рублей в год. Канцелярских служащих в правлении было 6. Один из них, “со средним окладом”, владел русским и крымскотатарским языками. Ему полагалось 240 рублей в год. Остальные служащие получали ежегодно по 190 рублей каждый.

Кроме того, всем канцелярским служащим полагались паёк и обмундирование, на которые каждому выделялась сумма в размере 60 рублей в год. Помимо всех этих затрат на содержание ТМДП, российское государство позаботилось и о найме дома, об оплате его отопления и освещения, о канцелярских расходах и содержании сторожа. На все эти расходы дополнительно расходовалось ежегодно 1.700 рублей.

Таким образом, на примере с ТМДП отразилась политика Российского правительства и колониальной администрации по отношению к общинам, исповедующим ислам. Российские власти, несомненно, стремились провести чёткую чиновничье-бюрократическую

¹⁰⁷ Свод законов РИ. 1913, ст. 1375; Собр. узак. 24.05.1904, № 1225.

¹⁰⁸ ПСЗ (II). № 5033, § 91.

вертикаль. Они создали громоздкую систему избраний и назначений, установили государственное жалование высшему духовенству и аппарату ТМДП. Все это свидетельствует как о самосовершенствовании собственно бюрократической машины, так и о стремлении охранительных структур государства поставить под жесткий контроль религиозную жизнь крымскотатарского населения Таврической губернии XIX – начала XX вв.

2.1.3. Функциональные обязанности членов ТМДП

Эффективность любой управленческой структуры определяется в том числе и объёмом её прав и обязанностей. Именно в этом контексте вопросы, связанные с функциональными обязанностями членов ТМДП, приобретают определённый научный интерес.

“Положение 1831 г.” в первую очередь утвердило организационные моменты деятельности правления. Так, согласно этому документу, ТМДП не имело права приступать к рассмотрению тех или иных дел, если в его заседании не присутствовали по крайней мере 2 члена правления, помимо председательствующего муфтия¹⁰⁹. Сам муфтий в качестве председателя, а кади-аскер и уездные кадии как члены правления имели права и обязанности, присвоенные им общими законами Российской империи¹¹⁰. В частности, на таврического муфтия, кади-аскера и симферопольского уездного кадия возлагалась обязанность постоянного присутствия в ТМДП. Они должны были находиться в правлении в течение всего года один раз в неделю или “по востребованию дел, и чаще”¹¹¹.

¹⁰⁹ ПСЗ (II). № 5033, § 52; Свод законов РИ, 1857, ст.1189; Свод законов РИ. 1913, ст. 1377.

¹¹⁰ ПСЗ (II). № 5033, § 53; Свод законов РИ, 1857, ст.1190; Свод законов РИ. 1913, ст. 1378.

¹¹¹ ПСЗ (II). № 5033, § 54; Свод законов РИ, 1857, ст.1191; Свод законов РИ. 1913, ст. 1379.

Ежегодно в январе или феврале муфтием созывалось общее собрание ТМДП, в работе которого должны были принимать участие все уездные кадии. Съезд кадиев, как правило, продолжался в течение месяца, а собрания в правлении проходили ежедневно, за исключением мусульманских и общегосударственных праздников¹¹². На общем собрании кадиев рассматривались дела, которые не были решены ТМДП в течение года. Причиной скопления нерешенных дел могли послужить разногласия между постоянными членами правления, когда, например, мнение муфтия не поддерживалось кади-аскером и симферопольским уездным кадием. Решения по таким сложным делам принимались большинством голосов членов ТМДП¹¹³.

Во время долгого отсутствия или болезни муфтия его место в правлении на законных основаниях занимал кади-аскер¹¹⁴. Это было одной из главных его обязанностей. Так, 22 марта 1900 г. и.о. таврического муфтия Мемет мурза Кипчакский по причине болезни не мог присутствовать в правлении. Поэтому он предложил кади-аскеру Абдуль Азиз эфенди с 1 апреля 1900 г. приступить к исполнению обязанностей таврического муфтия. По выздоровлении (с 26 апреля) М. Кипчакский вернулся к исполнению своих функциональных обязанностей в ТМДП¹¹⁵.

Бывали случаи, когда кто-либо из трёх постоянных членов ТМДП – муфтий, кади-аскер или симферопольский уездный кадий – из-за долгого отсутствия или болезни не мог лично присутствовать на собраниях. Тогда для участия в заседаниях правления на ва-

112 ПСЗ (II). № 5033, § 54, 82; Свод законов РИ, 1857, ст. 1191; Свод законов РИ. 1913, ст. 1379.

113 ПСЗ (II). № 5033, § 55; Свод законов РИ, 1857, ст. 1192; Свод законов РИ. 1913, ст. 1380.

114 ПСЗ (II). № 5033, § 56; Свод законов РИ, 1857, ст. 1193; Свод законов РИ. 1913, ст. 1381.

115 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 9360, л. 4 – 5.

кантное место по закону вызывался кадий из ближайшего уезда¹¹⁶.

О ситуации полного отсутствия всех членов правления сообщала газета “Терджиман”. Так, в одном из ноябрьских номеров за 1885 г. была опубликована статья под названием “Существует ли Духовное Правление”¹¹⁷. В ней автор, редактор-издатель И. Гаспринский писал, что после смерти таврического муфтия А. Хункалова эту должность исполнял кади-аскер Сеит Якуб эфенди. В свою очередь, симферопольский уездный кадий исполнял должность кади-аскера. Замещавший должность кади-аскера также просил об увольнении. Таким образом ТМДП фактически существовало “в лице исправляющих должности”¹¹⁸. По мнению автора статьи, духовное правление само приостановило свою деятельность, так как без трёх членов “присутствие состояться не может”.

В случае созыва в городе Симферополе ежегодного съезда ТМДП в январе-феврале уезды оставались без своих кадиев из-за обязательного их присутствия на общем собрании правления. По существовавшим в то время законам, в ситуации отсутствия кадиев с разрешения губернского правления их обязанности поручалось исполнять кандидатам, получившим наибольшее число голосов на последних выборах¹¹⁹.

Важные обязанности возлагались на аппарат и канцелярию ТМДП. Понятно, что, как и во многих бюрократических системах, многие решения по делам этой структуры фактически зависели от степени компетентности чиновников и служащих правления и скорости исполнения ими своих функций.

116 ПСЗ (II). № 5033, § 57; Свод законов РИ, 1857, ст. 1194; Свод законов РИ. 1913, ст. 1382.

117 Существует ли Духовное Правление // Терджиман. – 1885. – 11 ноября.

118 Существует ли Духовное Правление... Указ. соч.

119 ПСЗ (II). № 5033, § 58; Свод законов РИ, 1857, ст. 1195; Свод законов РИ. 1913, ст. 1383.

Пожалуй, наибольшим количеством обязанностей обладал секретарь правления. Именно поэтому ему отводилось особое место в схеме должностных лиц ТМДП. Он был подконтролен руководству губернии. О важности этого поста говорит тот факт, что при открытии правления вопрос о кандидате на должность секретаря решался на высоком уровне. Так, в переписке между таврическим губернатором В. И. Пестелем и Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором М. С. Воронцовым этот вопрос обсуждался достаточно серьезно. Последний обратил внимание таврического губернатора на то, что «в Магометанском Духовном Правлении весьма важное лицо есть секретарь, дающий направление всем делам»¹²⁰. Далее он писал, что «при таком значении этого лица, нужно бы было в видах правительственной и общественной пользы иметь секретарем чиновника просвещенного, религиозного и с сведениями в богословских предметах»¹²¹. М. С. Воронцов предполагал, что такого чиновника сложно и едва ли возможно найти на месте и потому предлагал обратиться к министру внутренних дел с ходатайством о присылке секретаря из Санкт-Петербурга. Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что должность секретаря духовного правления вызывала серьезную озабоченность российской администрации. Можно предположить, что, не имея возможности найти на эту должность претендентов, обладающих в полном объеме всеми перечисленными качествами, имперское начальство отдавало предпочтение благонадежности кандидата, не слишком заботясь об остальном.

К сожалению, не единичными были случаи растраты

120 Кричинский А. Очерки русской политики на окраинах. Ч. 1. К истории религиозных притеснений крымских татар. – Баку: Издание Союза мусульманской трудовой интеллигенции, 1919. – С. 135; ГААРК, ф. 26, оп. 4, д. 1208, л. 1 (об.).

121 Кричинский А. Указ. соч. – С. 135; ГААРК, ф. 26, оп. 4, д. 1208, л. 1 (об.).

вакуфных капиталов по вине секретаря. Подобные обвинения, например, выдвигались в адрес К. Е. Спуди, Ф. М. Кульповича, И. Зеленкевича. Так, первый секретарь ТМДП К. Е. Спуди был утвержден в должности со дня открытия правления в декабре 1832 г. Растрата вакуфных капиталов духовного правления обнаружилась в январе 1863 г., уже после его смерти в 1856 г.¹²². Существует также дело Ф. М. Кульповича, которое рассматривалось в 1887 – 1893 гг. В ходе суда, который состоялся 24 мая 1893 г., Ф. М. Кульпович был оправдан¹²³.

Особую часть «Положения 1831 г.» составил отдел, посвященный делам, находившимся в компетенции ТМДП. Их можно условно разделить на 3 блока. Во-первых, это попечение о состоянии культовых сооружений и учреждений религиозного обучения. Во-вторых, надзор за вакуфами, принадлежавшими прежде всего мечетям, а также другим религиозным учреждениям и мусульманским учебным заведениям. В-третьих, все гражданские дела представителей мусульманского духовенства.

Например, на заседании духовного правления, которое состоялось 12 августа 1912 г., было рассмотрено прошение Эюба эфенди Шейх Абдуль Керим оглу об утверждении его в должности имама соборной мечети Текие деревни Шейх-Кой Симферопольского уезда. В правление был также представлен «приговор» жителей об избрании ими на должность имама Эюба эфенди.

В справке, очевидно, зачитанной секретарем правления, говорилось о том, что 15 января 1898 г. Эюб эфенди был утвержден губернским правлением в должности хатиба соборной мечети деревни Мамак Сим-

122 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1169, л. 48; ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 416, л. 175.

123 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 8253, л. 11 – 13; ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 413, л. 58 – 59.

феропольского уезда. Но 14 августа 1907 г. в связи с упразднением мечети он был уволен с этой должности. Мечеть Текие деревни Шей-Кой – соборная, она существовала с давних времен. В её штат входили хатиб, муэдзин и каюм. После смерти 22 ноября 1911 г. имама Абдуль Керима Абдуль Гания оглу эта должность оставалась вакантной. При мечети имелось 249 десятин вакуфной земли, 17 человек прихожан, в их числе 9 домовладельцев. Мечеть и духовенство содержались на доходы с вакуфа. В справке давалась характеристика кандидата на должность имама Эюба эфенди Абдуль Керима оглу. По мнению правления, “избранный поведения хорошего, под судом и следствием не состоял и ныне не состоит, по решению духовного правления наказаниям и взысканиям не подвергался”¹²⁴. Рассмотрев все представленные материалы, духовное правление определило: просить губернское правление утвердить Эюба эфенди Абдуль Керима оглу в должности имама мечети Текие деревни Шейх-Кой Симферопольского уезда¹²⁵.

Заведование мусульманскими учебными заведениями, решение об открытии и закрытии школ (как медресе, так и мектебов) находились также в компетенции духовного правления. Однако данные, представляемые правлением, были далеко не полными. Так, 10 марта 1865 г. таврический губернатор Г. В. Жуковский обратился в ТМДП с просьбой прислать сведения о количестве мусульманских учебных заведений и месте их нахождения, а также о количестве вакуфных имуществ и капиталов, принадлежащих этим школам¹²⁶. Правлением была составлена “Ведомость существующим и упраздненным с выходом татар училищам медресе и мектебе называемым”. Однако говорить о достовернос-

124 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1477, л. 2 – 2 (об.).

125 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1477, л. 2 (об.).

126 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1172, л. 1.

ти приведенных в ней данных не приходится. Например, по ведомости 1865 г. в пяти уездах губернии было лишь 34 мектеба¹²⁷. При составлении отчета Дирекцией народных училищ Таврической губернии в 1867 г. был выявлен 131 мектеб¹²⁸.

Духовное правление располагало списками мусульманских учебных заведений. Однако недобросовестное отношение к своим обязанностям его служащих приводило к тому, что эти списки были весьма приблизительными. Другой причиной отсутствия полных данных в ТМДП было отсутствие эффективного механизма контроля за положением на местах. Уездным кадиям было иногда трудно собрать сведения у приходского духовенства, которое было разбросано по деревням.

Духовное правление было не в состоянии следить за всеми учреждениями, которые находились в его ведении. Особенно это касалось далеких приходских мечетей и учебных заведений при них. Серьезной проблемой явилась массовая эмиграция мусульманского населения Таврической губернии. Следствием её стало то, что в заброшенном состоянии оказалось большое количество мечетей и других учреждений. К началу работы Особой комиссии о вакуфах в 1886 г. появился целый фонд упразднённых (заброшенных из-за отсутствия населения) мечетей и школ.

Также ТМДП занималось вопросами вакуфов, принадлежавших мечетям, учебным заведениям и другим мусульманским учреждениям. Вакуфы – движимые и недвижимые имущества, капиталы – отказывались частными лицами в благотворительных целях. Почти каждая мечеть в Крыму имела вакуфное имущество – будь то земля или наличные деньги. Порой внешний

127 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1166, л. 22.

128 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 20; Ганкевич В. Ю. Очерки истории крымскотатарского народного образования (реформирование этноконфессиональных учебных заведений Таврической губернии в XIX – начале XX века). – Симферополь: Таврия, 1998. – С. 34.

вид мечети, её ремонт зависел от количества вакуфной земли. Ежегодно доход с неё распределялся по нескольким статьям: часть – отдавалась духовным чинам мечети, другая – расходовалась на её починку и ремонт.

Учебные заведения также имели вакуфные имущества. Например, в ведомости, составленной ТМДП в 1865 г., в отношении Зинджерли медресе говорилось, что в пользу его “завещано 4535 десятин 935 сажень пахотной и сенокосной земли”, состоящей в Симферопольском уезде при деревни Улу-коль. Ежегодный доход составлял более 2 тысяч рублей серебром. Из них 362 рубля 4 копейки уходили на расходы. Остальная часть делилась следующим образом: по половине получали мудеррис и сохты¹²⁹.

В третий блок вопросов, который решало ТМДП, входили все дела представителей мусульманского духовенства, находящихся в Таврической и Западных губерниях, и дела из приходов, поступавшие через уездных кадиев¹³⁰. К ним следует отнести бракоразводные, опекунские, попечительские дела, возникавшие в мусульманской общине. То есть дела гражданского права в объёме, разрешённом законодательством Российской империи.

К примеру, на заседании ТМДП 8 августа 1912 г. слушали прошение жителя деревни Коккоз Ялтинского уезда Ваджипа Абдуль Ганий оглу о выдаче ему метрического свидетельства о рождении для предоставления в воинское присутствие. В прошении указывались примерный год рождения (1882-83-84) и место рождения – город Симферополь, приход Аджи-Сеит-Халиль. В справке по рассматриваемому делу говорилось о том, что акт о рождении А. Г. Ваджипа значился в метрической книге за 1882 г. Правление приказало выдать

129 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1166, л. 2 (об.).

130 ПСЗ (II). № 5033, § 59; Свод законов РИ, 1857, ст. 1196; Свод законов РИ. 1913, ст. 1384.

ему метрическое свидетельство, а само дело считать оконченным¹³¹. Еще пример. Рассматривалось дело по рапорту феодосийского уездного кадия от 14 июня 1912 г. за № 146, в котором он просил выдать ему справку о том, “если после смерти наследователя наследниками состоят родной брат покойного и родная мать, какая доля из наследства следует каждому из них”. Рассмотрев дело, духовное правление, опираясь на мусульманское право, приказало выдать справку следующего содержания: “из всего имущества мать покойного получает 1/3 часть, а брат – 2/3”¹³².

Уголовные дела, связанные с мусульманами, ТМДП не рассматривались и находились в ведении общих государственных судебных структур. Так, брачные дела находились в ведении ТМДП, но притязания по имуществам при расторжении браков должны были рассматриваться в общегосударственных судах. Или, например, виновному в “прелюбодеянии” правление назначало духовное покаяние и исправление, а “наложение же наказаний, уголовными законами определенных, предоставляется суду уголовному”¹³³.

Правление, помимо прочих обязанностей, вело журнал, в который записывались все наличествующие в Крыму мечети, находящиеся при них учебные заведения, текие и служащее при них духовенство. В нём также отмечались особые дела, которые возникали в этих учреждениях, например, ведение алфавитного списка лиц, лишенных по каким-либо причинам духовного звания¹³⁴.

Интересен вопрос о количестве в Таврической губернии мечетей и других мусульманских духовных учреждений. Так, по ведомости за 1825 г. видно, что джа-

131 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1477, л. 1.

132 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1477, л. 19.

133 Свод законов РИ. 1913, ст. 1399 (1, 2, 3).

134 ПСЗ (II). № 5033, § 60, прим.; Свод законов РИ, 1857, ст. 1197; Свод законов РИ. 1913, ст. 1385.

ми (очевидно, соборных мечетей) было 536, а мечетей (приходских) – 1116, текие – 13. При них хатибов числилось – 536, шейхов при текие – 14, дервишей – 66. По непонятным причинам число имамов и муэдзинов показано вместе – 1971 человек. Эти данные были предоставлены в департамент иностранных исповеданий таврическим муфтием Аджи Абдураим эфенди в мае 1826 г. Для сравнения приведем информацию, сообщённую действительным статским советником В. В. Вашкевичем. Копия из журнала ТМДП от 19 ноября 1887 г. свидетельствует о 722 мечетях. Однако в 1891 г. В. В. Вашкевич говорит о 710 мечетях и 21 текие. При мечетях числилось имамов и хатибов 540 лиц, муэдзинов и низших служителей – 190, а шейхов (настоятелей текие) – 20 человек. В. В. Вашкевич отмечал, что штат лишь 110 мечетей укомплектован по закону. В 397 мечетях обходились неполным причтом, а 203 не имели утвержденных служителей.

Так, в примечании к ст.1393 (Св. зак., 1913 г.) отмечалось, что в соборную мечеть определялись не более 1 хатиба, 1 имама и 1 муэдзина, а в мечеть простую – не более 1 имама и 1 муэдзина¹³⁵. При утверждении в должности приходских духовных чинов правление должно было учитывать возраст, соответствие образования (“имели нужные их должностям сведения”) и моральных качеств (“были хорошей надежной нравственностью”)¹³⁶. После утверждения на должности хатибов, имамов, мулл и мудеррисов духовное правление отчитывалось перед губернским¹³⁷. Если на вакантную должность претендовало несколько кандидатов, отдавалось предпочтение тому из них, кто знал русский язык¹³⁸.

135 ПСЗ (II). № 5033, § 64, 71; Свод законов РИ, 1857, ст. 1205; Свод законов РИ. 1913, ст. 1393, прим.

136 ПСЗ (II). № 5033, § 71; Свод законов РИ. 1913, ст. 1393.

137 ПСЗ (II). № 5033, § 72; Свод законов РИ, 1857, ст. 1206; Свод законов РИ. 1913, ст. 1394.

138 ПСЗ (II). № 5033, § 73; Свод законов РИ, 1857, ст. 1207; Свод законов РИ. 1913, ст. 1395.

В обязанности правления входило также соблюдение порядка в богослужении и приличное содержание мечетей¹³⁹. Следя за содержанием училищ при мечетях, правление наблюдало “как за учением, так и за нравственным поведением учителей и учеников”¹⁴⁰. Например, в газете “Терджиман” за 1897 г. в статье “Крымские мектебы” говорилось о том, что “духовное правление желает установить строгий контроль над мектебами и по возможности улучшить их быт и преподавание”¹⁴¹. А в 1898 г. исполняющий должность таврического муфтия М. Кипчакский поручил симферопольскому уездному кадию Омер эфенди “постоянное наблюдение за ходом и успехом обучения в “Зинджерли” медресе Бахчисарая”¹⁴².

ТМДП могло поднимать вопросы, связанные с ремонтом и строительством новых мечетей. Однако они могли быть решены только в соответствии с правилами Строительного устава. Кроме того, должны были быть необходимые средства для ведения подобных капитальных работ.

Более того, ТМДП имело право открывать учебные заведения (медресе и мектебы) в каждом селении, независимо от количества проживающих в нем жителей. Для открытия мусульманских школ требовалось “согласие общества и назначение достаточных для содержания средств”¹⁴³. Правление следило за тем, чтобы при открытии учебного заведения средств для содержания было

139 ПСЗ (II). № 5033, § 61; Свод законов РИ, 1857, ст. 1198; Свод законов РИ. 1913, ст. 1386.

140 ПСЗ (II). № 5033, § 62; Свод законов РИ, 1857, ст. 1199; Свод законов РИ. 1913, ст. 1387.

141 Крымские мектебы // Терджиман. – 1897. – 6 декабря.

142 Разные вести // Терджиман. – 1898. – 20 февраля.

143 ПСЗ (II). № 5033, § 66; Свод законов РИ, 1857, ст. 1201; Свод законов РИ. 1913, ст. 1389; Завадовский А. Г. Сто лет жизни Тавриды. В память празднования столетнего юбилея присоединения Крыма к России. 1783 – 1883 гг. – Симферополь: Таврическая губернская типография, 1885. – С. 137.

достаточно. Так, в одном из номеров “Терджимана” сообщалось, что помещик евпаторийского уезда Аджи Абдуль Гамид эфенди “жертвует 700 десятин земли как вакуф на содержание открытого им в своем имении медресе”¹⁴⁴.

Сведения о каждом вновь открывшемся учебном заведении, а также ежегодные ведомости о численности учителей и учащихся ТМДП нужно было предоставлять директору народных училищ или заменяющему его должностному лицу¹⁴⁵. Неудовлетворительное положение дел в отношении этих заведений и халатное отношение к своим обязанностям членов ТМДП привели к тому, что 25 ноября 1886 г. временный Одесский генерал-губернатор обратился с письмом к министру внутренних дел. В нём он говорил о том, что “ТМДП не имеет не только достоверных сведений о их состоянии (школ), но даже данных о числе учащихся и учащихся в них”¹⁴⁶. Согласно ст. 1202 Устава ДДИИ ТМДП обязано было сообщать таковые сведения директору народных училищ. Однако на практике они собирались им самим через волостные правления. Причину такого “печального состояния” мусульманских народных училищ одесский генерал-губернатор видел в самой системе подчинения их (училищ) ТМДП, “не могущему как по своему составу, так и по свойству своих обязанностей быть признанным компетентным учреждением для заведования училищами”¹⁴⁷. В заключении было предложено подчинить медресе и мектебы Крыма Министерству народного просвещения. Однако ответ был получен категоричный – министр не нашёл достаточных оснований для принятия такой меры¹⁴⁸. Осенью 1891 г. по распоряжению министра внутрен-

144 Нам передают... // Терджиман. – 1884. – 20 июля.

145 ПСЗ (II). № 5033, § 67; Свод законов РИ, 1857, ст. 1202; Свод законов РИ. 1913, ст. 1390.

146 РГИА, ф. 733, оп. 171, д. 1699, л. 2.

147 РГИА, ф. 733, оп. 171, д. 1699, л. 3.

148 РГИА, ф. 733, оп. 171, д. 1699, л. 4.

них дел И. Н. Дурново в Крым был командирован чиновник по особым поручениям при МВД действительный статский советник В. В. Вашкевич. Он должен был провести инспекцию духовного правления и порядка делопроизводства его канцелярии. В отношении учебных заведений В. В. Вашкевич отмечал, что “в течение последних 10 лет не было в производстве ни одного дела об открытии новой школы или назначении учителя”¹⁴⁹.

Основными средствами содержания мечетей, духовных учебных заведений и служащего при нем духовенства законодательством признавались вакуфные имущества и капиталы¹⁵⁰. На духовное правление возлагалась обязанность заведования ими. Они делились на 2 вида: духовные и частные. Те вакуфные имущества, которые принадлежали мечетям и учебным заведениям, назывались духовными. У каждой мечети была своя вакуфная собственность. Для правильного содержания и использования доходов с неё прихожанами избирался мутевели, который нес ответственность за вверенное ему имущество. То же касалось и вакуфов, принадлежавших мусульманским учебным заведениям.

С принятием 5 июля 1874 г. положения Комитета министров “О духовных и частных вакуфных имениях в Таврической губернии” с ТМДП снималась обязанность наблюдения за частными вакуфами. Они переходили в ведение местного управления государственными имуществами¹⁵¹. Духовные вакуфы по-прежнему оставались за ТМДП.

Одной из важнейших обязанностей правления являлось назначение мусульманских приходских чинов на

149 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 625, л. 64; Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 34.

150 ПСЗ (II). № 5033, § 68; Свод законов РИ, 1857, ст. 1203; Свод законов РИ. 1913, ст. 1391.

151 ПСЗ (II). № 53703; Свод законов РИ. 1913, ст. 1391, прим.

разные должности и рассмотрение жалоб на них¹⁵². Особый интерес представляют случаи, когда жалобы поступали на действия уездных кадиев или самого духовного правления. К примеру, 12 сентября 1876 г. министром внутренних дел А. Е. Тимашевым была получена докладная записка от проживавшего в городе Евпатории Мухтеде эфенди Челебиджан эфенди оглу¹⁵³. Он был избран прихожанами соборной мечети деревни Агоджа на должность хатиба еще до открытия ТМДП. Должность эту исполнял безукоризненно в течение 40 лет. Когда в мечети открылась вакансия на должность имама, Мухтеде эфенди изъявил желание её занять. На собрании прихожан он получил одобрение: за него проголосовали 30 человек. Однако был составлен другой приговор, по которому на должность имама был избран Мустафа Аблязиз оглу, за которого отдали свои голоса 22 человека. Мухтеде эфенди обратился с жалобой в ТМДП на неправильное избрание Мустафы Аблязиз оглу. В ответ ТМДП поручило евпаторийскому уездному кадию составить списки прихожан, имеющих право участвовать в избрании имама. Однако он, по словам Мухтеде эфенди, из голосовавших за него показал лишь 4 человека, а 26 человек скрыл и «вписал на сторону Мустафы людей вовсе не живущих в Евпатории, а проживающих в разных деревнях хотя и молящихся в мечетях, но не принадлежащих этому приходу»¹⁵⁴. Позже министром было получено прошение прихожан соборной мечети прихода Али Эфенди, в котором они просили утвердить на должность имама Мухтеде эфенди¹⁵⁵.

В обязанности правления входило также наблюдение за количеством духовных лиц в приходе, а при их

152 ПСЗ (II). № 5033, § 70; Свод законов РИ, 1857, ст. 1204; Свод законов РИ. 1913, ст. 1392.

153 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 617, л. 1.

154 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 617, л. 1 (об.), 2.

155 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 617, л. 4, 4 (об.), 5.

утверждении учитывалась действительная в них необходимость. Духовное правление утверждало муэдзинов, феррашей и других низших чинов при мечетях, училищах и текие после представления местных хатибов, имамов и мулл при обязательном свидетельстве местного полицейского управления о благонадежности кандидатов¹⁵⁶.

В конце года ТМДП обязано было подавать губернскому правлению общий список утвержденных им низших чинов¹⁵⁷. Однако известен случай, когда таврический муфтий Али бей Хункалов (1881 – 1883) потребовал от духовного правления эти списки и с сожалением отмечал, что их просто не существует. Поэтому муфтий распорядился: «если таковых списков в духовном правлении нет – немедленно завести и содержать в исправности»¹⁵⁸.

Несмотря на такое положение дел, высшее мусульманское духовенство Таврической губернии неоднократно награждалось за свои труды различными правительственными наградами. Так, в 1900 г. таврический муфтий Мемет мурза Кипчакский подал в ДДДИИ список и характеристики тех лиц мусульманского духовенства, которые заслуживали получения наград. Список состоял из 15 претендентов. Среди них были и. д. таврического кади-аскера симферопольский уездный кадий Абдуль Азиз эфенди Менгли-Заат эфенди оглу, и. д. симферопольского уездного кадия имам деревни Теберти Омер эфенди Абдуль Кадыр оглу и другие уездные кадии. Кроме того, в числе претендентов оказались хатибы, имамы соборных мечетей Бахчисарая и Симферополя¹⁵⁹.

156 1831 Дек. 23 (5033) пол. § 74; 1831 Дек. 25 (39087) Имен. ук., ст. 1, 2; прав., ст. 1, 2; 1863 Дек. 2 (40340) ст. 1.

157 ПСЗ (II). № 5033, § 75; Свод законов РИ, 1857, ст. 1209; Свод законов РИ. 1913, ст. 1397.

158 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 4.

159 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 9309, л. 1 – 3.

1 января 1901 г. состоялось “высочайшее соизволение на пожалование медалей с надписью “За усердие” для ношения на шее. Золотой медалью на Станиславской ленте был награжден временно исполнявший обязанности таврического кади-аскера Абдуль Азиз эфенди Менгли-Заат эфенди оглу. Серебряной медалью на Аннинской ленте был награжден Ялтинский уездный кадий Сеит Мустафа эфенди Асан эфенди оглу, а на Станиславской ленте – хатибы мечетей Азиз г. Бахчисарая Шейх Абдулла эфенди Абдураман эфенди оглу и Аджи-Куртий г. Симферополя Бекир эфенди Абибулла эфенди оглу¹⁶⁰. В следующем, 1902 г., были награждены медалями еще 5 представителей мусульманского духовенства.

Таким образом, ТМДП, будучи структурным подразделением МВД, являлось заурядным государственным учреждением со всеми законодательно очерченными функциональными правами и обязанностями. Руководство ТМДП было под пристальным вниманием и неусыпным надзором Таврического губернского правления. В ведении духовного правления находился целый комплекс дел, касавшихся мусульманского населения Таврической губернии. К ним можно отнести следующие: открытие и закрытие мечетей, мусульманских учебных заведений, вакуфные движимые и недвижимые имущества мечетей и учебных заведений, назначение мусульманских приходских чинов и т. д. Однако приходское мусульманское духовенство, подведомственное правлению, пользовалось достаточно большой самостоятельностью в сфере своей компетенции.

2.1.4. Исторические портреты руководящего состава ТМДП

После присоединения Крыма к России во главе мусульманского духовенства находились муфтий Мусалар эфенди и кади-аскер Сеит Мегмет эфенди, которые

160 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 9309, л. 45.

24 апреля 1784 г. они были утверждены в своих должностях императорской властью. Через несколько лет после смерти муфтия указом Екатерины II от 23 января 1794 г. в этой должности был утвержден Сеит Мегмет эфенди, а в должности кади-аскера – Абдурагим эфенди.

В 1801 г. муфтий Сеит Мегмет эфенди посетил Санкт-Петербург где обратился к императору Александру I с просьбой об упорядочении мусульманских дел на Крымском полуострове и образовании Таврического Магометанского духовного правления. Его поездка послужила толчком к отправке в губернию сенатора П. В. Лопухина, а также для составления последним доклада о мусульманском духовенстве в Таврической губернии. Сеит Мегмет эфенди исполнял должность таврического муфтия до своей смерти 1 ноября 1806 г.

Выборы нового муфтия были назначены на 23 декабря 1806 г. На эту должность претендовали кади-аскер Магмут эфенди и брат покойного муфтия – Сеит Муртаза Челеби эфенди. В выборах принимало участие 104 человека. За кади-аскера проголосовало 88 человек, за брата бывшего муфтия – 43. Однако губернатор Д. Б. Мертваго дал весьма лестную характеристику Муртазе Челеби, и Александр I 19 января 1807 г. утвердил именно его в должности таврического муфтия. Министром внутренних дел В. П. Кочубеем 28 января 1807 г. были отправлены инструкции таврическому губернатору по поводу подарка муфтию. Через некоторое время губернатор докладывал министру: “Объявил о назначении муфтия, <...> вручил я всемиловитейше пожалованной ему подарок. Он принял его с достоюбною благодарностию и благоговением”¹⁶¹. Какой именно был пожалован подарок – осталось неизвестным.

О деятельности муфтия Сеит Муртазы эфенди сохранилось очень мало сведений. С одной стороны, из

161 РГИА, ф. 1286, оп. 1, д. 132, л. 14 – 17.

за отсутствия правления как такового, а с другой – всякого делопроизводства. Известна, однако, деятельность этого муфтия в деле образования крымских татар. 16 июня 1810 г. состоялось открытие Отделения татарского класса при Симферопольском уездном училище. Муфтий принимал активное участие в вопросах, касавшихся учебной части этого отделения. Он подбирал и рекомендовал преподавателей крымскотатарского языка, советовал по этому предмету книги. Сеит Муртаза эфенди пользовался большим доверием высшего учебного начальства. Штатному смотрителю училища Д. Горчакову было предписано “практически совсем не вмешиваться в вопросы, касающиеся преподавания крымскотатарского языка или проблемы, имеющие отношение к обычаям, образу жизни, традициям и, в первую очередь, богослужения и религиозному быту местных мусульман, предоставив все эти вопросы ведению исключительно Таврического муфтия”¹⁶².

В 1816 г. таврическим муфтием был утвержден Аджи Абдураим эфенди. Выборная ситуация при этом была довольно сложной. Большинство голосов собрал Сеит Джемиль эфенди, став первым кандидатом. Аджи Абдураим эфенди был лишь третьим. Однако губернаторы А. М. Бороздин и А. С. Лавинский посчитали Сеит Джемиля эфенди человеком молодым и неблагонадежным и остановились на кандидатуре Аджи Абдураима эфенди. Последний был уволен с занимаемой должности 5 марта 1829 г., очевидно, по собственному желанию. Наше утверждение основано на том, что он оставил службу “по его званию, с полной пенсией”¹⁶³.

В 1820 г. проходили выборы кади-аскера. Большинство голосов был избран Сеит Джемиль эфенди. Бывший тогда таврическим губернатором А. Н. Баранов и муфтий Аджи Абдураим эфенди посчитали Сеит Дже-

162 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 55.

163 РГИА, ф. 821, оп. 11, д. 2, л. 69 – 70.

миля эфенди достойным должности кади-аскера “по хорошему поведению, особенно же по его преданности правительству”¹⁶⁴.

После увольнения муфтия Аджи Абдураим эфенди встал вопрос о главе мусульман Таврической губернии. Выборы муфтия были назначены на 27 июня 1829 г. Тремя первыми кандидатами были признаны: кади-аскер Сеит Джемиль эфенди, улем Джемаледдин эфенди и мудеррис Араф Мегмед эфенди. Первый получил 1048 голосов, второй – 798 и третий – 743 голоса¹⁶⁵. В своей характеристике таврический губернатор А. И. Казначеев отзывался о Сеит Джемиле эфендии как о достойном кандидате на пост таврического муфтия “по народному уважению, доказываемому значительным большинством голосов, по происхождению (его дед, отец и дядя были муфтиями) из рода муфтиев и по знанию русского языка, так, с другой стороны, и по весьма хорошему его поведению и преданности к правительству”¹⁶⁶. С этим мнением согласился и Новороссийский и Бессарабский генерал-губернатор М. С. Воронцов. Таким образом, 7 октября 1829 г. таврическим муфтием был утвержден Сеит Джемиль эфенди.

Известен состав ТМДП на 1836 г. Тогда кади-аскером был Осман эфенди, симферопольским уездным кадием – Джемаледдин эфенди, ногайским уездным кадием – Ильяс эфенди. Перекопским уездным кадием являлся Доде эфенди, феодосийским – Абдуль Керим эфенди и евпаторийским – Абдуль Керим эфенди.

После смерти в 1849 г. таврического муфтия Сеит Джемиля эфенди кандидатом на должность был объявлен сын покойного муфтия Сеит Джелиль Челеби (Сеит Джемиль оглу). В письме таврическому губернатору В. И. Пестелю Новороссийский и Бессарабский гене-

164 РГИА, ф. 821, оп. 11, д. 2, л. 75.

165 РГИА, ф. 821, оп. 11, д. 2, л. 73 (об.).

166 РГИА, ф. 821, оп. 11, д. 2, л. 74.

рал-губернатор М. С. Воронцов говорил об отсутствии у кандидата “надлежащих качеств для этого места”¹⁶⁷. Высокоставленный чиновник видел в должности муфтия кади-аскера Сеит Халилия эфенди, который до избрания и утверждения нового муфтия исполнял обязанности последнего. Однако в должности таврического муфтия 21 февраля 1850 г. был утвержден Сеит Джемиль эфенди оглу Эмиров.

15 июля 1859 г. в должности симферопольского уездного кадия был утвержден Сеит Умер эфенди Аджи Сале оглу. 18 февраля 1866 г. такие же обязанности были возложены на Сеит Кази (Газы) эфенди (Феодосийский уезд). 6 июня 1866 г. евпаторийским уездным кадием назначили Абдуль Джеппара эфенди, а перекопским (произошло это 24 декабря 1866 г.) стал Курт Умер эфенди. Ялтинским уездным кадием в это время был Ягъя эфенди.

29 ноября 1879 г. кади-аскер Абдуль Керим эфенди сообщил таврическому губернатору А. А. Кавелину о смерти 23 ноября таврического муфтия Сеит Джелиль эфенди Эмирова. Кади-аскер просил губернатора о назначении новых выборов¹⁶⁸. Они были назначены на 6 мая 1880 г. В них участвовало 395 человек. Однако главноуправляющий делами иностранных исповеданий Л. С. Маков, “находя неправильными бывшие выборы на должность таврического муфтия вследствие неправильного внесения в списки избирателей и допуска к участию в выборах некоторых лиц, не имеющих на то прав”, признал необходимым назначить повторное голосование¹⁶⁹.

Оно состоялось 26 января 1881 г. при участии теперь уже 206 человек. Как и требовалось по “Положению 1831 г.” о ТМДП, министру внутренних дел на

167 ГААРК, ф. 26, оп. 4, д. 1208, л. 1 – 1 (об.).

168 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7915, л. 1.

169 ГААРК, ф. 27, оп. 1., д. 7915, л. 18.

должность таврического муфтия были представлены 3 кандидата. В их числе ротмистр князь Али бей Хункалов, который получил “за” 151 голос, “против” – 54. 22 апреля 1881 г. он был утвержден таврическим муфтием, а 8 июня 1881 г. – приведен к присяге. Муфтий А. Хункалов находился в этой должности неполные 2 года, но за это время сделал многое по упорядочению деятельности и делопроизводства ТМДП.

Так, к 25 июля 1881 г. он подготовил ряд предложений для ТМДП, которые касались непосредственно деятельности правления. В рапорте таврическому губернатору А. А. Кавелину муфтием была представлена копия этого документа.

В предложениях А. Хункалов указал на то, что его предшественниками не обращалось достаточного внимания образованию мусульманского юношества. Вакуфные имения находились “крайне в шатком положении <...> многие из них даже утрачены от несоблюдения существующих правил, а те, которые остались в его владении, приносят ничтожные доходы <...>”¹⁷⁰. Муфтий, давая общую характеристику полученных им дел, констатировал: “во всем найдено мною расстройство, запущение и отсутствие необходимой распорядительности”¹⁷¹.

Для наведения надлежащего порядка вновь назначенный муфтий считал необходимым объединение усилий всех лиц, которым вверено это управление. А. Хункаловым были составлены 5 пунктов-вопросов, по которым он просил духовное правление предоставить сведения. Так, первый пункт обязывал членов правления составить ведомость всех вакуфных денежных капиталов, с указанием, где на хранении они находятся, куда расходуются проценты с них¹⁷².

170 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 2 – 2 (об.).

171 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 2 (об.).

172 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 3.

Второй пункт касался предоставления ведомостей вакуфных имений с полной их характеристикой: кем учреждены, когда, в каком количестве, при какой мечети или в чьем распоряжении находятся, как распределяются доходы. Частные вакуфы должны были быть учтены отдельно с указанием во владении каких родов находятся¹⁷³.

Полный отчет по мечетям, с информацией о местонахождении каждой, числа её прихожан и находящегося при ней духовенства требовался по третьему пункту¹⁷⁴.

Муфтий настаивал на составлении списка дел о вакуфных имениях, которые находились в судебных учреждениях последние 10 лет. Четвертый пункт касался списков всех мусульманских духовных лиц Таврической губернии. В них должно было быть указано, с какого времени и при какой мечети они состоят в должности, сколько получают жалованья, имеют ли семью и детей. Подобная информация должна была быть собрана и по духовенству Западных губерний.

Муфтий обратил особое внимание на обязанности духовенства при составлении метрических книг и отдал распоряжение, чтобы с этого времени они «содержались по формам, законом установленным». Каждая мечеть должна иметь опись имущества, данные о численности прихожан, о состоянии помещения, подробные сведения о традиционных мусульманских учебных заведениях – мектебах и медресе.

В заключение таврический муфтий затронул самый больной вопрос ТМДП – состояние собственного ведомственного архива. Как известно, делопроизводство правления всегда страдало традиционным беспорядком. В связи с этим муфтий просил правление сообщить сведения о том, в каком положении находится архив,

173 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 3.

174 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 3 – 3 (об.).

где хранятся документы, особенно на вакуфные имения и капиталы, и имеется ли им надлежащая опись¹⁷⁵.

А. Хункалов в рапорте от 11 сентября 1881 г. на имя таврического губернатора А. А. Кавелина писал о причинах создавшегося положения в ТМДП. Главной из них он называл недостаточность средств, так как вакуфные имения приносили ничтожные доходы: «ни один вакуфный участок не устроен так, как бы следовало, не содержит правильной системы хозяйства и эксплуатируется самым произвольным образом»¹⁷⁶.

Другой причиной неудовлетворительного положения дел в правлении муфтий называл «весьма давние <...> крайне ограниченные» штаты ТМДП. Из-за низкой оплаты «несколько порядочных, способных чиновников, но и каких-нибудь писцов удержать на службе в духовном правлении невозможно, а чрез это же производство его идет медленно, неудовлетворительно и может совершенно остановиться»¹⁷⁷. Архив правления, по словам А. Хункалова, «находится в таком беспорядочном состоянии, что превосходит всякое описание»¹⁷⁸.

В заключении рапорта муфтий просил губернатора о выделении 3.000 рублей на устройство вакуфов, которые он принял на себя лично. Просьба главы правления была удовлетворена.

23 апреля 1883 г. таврический кади-аскер Сеит Якуб эфенди сообщил Таврическому губернскому правлению о смерти 16 апреля таврического муфтия А. Хункалова¹⁷⁹. Крымские газеты того времени («Терджиман», «Севастопольский справочный листок» и др.) в некрологе (вэфат-наме) на смерть таврического муфтия говорили о нем, как о человеке достойном и уважаемом. Так, И. Гаспринский высоко ценил способности и деятельность по-

175 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 4 (об.) – 5.

176 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 7.

177 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 177, л. 7 (об.).

178 Там же.

179 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7956, л. 1.

койного муфтия. Он отмечал, что А. Хункалов был “честных правил, богобоязненный”, что он “принадлежал к лучшей дворянской фамилии <...> знал русский язык и был достойным ценителем просвещения и прогресса”¹⁸⁰. Кроме того, редактор “Терджимана” утверждал, что “в краткое время своего управления духовными делами здешних магометан, он успел ввести многие улучшения в хозяйство вакуфных имуществ, чем сразу приобрел любовь всех доброжелателей народа”¹⁸¹.

В “Севастопольском справочном листке” 24 апреля 1883 г. под псевдонимом “Татарин” был опубликован некролог “Таврический муфтий Али-бей Хункалов”. Некролог полон сожаления в связи со смертью муфтия. “Татарин” писал о том, что, преобразившись из светского человека в главу магометанского духовенства, этот достойный человек остался тем же здравомыслящим мусульманином, с достоинством сохраняя при этом высокое значение и авторитетность нового своего сана¹⁸². Отмечая деятельность покойного муфтия, “Татарин” писал, что “Али Бей Хункалов в короткий промежуток своего председательствования был, сколько нам известно, *первым из муфтиев*, ставших на сторону народа в нескончаемой борьбе его с духовенством из-за поземельных отношений <...>”¹⁸³.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что муфтий А. Хункалов со всей ответственностью подошел к управлению вверенной ему структуры и добился некоторого улучшения её положения. Более того, деятельность муфтия не осталась незамеченной не только мусульманским дворянством (например, И. Гаспринским), но и простым мусульманским населением. Он оставил о себе добрую память.

180 Некролог // Терджиман. – 1883. – 8 мая.

181 Там же.

182 Татарин. Таврический муфтий Али-бей Хункалов (Некролог) // Севастопольский справочный листок. – 1883. – 24 апреля.

183 От редакции // Севастопольский справочный листок. – 1883. – 24 апреля.

Губернское правление утвердило временным исполняющим обязанности муфтия кади-аскера Сеит Якуба эфенди, а исправление должности кади-аскера было поручено симферопольскому уездному кадию Джелялу эфенди¹⁸⁴. 20 августа 1883 г. состоялись выборы таврического муфтия. Первым кандидатом стал действительный статский советник Абдуveli мурза Карашайский¹⁸⁵. Однако выборы были объявлены недействительными в силу того, что проводились в рабочее время. Настоящую причину (нежелание российской администрации видеть на должности муфтия этого человека) можно лишь предполагать.

На страницах крымских газет долго обсуждался иск, предъявленный А. Карашайским духовному правлению из-за вакуфной земли в Перекопском уезде. Истец утверждал, что ТМДП неправильно посчитала его землю вакуфной. Эта нелицеприятная тяжба длилась довольно долго и, конечно же, сказалась в его дальнейшей судьбе. Он не был утвержден в должности таврического муфтия.

Так или иначе, но 22 марта 1884 г. министр внутренних дел граф Д. А. Толстой доложил императору о неправильности прошедших 20 августа выборов таврического муфтия. Новые выборы были назначены императором на 24 октября 1884 г.

Таврический губернатор А. Н. Всеволожский 24 октября 1884 г. телеграфировал министру внутренних дел графу Д. А. Толстому: “Открыто мною сего числа собрание магометан в составе 185 человек для избрания муфтия”¹⁸⁶. Однако в списки избирателей были внесены лица, не имевшие права принимать участия в голосовании. В ответ министр внутренних дел Д. А. Толстой в телеграмме от 27 октября 1884 г. дал

184 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7956, л. 8.

185 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 7956, л. 34.

186 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1061, л. 189; ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 8004, л. 196.

следующие указания: “Если число несомненных дворян значительно превышает цифру сомнительных и вы уверены что Карашайский не будет выбран, то допустите выборы, если нет – распускайте собрание”¹⁸⁷. Выборы были признаны не состоявшимися. Таким образом, должность таврического муфтия так и осталась вакантной.

Телеграммой на имя таврического губернатора от 26 января 1886 г. сообщалось об увольнении 2 января 1886 г. с должности кади-аскера Сеит Якуба эфенди, “привлеченного к суду за разные злоупотребления”¹⁸⁸. Временное исполнение этой должности было поручено Абдуль Кериму эфенди оглу¹⁸⁹.

7 февраля 1886 г. в “Терджимане” была опубликована заметка, в которой говорилось о выходе в отставку кади-аскера, временно исполнявшего обязанности таврического муфтия, Сеит Якуба эфенди. На его место был назначен мудеррис Абдуль Керим эфенди. В заметке сообщалось, что этот человек известен как хороший преподаватель и что он один из немногих “сколько нибудь понимающих общественные нужды”¹⁹⁰. По мнению редактора газеты, Абдуль Керим эфенди – “желательный улема для духовного правления”.

Таким образом, в течение 4 лет со дня смерти А. Хункалова должность муфтия занималась кади-аскерами. И. Гаспринский в своей газете с озабоченностью обратил внимание мусульманской общины на это становившееся традицией положение¹⁹¹. К концу 1887 г. крымскотатарская общественность готовила ходатайство о назначении выборов таврического муфтия. Однако они так и не были назначены.

27 мая 1891 г. был принят законопроект об изменении порядка замещения должностей таврического муф-

187 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1061, л. 192.

188 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 625, л. 15 (об.).

189 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 122, л. 10.

190 Терджиман. – 1886. – 7 февраля.

191 Терджиман. – 1887. – 13 ноября.

тия и его помощника – кади-аскера¹⁹². По нему они избирались министром внутренних дел из мусульман духовного звания или из крымскотатарских дворян, не имеющих этого звания. Как уже отмечалось, утверждение в должностях происходило императорским указом.

Секретарь правления А. С. Добачевский 28 декабря 1891 г. сообщил таврическому губернатору о смерти исполнявшего обязанности таврического муфтия Абдуль Керима эфенди¹⁹³. Император по докладу министра внутренних дел И. Н. Дурново 20 февраля 1892 г. утвердил на этой должности Аджи Али эфенди¹⁹⁴. На очередном заседании Таврического губернского правления (30 декабря 1891 г.) было постановлено: к временному исполнению обязанностей таврического муфтия допустить Аджи Али эфенди Усеина оглу, а обязанностей кади-аскера – перекопского уездного кадия Ильяса эфенди Мамбет оглу¹⁹⁵. Помимо вышеназванных лиц, членами правления в это время были: временно исполнявший обязанности симферопольского уездного кадия хатиб и имам г. Симферополя Мемет эфенди Али эфенди оглу, и. д. секретаря А. С. Добачевский, столоначальник канцелярии И. Х. Сикули, штатный переводчик Аппаз-Челеби Эмиров, регистратор и архивариус Сеит Абдуреим Челеби Эмиров¹⁹⁶.

Очевидно, в это время был утверждён исполняющим обязанности кади-аскера симферопольский уездный кадий Абдуль-Азиз эфенди Менгли-заад эфенди оглу. Исполняющим обязанности симферопольского уездного кадия был назначен имам деревни Теберти Симферопольского уезда Омер эфенди Абдуль-Кадыр эфенди оглу.

192 ПСЗ (II). № 754.

193 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 122, л. 7.

194 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 122, л. 21.

195 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 122, л. 22 (об.).

196 Календарь и памятная книжка Таврической губернии на 1892 г. – Симферополь: Таврическая губернская типография, 1892. – С. 93.

После смерти Аджи Али эфенди в 1896 г. вновь встал вопрос о замещении вакантной должности муфтия. Газета “Терджиман” писала в то время: “<...> По понятиям местного населения “временно-служащий” или исправляющий должность не пользуется авторитетом. Поэтому татары говорят: “должен корен – мемура дегиль караулдыр”, то есть исправляющий должность не особа, а сторож вакантного места”¹⁹⁷.

Однако, как бы ни желало местное население “настоящего” муфтия, 15 февраля 1896 г. по докладу министра внутренних дел И. Л. Горемыкина императором был утвержден в должности кади-аскера потомственный дворянин Мемет мурза Кипчакский. Таврическое губернское правление на собрании 29 февраля 1896 г. приняло решение допустить его к временному исполнению обязанностей таврического муфтия¹⁹⁸.

В ноябре 1896 г. М. Кипчакский писал на имя таврического губернатора П. М. Лазарева о том, что, “вступив в отправление обязанностей Таврического муфтия, <...> на первых порах встретил большое затруднение в отыскании разных справок в архиве магометанского духовного правления, вследствие полнейшего беспорядка, в каком находится этот архив”¹⁹⁹. В связи с этим муфтий просил о выделении ему из общих вакуфных капиталов 600 рублей на приведение архива ТМДП в порядок. 27 января 1897 г. ходатайство было удовлетворено²⁰⁰.

Кроме того, большое внимание он уделял содержанию членов правления и канцелярии вверенного ему ТМДП. Дело в том, что штаты членам правления и канцелярии были установлены еще в 1836 г. Исполняющий должность муфтия в письме от 20 сентября 1901 г. на имя таврического губернатора П. М. Лазарева отмечал, что “члены канцелярии магометанского

197 Терджиман. – 1896. – 28 января.

198 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1177, л. 11.

199 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1396, л. 10.

200 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1396, л. 10 (об.).

духовного правления, получая по штату 1836 г. ограниченное содержание, лишены возможности содержать себя и семью в особенности в настоящее время при поднявшейся цене на квартиры и жизненные продукты”²⁰¹. Он ходатайствовал о выделении 900 рублей из вакуфного капитала для выдачи пособия канцелярии и двум членам правления по его усмотрению. В свою очередь, П. М. Лазарев обратился с этим вопросом в Вакуфную комиссию, а 2 ноября 1901 г. просьба муфтия была удовлетворена²⁰². Из ведомости, представленной главой мусульман губернатору, видно, что все постоянные члены правления (кроме него самого) пособие получили²⁰³. Более того, в феврале 1902 г. М. Кипчакский исходатайствовал у правительства еще 450 рублей из вакуфных капиталов на хозяйственные и канцелярские расходы²⁰⁴.

В январе 1902 г. М. Кипчакский подал в отставку по состоянию здоровья. В апреле 1903 г. в Крыму стало известно об утверждении в должности кади-аскера и одновременно исполняющего должность таврического муфтия перекопского уездного предводителя дворянства Адила мурзу Карашайского.

В 1914 г. лица, исполнявшие должности кади-аскера и симферопольского уездного кадия, по-прежнему продолжали работать в правлении. Должность ялтинского уездного кадия исполнял Аджи Мустафа эфенди, евпаторийского уездного кадия – Сеит Ягъя эфенди, а перекопского – Мустафа эфенди. Переводчиком правления являлся титулярный советник Кадыр Мурза Джанклич.

В 1916 г. в должности кади-аскера был симферопольский уездный кадий Джелял мурза Кунтуганский. На месте симферопольского уездного кадия находился

201 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1880, л. 1.

202 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1880, л. 3.

203 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1880, л. 6.

204 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1928, л. 1.

Омер эфенди Абдул Кадыр оглу, ялтинского уездного кадия – Аджи Сеит Мустафа Асан оглу, феодосийского – Сеит Омер Газы оглу, перекопского – Мустафа Аджи Абдула оглу, а Евпаторийского – Метет эфенди Джемадин эфенди оглу. В штат канцелярии входили: секретарь Л. К. Маловичко, переводчик – титулярный советник Кадыр мурза Джанклич, заведующий делопроизводством – титулярный советник Т. В. Кульчицкий²⁰⁵.

23 мая 1916 г. ТМДП (в лице Д. Кунтуганского и Л. К. Маловичко) сообщило Таврическому губернскому правлению о смерти 22 мая 1916 г. исполнявшего должность таврического муфтия А. Карашайского²⁰⁶. До назначения нового лица во главе правления был поставлен кади-аскер Д. Кунтуганский. Таврический губернатор Н. А. Княжевич в письме от 17 июня 1916 г. директору ДДДИИ под грифом “секретно” сообщал о двух кандидатах на открывшуюся вакансию кади-аскера (а следовательно, и муфтия)²⁰⁷. Это Селямет мурза Кипчакский и Мустафа мурза Кипчакский, которые являлись представителями древнего рода крымскотатарских мурз. Сорокадвухлетний С. Кипчакский в свое время получил военное образование, служил офицером в русской армии, затем вышел в отставку. Он отличался особой религиозностью, был чужд “всяким панисламистическим и другим движениям среди русских мусульман”. По мнению губернатора, С. Кипчакский пользовался “вполне заслуженным почетом и уважением” со стороны своих единоверцев всех слоев²⁰⁸. Пятидесятипятилетний действительный статский советник М. Кипчакский тоже получил военное образование. В течение нескольких лет он избирался почетным мировым судьей, являлся членом, а затем и председателем

205 Памятная книжка Таврической губернии. – Симферополь: Таврическая губернская типография, 1916. – С. 41.

206 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13377, л. 3.

207 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 2.

208 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 2 – 2 (об.).

Симферопольской уездной земской управы. М. Кипчакский был, безусловно, честен, обладал высокой нравственностью. Но, кроме того, он слыл человеком с мягким и уступчивым характером, и при всех своих положительных качествах принадлежал в своё время к кадетской партии. Поэтому губернатор Н. А. Княжевич считал наиболее желательным в должности кади-аскера первого кандидата – С. Кипчакского.

Помимо названных кандидатов были и другие претенденты. Так, 17 декабря 1916 г. губернатор сообщил директору ДДДИИ Н. П. Харламову о хлопотах госпожи Муфти-Заде в Петрограде о назначении на эту должность её близкого родственника Сеферши мурзы Карашайского. Губернатор считал С. Карашайского “совершенно неподходящим” кандидатом для этой должности²⁰⁹. Или, например, мусульмане губернии в прошении от 19 сентября 1916 г. на имя таврического губернатора говорили об исполнявшем обязанности симферопольского уездного кадия Омер эфенди как о достойной кандидатуре²¹⁰. Однако в телеграмме от 9 февраля 1917 г. директор ДДДИИ сообщил о назначении именно С. Кипчакского на должность кади-аскера²¹¹.

Однако этот человек оказался очень цепетильным и принципиальным. Уже 17 марта 1917 г. в письме таврическому губернскому комиссару он писал: “Не будучи облечен путем свободных выборов доверием моих единоверцев и вместе с тем проникнутый сознанием высокой важности провозглашенных Временным правительством принципов нового государственного и общественного строя, я считаю своим нравственным долгом сложить с себя должность Таврического магометанского кади-аскера, возложенную на меня старым правительством, о чем имею честь заявить Вам, г. ко-

209 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 17.

210 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 8 – 9.

211 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 20.

миссар, для надлежащего с Вашей стороны распоряжения”²¹².

В письме от 3 июня 1917 г. на имя таврического губернского комиссара сообщалось: “Вследствие отношения от 12 апреля сего года за № 13 Департамент духовных дел уведомляет <...> что Таврический кади-аскер Селямет мурза Кипчакский указом Временного правительства, увольняется от занимаемой должности <...>”²¹³.

25 марта 1917 г. состоялось заседание общекрымского мусульманского собрания. В нём приняли участие более 2.000 мусульман из всех уездов полуострова, представителей мусульманских благотворительных обществ и иных организаций. В числе многих были затронуты вопросы деятельности магометанского духовного правления и Вакуфной комиссии. После доклада Али Боданинского собрание пришло к выводу о необходимости преобразований этих учреждений. Аджи Бекиром Меметовым был прочтён обстоятельный доклад, составленный группой молодежи, о наболевших проблемах религиозной жизни и путях их разрешения. В нём, в частности, говорилось о том, что “мы, крымские татары, в большей или меньшей степени до сих пор не могли сами самостоятельно решать свои собственные национально-религиозные вопросы, так как этому мешали три кардинальные причины: наша культурная отсталость, отсутствие истинной общественности и уважения к личности человека”²¹⁴. На заседании были избраны временный муфтий Номан Челебиджан Челебиев и временный председатель Вакуфной комиссии Джафер Сейдамет²¹⁵.

²¹² ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 23; Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 120; Тимошук О., Таран П. Указ. соч. – С. 124.

²¹³ ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 49; Хайрединова З. З. Там же; Тимошук О., Таран П. Там же.

²¹⁴ ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 30; Хайрединова З. З. Указ. соч. – С. 121; Тимошук О., Таран П. Указ. соч. – С. 124.

²¹⁵ ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 13266, л. 31 – 31 (об.); Хайрединова З. З. Там же; Тимошук О., Таран П. Там же.

18 января 1918 г. Н. Челебиев был арестован, а 23 февраля расстрелян матросами-большевиками. Во время вторичного прихода в Крым белых была разогнана национальная директория, а крымским муфтием назначен дворянин С. Кипчакский, который занимал эту должность до февральской революции. Восстанавливаются мусульманское духовное правление и Вакуфная комиссия. Эмиграция последнего муфтия с Белой армией и конфискация помещения ТМДП привели к тому, что в период установления Советской власти (1920 – 1922 гг.) мусульмане не имели конфессионального управления. ТМДП фактически прекратило свое существование. На I съезде мусульман полуострова (10 – 15 января 1923 г.) было принято решение об организации Народного управления религиозными делами мусульман Крыма (НУРДМК)²¹⁶. Там же был утверждён проект положения этой организации и избран новый муфтий Ибраим Тарпи.

Таким образом, управленческий аппарат Таврического магометанского духовного правления состоял из муфтия, кади-аскера, уездных кадиев и канцелярских служащих. Долгое время перед российской администрацией стояла проблема выборности высших мусульманских должностных лиц губернии. Можно говорить о противоречивости позиции имперской администрации. С одной стороны, налицо большее внимание к волеизъявлению мусульманского населения: в отличие от других регионов Российской империи должность крымского муфтия была выборной. С другой стороны – нами приведено достаточное количество доказательств фиктивности выборности.

В 1891 г. это противоречие было устранено – муфтии стали назначаться на должность императорским указом по представлению министра внутренних дел.

²¹⁶ Белоглазов Р. Н. Духовное образование крымских мусульман в условиях становления Советской власти в Крыму // Ганкевич В.Ю. Крымскотатарские медресе (Курс лекций). – Симферополь: Доля, 2001. – С. 55.

Тем не менее, имена кандидатов назывались с учётом мнения ведущих представителей не только российских администраторов, но и крымскотатарского духовенства. Это позволяет предполагать сохранение обоюдного стремления к компромиссу. Назначаемые муфтии не были ординарными людьми. Все они являлись в той или иной степени незаурядными личностями, которые, в силу своих способностей, стояли на страже национальных и конфессиональных интересов единомышленников. В связи с революционными событиями должность муфтия приобрела высокий авторитет и статус национального лидера. Номан Челебиджихан был избран муфтием и впоследствии стал национальным героем. В условиях установления в Крыму советской власти должность муфтия, как и другие духовные должности, подлежала ликвидации, что и было осуществлено на рубеже 20 – 30-х гг. XX в.

2.1.5. Проекты реформирования ТМДП

Неудовлетворительное состояние дел в ТМДП вынуждало государственные структуры разных уровней и мусульманскую общественность поднимать вопросы о его реформировании. Они ставились несколько раз и имели разные результаты.

Так, впервые вопрос о мусульманском духовенстве был поднят в Таврическом губернском правлении 11 января 1868 г.²¹⁷ Для ограничения влияния духовенства на мусульманское население были предложены следующие шаги. Во-первых, предлагалось уменьшить число приходского духовенства за счёт определения в соборные мечети только трёх лиц – хатиба, имама и муэдзина, а в пятивременные двух – имама и муэдзина. Мудеррисов, оджей и шейхов планировалось исключить из числа духовных должностей. Во-вторых, муфтия следовало избирать не пожизненно, а на шестилетний срок, обращая особое внимание на то, чтобы

217 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 36.

он “своим образованием, способностями и нравственными качествами соответствовал этому высокому сану”²¹⁸. В-третьих, детей духовных лиц: муфтия, кади-аскера, уездных кадиев, хатибов, имамов и муэдзинов – причислять к духовному званию, а от податей освободить лишь детей муфтия и кади-аскера. И, наконец, в-четвертых, признать упраздненными 754 мечети и 570 пятивременных (оставшихся без духовенства и прихожан в связи с “выходом в Турцию татар”). Более того, ТМДП предоставлялось право реализации вакуфных средств этих мечетей, а вырученные от продажи деньги предполагалось перевести в бюджет правления.

Свой проект реформирования ТМДП предложил новороссийский и бессарабский генерал-губернатор. В его отношении от 25 октября 1869 г. за № 7111 на имя министра внутренних дел А. Е. Тимашева сообщалось, что для “постепенного освобождения татар от невежественного и фанатичного влияния духовенства, не достаточно ограничить только состав и права служащего духовенства”²¹⁹. Он считал, что необходимы меры, которые отразились бы непосредственно на всём татарском населении. В числе мер, во-первых, распространение образования среди крымских татар в духе сближения их с русским населением, а, во-вторых, преобразование ТМДП. Вопрос о реформировании ТМДП стал объектом внимания и на уровне генерал-губернаторства.

В целях ограничения власти духовенства оренбургским генерал-губернатором было предложено назначить в состав духовного правления одного члена от правительства. Новороссийский и бессарабский генерал-губернатор считал эту меру недостаточной, утверждая, что “члену этому пришлось бы вести неравную борьбу с усвоенными учреждением привычками и обычаями”²²⁰.

218 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 36 (об.).

219 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 38.

220 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 41 (об.).

Предложения новороссийского и бессарабского генерал-губернатора заключались в присоединении ТМДП к Таврическому губернскому правлению. Делопроизводство магометанского духовного отделения он считал удобным подчинить общему порядку. Генерал-губернатор полагал, что «мера эта не вызвала бы особых неудобств, так как многие дела духовного правления все равно подлежали окончательному утверждению губернского правления».

Присоединение предлагалось осуществить на 3 года, чтобы потом можно было сделать необходимые дополнения и изменения. Генерал-губернатор утверждал, что «нынешнее духовное правление не только не пользуется ни доверием, ни уважением татар и признается, особенно в среде образованной части мусульман-мурз, учреждением несостоятельным и несоответствующим своему назначению»²²¹. Он представил на рассмотрение министра внутренних дел «Проект присоединения ТМДП к Таврическому губернскому правлению» и «Проект штата Отделения магометанских духовных дел при Таврическом губернском правлении»²²².

«Проект присоединения ТМДП...» предусматривал следующий порядок разбора дел. Во-первых, дела о правах и о предании должностных лиц суду, о вакуфах и об училищах должны решаться на общих собраниях Губернского правления. Во-вторых, дела о назначении лиц на уездные духовные должности после обсуждения в Губернском правлении надлежало рассматривать по резолюциям отделения, утвержденным губернатором. В-третьих, все те дела, которые не требуют предварительного обговаривания, то есть по которым нет «различия взглядов», предоставить решать отделению по резолюциям, утвержденным муфтием, либо кади-аскером²²³. Согласно этому проекту ТМДП окончательно

221 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 42 (об.).

222 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 44, 50.

223 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 605, л. 49.

утрачивало свою, даже частичную, автономию. Чиновники уже подсчитали, что предлагаемый проект обошелся бы казне в 5.800 рублей (против 12.250 рублей по штату 1836 г.).

Таким образом, генерал-губернатор предлагал поставить ТМДП в полную зависимость от Таврического губернского правления и установить полный надзор за его действиями. По его мнению, орган религиозного самоуправления мусульман должен был стать ещё более бюрократившейся структурой, потерявшей всякие признаки хоть и условной, но автономности.

Однако предложения как генерал-губернатора, так и таврического губернатора не получили поддержки, а штаты ТМДП 1836 г. не были пересмотрены. Правительство Российской империи не пошло на столь радикальные реформы в угоду чиновничьему аппарату. Их проведение могло привести к непредсказуемым последствиям и взбудоражить и без того настороженное мусульманское население края.

Другая инициатива по реформированию дел в ТМДП исходила от министерства финансов. Разумеется, она касалась сокращения сумм, традиционно выделяемых на содержание правления. Так, в 1894 г. при рассмотрении разработанного Особой комиссией о вакуфах проекта управления вакуфными имуществами в Крыму министр финансов внёс предложения в МВД «о желательности освобождения казны от несения расходов по содержанию магометанского духовенства в Крыму»²²⁴. Комиссия о вакуфах представила в МВД проект штата ТМДП, по которому общие расходы на содержание правления составили бы 11.250 рублей.

Проект штата с некоторыми изменениями был утвержден 24 мая 1904 г., а с 1 июля 1904 г. был введён в действие. Некоторые изменения касались жалованья постоянным членам правления. В итоге из 11.250 руб-

224 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 629, л. 7.

лей на содержание ТМДП были утверждены 10.700 рублей. Таким образом, штаты ТМДП от 1836 г. были переутверждены лишь в 1904 г.

Однако вопросы кардинального реформирования ТМДП больше всего волновали самих мусульман. Они предлагали на общественное обсуждение радикальные и довольно интересные проекты.

Впервые голоса о реформировании духовного правления и улучшении его деятельности прозвучали со страниц газеты “Терджиман” в 1883 г., в первый год выхода этого периодического издания. Этому вопросу была посвящена большая статья, в которой, в частности, говорилось, что “среди татар созрела идея некоторых преобразований”²²⁵. В основном эти преобразования касались двух моментов. Во-первых, предлагалась возможность избрания на духовную должность любого “ученого мусульманина, не стесняясь его сословием”, и, во-вторых, кади-аскер и кадии избирались бы всем мусульманским населением не пожизненно, а на пятилетний срок. В другой статье редактор-издатель И. Гаспринский, продолжая затронутую тему, говорил, что мусульмане губернии “подали ходатайство об изменении к лучшему некоторых основ своего духовного управления”²²⁶.

В ноябре 1905 г. в одном из номеров “Терджимана” был поднят вопрос о переименовании духовного правления. И. Гаспринский считал, что оно, “растерявшее со времени своего учреждения до 100 тысяч десятин вакуфной земли”, не сделало ровно никакого дела²²⁷. Мусульманское население Таврической губернии предлагало с обновлением духовного правления дать ему и новое название – Мусульманское управление²²⁸. Однако это предложение так и не было реализовано.

225 Важная инициатива // Терджиман. – 1883. – 8 мая.

226 Мусульмане Симферополя // Терджиман. – 1883. – 23 мая.

227 Терджиман. – 1905. – 30 ноября.

228 Kırmırlı H. Kırmır tatarlarında milli kimlik ve milli hareketler (1905-1916). – Ankara: Türk Tarih basımevi, 1996. – С. 78.

Всеобъемлюще проблема реформирования органа мусульманского самоуправления крымских татар была поднята на всероссийских мусульманских съездах 1905 – 1907 гг. На них, среди прочих вопросов, была обсуждена и принята широкая программа реформирования управления духовными делами мусульман²²⁹.

Общепризнанно, что успехи джадидистского движения на рубеже XIX – XX вв. положили начало появлению на политической арене Российской империи русских мусульман. Создание либеральной партии и обсуждение на её съездах насущных проблем мусульманского населения страны явились важным шагом в истории развития национального самосознания тюркских народов России.

В августе 1905 г. в Нижнем Новгороде была создана либеральная партия “Русия мусульманларнен иттифакэ”, или “Иттифак эль муслимин” (“Союз российских мусульман”). В ноябре 1905 г. на втором съезде крымских татар было принято решение открыть филиал партии в Крыму под председательством И. Гаспринского. С 13 по 23 января 1906 г. в Санкт-Петербурге был проведен II съезд “Иттифак эль муслимин”. Как и предыдущий, этот съезд проводился нелегально.

В преддверии III съезда организации Рашид Ибрагимов, Лутфулла Исхаков и Магомет-Алим Максудов подали на имя министра внутренних дел П. А. Столыпина прошение о разрешении мусульманского форума. Первый блок предложений касался реформирования народного образования крымских татар. Второй – конфессионального самоуправления мусульман страны. В частности, предлагалось обсудить проблемы улучшения положения мусульманского духовенства. Важным вопросом стало открытое избрание духовенства: муфтиев, шейх-уль-ислама и мулл. Наконец, по мнению Р. Ибра-

229 Усманова Д. М. Указ. соч. – С. 111.

гимова, нуждались в обсуждении вопросы борьбы с анти-шариатскими идеями. Они должны были быть решены исключительно путём открытого обсуждения и продуктивной дискуссии на страницах национальной прессы²³⁰.

Предложения Р. Ибрагимова были поддержаны МВД и III съезд «Иттифак эль муслимин» был разрешён. Он открылся 17 августа 1906 г. в Нижнем Новгороде. Это был единственный легальный, разрешённый МВД форум мусульман страны. На нём были поставлены следующие вопросы: о свободе вероисповедания, об образовательной реформе, о реорганизации управлений духовными делами магометан, об организации политической партии, об отношении к законопроектам Совета министров, которые касались мусульманского населения страны, о созыве следующего съезда и, наконец, финансовые вопросы²³¹.

В президиум III съезда «Иттифак эль муслимин» были избраны наиболее известные и авторитетные общественные деятели тюрко-мусульманских народов страны. Председателем стал Али-Мардан Топчибашев; товарищами председателя (заместителями) – Исмаил Гаспринский, Рашид Ибрагимов, Галимджан Галиев, Шахайдар Сыртланов, Абдулла Апанаев, Сеит Гирей Алкин, Шахмардан Куцегулов, Эминджан Ильгамджанов, Али Искендер Ашуров. В секретариат вошли Юсуф Акчурин, Селим Гирей Джантурин, Муса Бигиев, Мустафа Ширванский и Абдулла Исметов.

230 Национальные движения в период первой революции в России (Сборник документов из архива быв. Департамента полиции) / Сост. И. Д. Кузнецов. – Чебоксары: Чувашское гос. издательство, 1935. – С. 229; Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года / Пер. с татарского Г. Мухамедова, под ред. Менсцера Г. Ф. – Казань: Татгиз, 1926. – С. 28.

231 III Всероссийский мусульманский съезд. – Казань: Изд-во лито-типографии И. Н. Харитоновой, 1906. – С. 11 – 14; Ганкевич В. Ю. Джадидистська реформа просвіти кримських татар (межа XIX – XX ст.): Дисс... докт. істор. наук: 07.00.02. – Сімферополь, 2000. – С. 95 – 96.

Была принята и программа организации. Она состояла из 75 пунктов и касалась «весьма кардинальных вопросов общественно-государственной, просветительной, религиозной, экономической жизни»²³².

Одной из важнейших проблем, которую старались решить мусульмане на III съезде «Иттифак эль муслиман», был вопрос о радикальных реформах всех дел конфессионального самоуправления. Для подготовки этого проекта была создана специальная комиссия, состоявшая из 15 членов под председательством Галимджана Галиева. В её состав вошли: Галиаскар Хаджиев, Ибрагим Закиев, Хайрулла Усманов, Кашафеддин Тарджиманов, Хабибрахман Масиудов, Ахмед Шакир Сюндюков, Мухамед Гата Мансуров, Ахмед Шариф Салихов, Абдрахман Расулев, Сагман Исаков, Шайхулла Шафигуллин, Джанали Аллаунгаров, Ярулла Акчурин, Салих-Ян Урманов и Абдрахман Маметов²³³. Комиссия представила съезду доклад, состоящий из 13 пунктов. Этот важный для мусульман документ был рассмотрен на заседании 19 августа 1906 г.

Проанализировав содержание докладной записки, обратим внимание на ряд наиболее принципиальных положений, свидетельствующих о потребности в кардинальных реформах, которую испытывало прогрессивное исламское духовенство. По мнению членов комиссии, только изменение государственного законодательства о мусульманском самоуправлении могло «улучшить состояние духовенства и вместе с тем поднять религиозно-моральный уровень мусульман»²³⁴.

Согласно этому документу, во главе всей структуры исламского конфессионального самоуправления должны были стоять муфтии. Все они (2 закавказских, оренбургский, таврический и туркестанский) избирались бы

232 III Всероссийский мусульманский съезд. Указ. соч. – С. 8.

233 Там же. – С. 7.

234 Там же. – С. 8.

“по доброй и свободной воле” всех мусульман из лиц, компетентных в религиозных вопросах, “безупречной нравственности и знакомых с требованиями современной жизни”. Муфтиев, по предложению комиссии, надо было переименовать в “шейх-уль-исламов”. Они избирались бы всеми мусульманами региона сроком на 5 лет. Духовное управление при раисуль-уламу утверждал заместителей шейх-уль-исламов – так называемых “наибов” и кадиев. По мнению членов комиссии, раисуль-уламу надо было бы предоставить право непосредственного доклада императору о насущных проблемах мусульман страны.

Для совещаний о важных вопросах духовной жизни мусульман, выработки разъяснений относительно противоречивых теоретических и практических положений не меньше чем раз в год должна была собираться коллегия региональных муфтиев.

Непосредственному реформированию подлежали существующие в государстве региональные магометанские духовные правления (Таврическое, Оренбургское, Туркестанское и 2 на Кавказе). Собственно муфтияты комиссия предлагала переименовать в “махкама-и-исламия”.

В составе махкама-и-исламия, кроме шейх-уль-ислама, предполагались от 3 до 6 членов коллегии, а также правовед-консультант с высшим юридическим образованием. Все они должны были избираться мусульманами соответствующих регионов. Ниже на условной служебной лестнице находились “губернские и уездные меджлисы – местные органы духовного управления”, которые были подконтрольны махкама-и-исламия²³⁵.

В компетенцию махкама-и-исламия должны были войти дела религии, духовного обучения и благотворительности. Согласно этому документу, они решали вопросы утверждения имамов, мудеррисов, муалимов и

235 III Всероссийский мусульманский съезд. Указ. соч. – С. 8.

муэдзинов, а также их увольнение с этих должностей. Предполагалось, что эта категория духовенства должна была иметь соответствующее конфессиональное образование, доброе поведение и характер. По мнению комиссии, им полагалось соответствующее и достаточное содержание, а главное – уравнивание в правах с православным духовенством²³⁶.

Махкама-и-исламия могли разбирать судебные дела мусульман, касающиеся брака, развода и других религиозных вопросов. Кроме того, к их непосредственным обязанностям относился контроль за строительством и открытием мечетей и медресе, надзор за их состоянием и финансовым обеспечением. Этим органам мусульманского самоуправления надлежало содействовать развитию учебного дела мусульман. Под контролем махкама-и-исламия оказался бы весь учебный процесс, и в особенности руководство ежегодными экзаменами. Предполагалось что, все конфессиональные учебные заведения будут подчиняться махкама-и-исламия, которые внедрят учебные программы соответственно требованиям религии и науки.

Комиссия разработала конкретные предложения к существующим мусульманским духовным правлениям. Срочно, на протяжении уже 1906 г., им предписывалось предложить программу экзаменов для лиц, которые стремились занять приходские духовные должности. Эту программу надо было опубликовать и разослать всем мудеррисам. Контроль за выполнением этого положения был возложен на ЦК партии “Иттифак эль муслимин”. Особое внимание уделялось педагогической деятельности мудеррисов и мугалимов, нравственно-воспитательной и проповеднической работе имамов.

Разработанный комиссией проект положения был одобрен и утвержден. Председатель III съезда “Иттифак эль муслимин” высказал опасение, чтобы разли-

236 III Всероссийский мусульманский съезд. Указ. соч. – С. 9.

чия, существующие между отдельными исламскими сектами, не стали препятствием в деле создания общих структур руководства духовными делами мусульман Российской империи²³⁷.

Съезд принял 7 постановлений. Одним из важнейших было предложение радикально реформировать систему мусульманского самоуправления в Российской империи. Кроме того, съезд просил не утверждать никаких законопроектов, касающихся религиозных вопросов жизни мусульман, до созыва Государственной Думы, о чём было сообщено в Совет министров телеграммой за подписями всего состава президиума²³⁸.

Анализ нескольких предложений по реформированию ТМДП позволяет сделать некоторые выводы. Правительственные и административные проекты, предлагаемые государственными структурами, были призваны ограничить автономию ТМДП, сократить количество мечетей и число духовных лиц в губернии, подчинить все дела мусульман общероссийским учреждениям. Без сомнения, это свидетельствовало о попытках ужесточения политики правительства и администрации в отношении органов духовного самоуправления мусульман Крыма. Сами мусульмане тоже ощущали потребность в кардинальном реформировании органов религиозного самоуправления. Об этом свидетельствуют, например, предложения лидера российских джадидистов И. Гаспринского. Однако наиболее радикальным и детально продуманным можно считать проект, разработанный на III съезде партии «Иттифак эль муслимин». Он может быть назван одним из высших достижений общественной мысли либеральной части российского мусульманства начала XX в.

237 III Всероссийский мусульманский съезд. Указ. соч. – С. 11.

238 Там же. – С. 12.

2.2. Деятельность Таврического магометанского духовного правления

2.2.1. Духовно-правовая деятельность ТМДП: наследственное и семейное право

ТМДП приходилось рассматривать важные вопросы духовно-юридического характера. Конечно, его компетенция была существенно ограничена, однако и те проблемы, которые удавалось решить на этом уровне, свидетельствовали о значимости этого органа мусульманского духовного управления.

Основные направления духовно-юридической деятельности ТМДП изложены в «Положении 1831 г.», Уставах ДДЦИИ 1857, 1896 и 1913 гг. В ведении ТМДП находились дела о порядке богослужения, об обрядах и исправлении духовных потребностей, о заключении и расторжении браков, о неповиновении детей родителям, о спорах по завещаниям или при разделе наследства. Дела разбирались на основе мусульманского закона и на основании прав, предоставленных крымским мусульманам российской властью. Духовное правление начинало рассмотрение дел после их представления местными хатипами, имамами и муллами или же по просьбам и жалобам от обществ, чьи дела были предварительно рассмотрены уездными кадиями. Если в правление поступали просьбы от частных лиц, то такие дела отсылались к хатипам, имамам и муллам²³⁹.

Законом предусматривались действия духовного правления относительно бракоразводных дел. Они отличались нечеткой регламентацией – притязания по имуществу при расторжении браков подлежали разбору в общих (гражданских судах), но не исключалось их решение и духовным правлением.

Например, в 1834 г. магометанским духовным правле-

239 ПСЗ (II). № 5033, § 77 – 79; Свод законов РИ, 1857, ст. 1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.

нием был расторгнут брак карасубазарского мещанина Шакира с дочерью Мустафы эфендия Али Челеби оглу – Акъпечий. Оно постановило: взыскать из имени мещанина Шакира в пользу бывшей жены 1.200 рублей (которые были даны им в свадебный подарок) и 300 рублей, занятые им у тестя (долг, который признавал и сам Шакир). Таврическое губернское правление отменило решение духовного органа, считая его вторжением в компетенцию гражданской власти. Духовное правление, в свою очередь, обратилось к министру внутренних дел с просьбой разрешить его спор с гражданской властью. Министр посчитал, что, несмотря на то, что в существующих законах нет указаний на право духовной власти решать брачные дела в гражданской части, губернское правительство отменило постановление её “совершенно неправильно и самовольно”. Он также предложил предоставить ТМДП право решать брачные дела и в гражданской части, тем более что на основании “Положения 1831 г.” правление рассматривало гораздо более важные гражданские дела, возникавшие по спорам о наследствах. Постановление о производстве брачных дел в ТМДП было передано на рассмотрение в общее собрание Сената. Сенат, в свою очередь, принял следующее решение: на основании существующего закона “брачные дела магометан в отношении их к вере предоставляются духовной их власти, а в отношении к последствиям гражданским к суду гражданскому”²⁴⁰.

Газета “Терджиман” много внимания уделяла положению мусульманок в брачных и бракоразводных делах. По шариату они могли быть разведены лишь по одному заявлению мужа. Произнесенная мужем формулировка “я её развел” служила утверждением расторжения брака. Если брак распался по вине жены, то она лишалась мехра. Если же муж разводился по своему же-

240 Никольский П. В. Описание сенатских дел исторического архива Таврической Ученой архивной Комиссии. – Симферополь: Издание Таврического губернского земства, 1917. – С. 410.

ланию, то он был обязан уплатить ей мехр и обеспечить трехмесячное содержание²⁴¹.

Мехр (*мехр* – с тур.яз., *махр* – с араб.яз., *мегр* – с тат.яз.) – это имущество, которое выделяется мужем жене при заключении равноправного брака. Мехр принадлежит только жене и обеспечивает её в случае вдовства или развода по требованию мужа. Минимальный мехр равнялся 10 дирхамам (30 г. серебра), максимальный был не ограничен. Он определялся по соглашению между представителями сторон брачующихся, принимаемому во время сговора (хутба). Размер мехра и условия его выплаты оговаривались особо в брачном договоре.

По мнению И. Гаспринского, “духовные правления на основании существующей своей компетенции могли бы установить общее правило, чтобы местные имамы, наибы или кадии, дознав о дурном обращении мужа, составляли о том протокол” в присутствии “почетных соседей”²⁴². При определении размера ежемесячной суммы на содержание жены ей выдавалось бы удостоверение с представлением самого протокола дознания в духовное правление. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что вопросы, связанные с разводом, не были урегулированы окончательно, мусульманские законы не были приспособлены к общегражданским. Редактор “Терджимана” предлагал эти внутренние проблемы решать на уровне ТМДП.

По существующему закону дела о разделе имущества при расторжении брака могли рассматриваться в ТМДП лишь в том случае, если обе спорящие стороны просили об этом правление или приходское духовенство²⁴³.

Виновному в прелюбодеянии духовное правление назначало покаяние и исправление. Наложение нака-

241 К положению мусульманок // Терджиман. – 1899. – 28 декабря.

242 Там же.

243 ПСЗ (II). № 715; № 2296; Свод законов РИ, 1857, ст. 1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.

заний, уголовными законами определенными, представлялись суду уголовному²⁴⁴. Если при рассмотрении дела о неповиновении детей родителям выявлялось уголовное преступление, то дело отсылалось на рассмотрение общего уголовного суда. Таким же образом, если в деле возникал спор об имуществе, а правление не могло склонить обе стороны к “миролюбному окончанию”, то оно передавало дело в гражданский суд. Другие дела о неповиновении детей родителям, о словесном оскорблении и тому подобные рассматривались и решались правлением по мусульманской вере и обычаю. Однако если по ним нужно было определить какое-либо светское наказание, то решение духовного правления направлялось губернатору, который давал делу дальнейший ход по общим законам²⁴⁵.

Такая нечеткая регламентация дел, подлежащих суду правления, гражданскому и уголовному судам, вызывала постоянные споры и неразбериху. Так, в 1827 г. таврический муфтий Аджи Абдураим эфенди в письме министру народного просвещения А. С. Шишкову доносил о противоречии относительно раздела имений между малолетними мусульманами²⁴⁶. В 1827 г. раздел имений умерших мусульман осуществлялся на основании манифеста от 8 апреля 1783 года и указа 17 сентября 1796 г. По этим нормативным документам после смерти мусульман разрешалось производить раздел имущества по мусульманским законам через духовных лиц. В случае несогласий и жалоб со стороны спорящих этот раздел мог осуществляться по российским законам.

Указом 1826 г. раздел имений мусульман, состоявших в опекуновстве, должен был производиться по му-

244 ПСЗ (II). № 10313; № 19283, ст. 2077; № 41476, ст. 1016; Свод законов РИ, 1857, ст. 1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.

245 ПСЗ (II). № 3559; № 7510; № 8436; № 41476, ст. 1011; Свод законов РИ, 1857, ст. 1211; Свод законов РИ, 1913, ст. 1399.

246 Никольский П. В. Указ. соч. – С. 390.

сульманским законам. Таврический муфтий, протестуя против распоряжений губернского правления в вопросах о праве на разделы, предлагал согласовать мусульманские правила с общими законами. Предложения муфтия были следующими. Во-первых, после смерти мусульманина все движимое и недвижимое имущество и долги должны фиксироваться уездным кадием. Во-вторых, из оставшегося имущества необходимо оплатить долги, выделить жене определенную часть, а остаток по мусульманскому закону разделить между наследниками. Каждому из них выдавать документ (яфта), оформленный на гербовой бумаге и заверенный в уездном суде. В-третьих, части имущества, отошедшие к малолетним детям, отдавать в опеку на основании “Положения о губерниях”, из которого они будут выдаваться каждому наследнику по достижении ими совершеннолетия²⁴⁷. Министр народного просвещения А. С. Шишков препроводил полученное от муфтия донесение министру юстиции. Последний передал письмо на рассмотрение 8-го департамента Сената, который, согласно заключению министра народного просвещения, напечатал мнение муфтия основательным. Дело было передано в общее собрание Сената, затем в Государственный Совет, а далее было доложено императору. Законопроект был принят 22 декабря 1833 г. В нём содержались следующие положения.

Во-первых, разделы наследства после смерти мусульман должны были рассматриваться мусульманским духовенством; если на эти решения не были выказаны претензии, то документ (яфта) выдавался на гербовой бумаге с переводом на русский язык и представлялся в присутственное место. Если же возникали споры, то дела передавались в судебные места.

Во-вторых, опека над малолетними мусульманами дворянского и гражданского сословия устанавливалась

247 Никольский П. В. Указ. соч. – С. 391.

на общем основании. В-третьих, опека над именными малолетних мусульман духовного звания предоставлялась исключительно мусульманскому духовенству. Наследники мусульман, принявшие христианство, сохраняли за собой право на получение своей части по мусульманскому закону.

Кроме этого, министром внутренних дел Д. Н. Блудовым совместно с новороссийским генерал-губернатором был составлен проект правил об опеке над малолетними детьми татар-поселян Таврической губернии. Он был одобрен Сенатом и утвержден императором 3 ноября 1837 г. Основные пункты указа: опеку над малолетними татарами-поселянами утверждалось волостным правлением и только над полными сиротами. Имуществом сирот распоряжалось волостное управление, выбирая к нему (сироте) опекуна по выбору мирского схода. В указе описывались обязанности опекуна: забота о здоровье и воспитании питомцев, об увеличении их имущества. Опека прекращалась по достижении подопечным 17 лет, но до 22 лет он не мог распоряжаться своим имуществом (исключения существовали с разрешения казенной экспедиции). Опека над малолетними детьми женского пола прекращалась после их замужества.

Закон “О разделе имений между наследниками Таврических магометан, и об учреждении опеки над малолетними” от 22 декабря 1833 г. предусматривал также случаи, когда дела могли относиться как к духовной, так и к гражданской части. Было установлено, что в таких делах ТМДП имеет право рассматривать их лишь в первом отношении, а “рассмотрение всех прочих предоставляет подлежащим судебным установлениям”²⁴⁸.

Для руководства деятельностью ТМДП в 1913 г. был издан “Сборник постановлений шариата по се-

248 ПСЗ (II). № 5033, § 80; № 41476, ст. 1011; № 41477, ст. 1; Свод законов РИ, 1857, ст. 1212; Свод законов РИ, 1913, ст. 1400.

мейному и наследственному праву”²⁴⁹. Он зиждился на учении Абу Ханифы – основателя одного из четырех мусульманских мазхабов. Следует отметить, что мазхаб Абу Ханифы проповедовал широкое применение “обычного права, как вспомогательного, но независимого источника, что позволяет упрощать деловые отношения”²⁵⁰. Благодаря широкой терпимости, ханифитский мазхаб довольно быстро получил распространение в Причерноморье, Поволжье и других регионах.

“Сборник постановлений шариата...” был составлен с учетом замечаний, выдвинутых Таврическим магометанским духовным правлением и Оренбургским магометанским духовным Собором. В данном случае он охватывал такие разделы шариата, как право опекуна, право дарения и др.

Первый его раздел посвящен лицам, состоящим под опекой, и их правам. Мусульманское право признает две категории лиц, которые могут находиться под опекой. К первой относятся малолетние и душевнобольные. Вторую категорию составили лица, над которыми опека учреждалась по распоряжению судьи (например, расточители, развратники и должники)²⁵¹. Опека устанавливалась кадием. Без его распоряжения опекуноство не считалось действительным. Опекаемый, достигший совершеннолетия, вступал во владение своим имуществом только после того, как пройдет испытание на умственную зрелость и способность распоряжаться имуществом. Если он не проходил испытания, то мог вступить во владение имуществом только по достижении 25 лет²⁵².

Особо оговаривались условия и порядок назначения

249 Сборник постановлений шариата по семейному и наследственному праву. По учению Абу Ханифы. Сост. П. В. Антаки. Издание Департамента Духовных дел иностранных исповеданий. – СПб: Тип. И. Бораганского, 1913. – 92 с.

250 Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 273.

251 Сборник постановлений шариата... Указ. соч. – С. 2.

252 Там же. – С. 8.

опеки. Так, после смерти отца опекуном над детьми умершего назначался отец покойного. Если же умирал и он, то опека переходила к ближайшим родственникам отца по мужской линии²⁵³. Отец при жизни мог сам назначить опекунов (не обязательно родственников) над своими малолетними детьми. В случае смерти опекуна или при отсутствии лиц, названных выше, опека переходила к кадию.

Особо рассматривались права и обязанности опекунов. Например, опекун должен был быть мусульманином, свободным, разумным, совершеннолетним, надежным и благонравным. Если завещатель назначал лицо, которое не соответствовало вышеуказанным качествам, то кадий имел право заменить его другим²⁵⁴.

Несомненно, учитывались и права наследников. К примеру, если оставленное имущество “не обременено долгами или отказами по духовному завещанию” и наследники все совершеннолетние и “находятся на лицо”, то опекун не имеет права продавать какую-либо часть наследства без согласия наследников²⁵⁵.

Мусульманское право в отдельный раздел выделяло вопрос об ответственности опекунов, что говорит о важности этой темы. Кадий имел право требовать от опекуна отчет по имуществу опекаемого. Если после доказательства зрелости ума совершеннолетнего опекун отказывался передать ему имущество или растратил его, он был обязан возвратить убытки. Опекун также должен был нести ответственность за крупные убытки, понесенные при продаже имущества опекаемого. Зрелыми считались дети мужского пола, достигшие 7-летнего возраста, а женщины – 9-летнего. До достижения зрелости дети находились на попечении матери. Если по каким-либо причинам (смерть или болезнь) мать не

253 Сборник постановлений шариата...Указ. соч. – С. 12 – 14.

254 Там же. – С. 26.

255 Там же. – С. 30.

могла заботиться о них, то это право передавалось “бабке со стороны матери, а если бабки нет в живых, то бабке по отцу”²⁵⁶.

В мусульманском праве существовал и такой вид наследственности, как дарение. Оно являлось действительным только после того, как предложение дарителя принималось одаряемым. В примечании к этой статье говорится о том, что получение дара равносильно его принятию”²⁵⁷.

Таким образом, наследственное право мусульманского населения империи находилось под пристальным вниманием российской администрации, о чём свидетельствует и выпущенный сборник.

Для представления в МВД ТМДП ежегодно собирало через местных хатибов, имамов и мулл точные сведения о числе обоого пола прихожан каждой мечети, о числе родившихся и умерших и о числе заключенных и расторгнутых браков²⁵⁸. В Санкт-Петербургском государственном историческом архиве хранятся дела с отчетами ТМДП по этим вопросам. Так, в деле “Статистика магометан Таврической губернии”²⁵⁹ находятся “Ведомости о мечетях, служащем духовенстве и числе жителей обоого пола магометан Таврической и Западной губерний” и “Ведомости о родившихся, умерших и браком сочетавшихся магометан” в период с 1875 по 1909 г. Ведомости составлялись каждый год и подписывались таврическим муфтием, кади-аскером и симферопольским уездным кадием.

Дела, для решения которых требовалось заключение местного начальства, духовное правление должно было предоставлять на усмотрение Министерства внут-

256 Сборник постановлений шариата...Указ. соч. – С. 48 – 52.

257 Там же. – С. 56

258 ПСЗ (II). № 5033, § 81; № 5126; Свод законов РИ, 1857, ст. 1213; Свод законов РИ, 1913, ст. 1401.

259 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1143.

ренных дел только через местное губернское начальство²⁶⁰.

В обязанность ТМДП входило также разъяснение мусульманскому населению возникавших у него различных спорных вопросов. Духовное правление выдавало справки, опираясь на российское законодательство и мусульманское право. Так, 8 августа 1912 г. на заседании ТМДП был рассмотрен рапорт феодосийского уездного кадия, в котором он просил разъяснить: какая доля наследства полагается родному брату и матери покойного. ТМДП определило, что в данном случае мать покойного имеет право на 1/3 часть, а брат на 2/3 части всего имущества²⁶¹.

Или, например, тогда же было рассмотрено дело по прошению поселянки дер. Ошут Рахиве дочери Омерши. В нём Рахиве просила выдать справку о том, в каких долях наследуют имущество покойного мать, вдова и сын. Отвечая на этот запрос, духовное правление дало следующее разъяснение: “На основании шариата, если после смерти мусульманина к его имуществу останутся наследниками мать, вдова и сын его, то мать получает 4/24 части, вдова 3/24, а сын остальное, то есть 17/24”²⁶². Таким образом, ТМДП, помимо прочих, выполняло и консультативную функцию. Особенно это касалось дел, связанных с бракоразводным процессом, а также определения доли наследного имущества по мусульманскому и российскому законам.

Особо следует сказать о различных нарушениях, которые имели место в деятельности приходского духовенства. Случай неправильных действий имама, связанных с заключением брака, был описан И. Гаспринским в “Терджимане”. В некоей деревне Д. Ялтинского уезда

260 ПСЗ (II). № 11096; Свод законов РИ, 1857, ст. 1214; Свод законов РИ, 1913, ст. 1402.

261 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1477, л. 19.

262 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1477, л. 24.

был заключен брак, но, прежде чем муж “вступил в свои права”, жена была увезена в соседнюю деревню Н., где её вторично выдали замуж. Первый муж обратился в духовное правление с жалобой о том, что его жена “незаконно обвенчана с другим, и просил второй брак признать неправильным и восстановить силу первого бракосочетания”²⁶³. На заседании ТМДП было принято следующее решение по этому делу: первое бракосочетание считать совершенным правильно, а второе – недействительным. Имаму, скрепившему этот незаконный брак, было объявлено наказание: он должен был 7 дней подметать и убирать Эфендикойское текие, находящееся в Симферопольском уезде.

Автор очерка с сарказмом констатировал, что “только величайшее милосердие духовного правления могло ограничиться столь легким наказанием имама, дерзнувшего венчать замужнюю женщину”. По мнению автора, “следовало бы этого имама навсегда отрешить от должности, послать подметать текие не на 7 дней, а 70 дней и возложить на него все расходы за воспитание “сироты” при двух отцах до совершеннолетия его”²⁶⁴.

Таким образом, духовно-юридическая деятельность ТМДП была достаточно заметной. Она включала в себя дела, связанные с записью актов гражданского состояния, наследственные вопросы и опекунские взаимоотношения. Это позволяло мусульманскому духовенству на практике реализовывать свои правовые обязанности. Конечно, в его компетенцию вошли только существенно ограниченные функции. Но и они свидетельствовали о сохранении значительных возможностей влиять на внутреннюю жизнь мусульманской общины Таврической губернии.

263 Невольная двумужница или Сирота при двух отцах // Терджиман. – 1892. – 31 августа.

264 Там же.

2.2.2. Вакуфная деятельность ТМДП

Одним из самых интересных институтов мусульманского права является вакуф, или вакф (араб., мн.ч. *аукаф* и *вукуф* – неотчуждаемое имущество, предназначенное для конфессиональных, религиозно-образовательных и благотворительных целей)²⁶⁵. Разумеется, ТМДП непосредственно занималось вопросами, связанными с вакуфной собственностью крымских мусульман. По сути средства именно этого источника служили для поддержания в надлежащем виде мечетей, медресе и мектебов. Вакуфы были призваны материально обеспечивать и мусульманское духовенство Крыма.

Известный исследователь крымской истории Ф. Ф. Лашков впервые попытался разобраться в поземельных отношениях Крымского ханства, в том числе и вакуфного землепользования. Изучив толкования мусульманских юристов Мультеки и Гидайета, он пришел к выводу, что вакф (или вакуф) – такой вид движимой или недвижимой собственности, который сохраняет за собой лишь право пользования. Цель его учреждения – “способствовать какому-либо богоугодному или благотворительному делу. На средства вакуфов содержались обыкновенно мечети, монастыри, школы, богадельни и т. д.”²⁶⁶. Попечительство над вакуфами принадлежало государству, которое назначало от себя ответственное лицо – мутевелли, наблюдавшего за тем, чтобы вакуф оставался в целости и приносил доход.

Авторитетный российский востоковед Н. Е. Торнау утверждал, что вакуф – это “договор, в силу коего собственник имущества, из видов благочестия и богоугодного действия, посвящает оное в пользу известных лиц или учреждений”. И далее объяснял, что “договором сим имущество имобилизуется, то есть право распоряжения оным, в отношении отчуждения его, теряется для собственни-

265 Ислам. Энциклопедический словарь. Указ. соч. – С. 45.

266 Лашков Ф. Ф. Исторический очерк крымскотатарского землевладения // ИТУАК. – 1895. – № 22. – С. 55.

ка; но право это не приобретается и лицами или установлениями, в пользу коих имущество посвящено”²⁶⁷.

В. Ф. Мухин, составитель “Очерка магометанского права наследования”, утверждал, что “сам по себе институт вакфа имеет самостоятельное значение и особую юридическую природу. Не будучи ни дарением, ни завещанием, ни субституцией, ни сервитутом в собственном смысле, вакф, обнаруживая сходные черты со всеми названными институтами, является своеобразною их помесью или экстрактом, предназначенным служить для достижения самых разнообразных целей религиозного, общественного и чисто юридического характера”²⁶⁸.

Таким образом, вакуф – это имущество, отказанное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели. Это вид неотчуждаемой собственности, право на которую принадлежит Богу, а человеку остается лишь её использование. Вакуф не может быть подарен, продан или насильно изъят. Преподобный владелец, передавший свое имущество Богу, утрачивал право собственности на него и лишался возможности распоряжения им. В тоже время и духовенство было не вправе распоряжаться этим имуществом и могло пользоваться только доходами с него. Вакуфом могли быть объявлены участок земли, денежные средства, сад, дерево, лавка, фонтан, оружие и т. д.

В Таврической губернии вакуфы были двух типов: духовные и частные. Духовный вакуф, как особая форма землевладения в Крымском ханстве, возник под влиянием шариатского учения о вакуфе – посвящении вещей Богу – и получил название вакф-шер²⁶⁹. Он уч-

267 Торнау Н. Е. О праве собственности по мусульманскому законодательству. – СПб: Тип. Императорской академии наук, 1882. – С. 21.

268 Мухин В. Ф. Очерк магометанского права наследования / Составил В. Ф. Мухин. – СПб.: Печатано в государственной типографии. Издание редакционной коллегии по составлению гражданского уложения, 1898. – С. 241.

269 Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – С. 35.

реждался в целях благотворительности. Доходы от такой собственности поступали на содержание мечетей, текие, мектебов, медресе и благотворительных заведений.

Частный вакуф также сформировался под влиянием шариатского учения о посвящении вещей Богу, но с тем лишь различием, что «преследовал не дела благотворительности, а личные цели, интересы собственности». Чтобы оградить свою собственность от чьих-либо посягательств, владелец объявлял ее «вакуфом», то есть «возвращал ее», выражаясь словами мусульманских юристов, Богу и этим делал её неприкосновенной и заповедной²⁷⁰. Частный вакуф назывался вакф-адетом.

Присоединение Крыма спровоцировало волну массовой эмиграции крымских татар в Турцию. В связи с этим осталось большое количество недвижимого имущества. Подобная ситуация привела к тому, что начался массовый захват покинутых земель и угодий местными мурзами и российскими переселенцами, привлечёнными в Крым рассказами о его богатствах.

Особенно заметные изменения в землевладении Крыма произошли в 1784 г., когда стала осуществляться раздача земли чиновникам – военным и гражданским. В целом роздано и отмежевано было 288.064 десятины земли²⁷¹. Это послужило поводом для всякого рода недоразумений и споров в вопросе о праве владения землёй, в том числе и вакуфной. Первые комиссии по земельным спорам не могли касаться вакуфных земель по той причине, что даже не подозревали о таком институте землепользования.

Для решения возникших болезненных для местных мусульман вопросов 26 октября 1796 г. была учреждена первая комиссия, которая, к сожалению

270 Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – С. 35 – 37.

271 Там же. – С. 59.

«не приступая ни к какой работе, существовала до 2 декабря 1797 года»²⁷².

А между тем, проблемы, связанные с вакуфами, нарастали и порой принимали угрожающий вид. Именно поэтому указом от 2 декабря 1797 г. была учреждена новая (вторая) комиссия, которая получила название «Комиссия для разбора поземельных споров в Крыму»²⁷³. Открылась она 10 июля 1798 г. Военный губернатор граф В. В. Каховский (её председатель), согласно указу, немедленно приступил к выполнению поставленных перед ним задач. Главное внимание он уделил изучению поземельных прав и основ земельной собственности у крымских татар. Губернатор обращался за справками к бывшим ханским сановникам – казнодару и муфтию – о поземельных отношениях татар в период Крымского ханства²⁷⁴.

Известно, что в состав комиссии входили полковник Шостак, советники Ачказа-ага, Меметчи-мурза Аргинский, Караценов, майор Азамат мурза Аргинский, коллежские асессоры Лобов, Фацарди и Атай-мурза, поручик Мелеки Темурша мурза, подпоручик Димайлов (он же являлся переводчиком)²⁷⁵. Как видно, представители крымскотатарского дворянства составляли её значительную часть.

Была принята программа руководства деятельности комиссии. Во-первых, на неё возлагался разбор жалоб о неправильном владении землей в Крыму. Во-вторых, каждая из претензий должна была разбираться на месте. В-третьих, комиссия была «должна стараться по возможности оканчивать дела миром, склоняя обе стороны к полюбовному согла-

272 Воскресенский А. Татары и земельно-устроительные комиссии в Крыму // Вестник Таврического земства. – 1904. – № 6. – С. 43.

273 ПСЗ. № 20270, № 20276.

274 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 44.

275 Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – С. 65.

шению”, и обо всех таких случаях докладывать председателю²⁷⁶.

К сожалению, единственным реальным действием этой институции явилось то, что её председатель В. В. Каховский 24 сентября 1798 г. обратился к бывшему казнодару Мегмет-аге и муфтию Сеит Мегмет эфенди с запросом о разъяснении положения поземельного права крымских татар в период Крымского ханства. В результате им были получены “ответные пункты” и на этом вся деятельность этой комиссии завершилась.

22 июля 1799 г. комиссия была вновь открыта, но уже в другом составе. В неё вошли Нотар, Меметша бей, Таранов, Пашовкин, Атай мурза Ширинский, Меметша мурза Зуйский, майор Мердимша Мансурский, отставной поручик Мелек. В комиссии также работали секретарь Протопопов и переводчик Димайлов. Программа руководства была прежней. Однако и это учреждение не смогло кардинально решить вопрос о вакуфах в Крыму. Комиссии удалось разобрать только две жалобы, которые касались захвата татарской земли. Она просуществовала до 19 мая 1802 г. и была закрыта.

В тот же день императором Александром I был подписан указ об учреждении новой, наделённой широкими полномочиями комиссии для разрешения споров о праве владения землей на Крымском полуострове. Председателем был назначен И. В. Лопухин, членами: обер-прокурор Ланской, действительный статский советник М. Туманский, статский советник Крейтер и П. Сумароков. Кроме того, в состав комиссии также входили по 2 депутата от русских помещиков, мурз и от татар-поселян. Депутатами от татар-поселян являлись Усеин бей и Гафар Анай²⁷⁷.

276 Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – С. 65.

277 Дерий С. П. К вопросу о деятельности комиссии по разрешению земельных споров (1802 – 1810 гг.) // МАИЭТ. – 1993. – № 3. – С. 169.

Комиссии были предписан ряд полномочий. Во-первых, она имела право отграничить землю, составлявшую собственность владельцев, от тех земель, которые были в качестве пустопорожних и теперь стали собственностью новых владельцев. И, во-вторых, – сообщать о своих решениях губернскому начальству как для приведения их в исполнение, так и для того, чтобы решения комиссии “принимаемы были за точное основание к разбору споров о землях, какие впоследствии могут случиться”.

Однако и эта комиссия 13 сентября 1810 г. была закрыта по указу Сената. Положительным моментом в её деятельности явилось то, что в 94 случаях из 239 состоялось примирение сторон²⁷⁸.

Проблема вакуфной собственности сохраняла свою актуальность. Через 6 лет в Таврической губернии вновь была учреждена особая комиссия²⁷⁹. На неё возлагалось “исследование и отвращение беспорядков, начертание новых правил, при недостатке существующих, и учреждение опеки над дворянами, небрегающими о благе крестьян”²⁸⁰. В её состав входили: тайный советник С. С. Жигулин, представитель от татар князь Балатуков, губернский предводитель дворянства Таранов, советник исполнительной экспедиции Мейер, коллежский советник Зальдфельд и таврический муфтий Аджи Абдураим эфенди²⁸¹. Составленное Ф. С. Голицыным исследование “Частно-вакуфное владение в Крыму” говорит о том, что в 1816 г. князь Балатуков представил в эту комиссию бумагу с разъяснениями основных осо-

278 Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – С. 78; Дерий С. П. Указ. соч. – С. 169.

279 Самко І. В. Діяльність комісії по розгляду зловживань у Таврійській губернії (1816 – 1819 рр.) // Південна Україна XVIII – XIX століття. Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ. – Вип. 4(5). – Запоріжжя: РА “Тандем-У”. – 1999. – С. 231.

280 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 51.

281 Никольский П. В. Указ. соч. – С. 238.

бенностей вакуфного землевладения. Члены Государственного Комитета по делам Таврической губернии рассмотрели это сообщение 22 апреля 1820 г. и пришли к выводу, что автор поставил вопрос о собственности, мало известной правительству.

Так как проблема вакуфов в Крыму продолжала оставаться открытой 3 декабря 1819 г. был учрежден особый комитет “для разбора жалоб”²⁸². В состав этого органа входили сенатор Габлиц, действительный статский советник Лавинский и Штер. Комитету были переданы все дела, находившиеся в ведении МВД и Министерства финансов, а также собственной Его Императорского Величества канцелярии²⁸³. Он не имел никакого успеха, и приступал ли вообще к работе – неизвестно.

В 1820 г. была учреждена ещё одна особая комиссия, на которую возлагалось составление подробных и приемлемых для местного населения правил размежевания земель.

27 июня 1822 г. издается Высочайше утвержденное положение Комитета министров “об учреждении при Таврической казенной экспедиции временного отделения для окончания прежних запущенных дел”²⁸⁴. Однако существовало ли действительно такое отделение – неизвестно. Если и так, то его работа совершенно не коснулась татарских поземельных отношений²⁸⁵.

В русском законодательстве упоминание о вакуфе впервые встречается в “Положении для татар-поселян и владельцев Таврической губернии”, изданном 22 ноября 1827 г., в котором закреплялись права татар²⁸⁶. По “Положению”, вакуфами назывались земли, передаваемые татарами при жизни или по духовному завещанию в распоряжение мечетей и училищ для содержа-

282 ПСЗ (II). № 28014.

283 Лашков Ф. Ф. Указ. соч. – С. 80 – 81.

284 ПСЗ. № 29084.

285 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 52.

286 ПСЗ. Т. 2. № 1417.

ния этих учреждений. Таким образом, здесь идет речь только о духовном вакуфе, который завещается с благотворительной целью.

24 января 1829 г. была предпринята новая попытка упорядочения поземельных отношений. В этот день в Симферополе были учреждены Межевая Контора и Комиссия для размежевания земель в Таврической губернии²⁸⁷. В указе о создании этих структур дается определение вакуфным землям – “земли, <...> называемые вакуфными, состоящие в садах, лугах и пахатных полях <...>”.

22 марта 1829 г. был принят указ “О вакуфных в Крыму имениях”, состоящий из трех разделов: о духовных вакуфах, о частных вакуфах и общих правилах о вакуфах, как духовных, так и частных²⁸⁸. Этот документ представляет интерес по нескольким причинам. Во-первых, все духовные вакуфы объявлялись “неприкосновенною собственностью Магометанского Духовенства”. Во-вторых, вакуфы отдавались на попечение муфтия и духовного правления, которые несли ответственность перед Главным управлением духовными делами иностранных исповеданий. Муфтий, по указу, обязан был произвести опись всем духовным вакуфам. Правлению предписывалось иметь особую ведомость по спорным вакуфам. Все отчёты, после рассмотрения муфтием и другими членами ТМДП, представлялись губернатору, а затем – главному управляющему духовными делами иностранных исповеданий.

Одним из важных законов относительно вакуфов и вакуфной собственности явилось Высочайше утвержденное “Положение о Таврическом Магометанском духовенстве и подлежащих ведению его делах”, принятое 23 декабря 1831 г. В нём, в частности, указывалось, что вакуфы, принадлежащие мечетям и

287 ПСЗ. Т. 2. № 2617

288 ПСЗ. Т. 2. № 2761.

училищам, должны находиться в ведении ТМДП. В “Положение” вошёл также пункт закона от 22 марта 1829 г. о том, что таврическое магометанское духовенство “имеет особую книгу, в коей записывается каждый вакуф, с означением, какой мечети или училищу оный принадлежит, какие приносит доходы и на какое употребление сии доходы предназначены”²⁸⁹.

Позже был принят целый ряд законопроектов о вакуфах. Так, 31 мая 1835 г. вышел указ “О размежевании вакуфов в Таврическом полуострове”, а 30 сентября 1835 г. – закон “О порядке решения дел о вакуфах в Крымском полуострове, на ком своевременно не представлено документов”. Оба эти законоположения касались размежевания вакуфных земель. 31 мая 1836 г. был издан указ “О мерах к приведению в известность вакуфских в Крыму имений”²⁹⁰. В состав межевой комиссии входил депутат от ТМДП. По-видимому, комиссия работала в Одессе, так как Новороссийский генерал-губернатор, ходатайствуя о назначении депутату от ТМДП 200 рублей “столовых денег”, указывал на дороговизну жизни в этом городе. Вслед за этим последовала просьба со стороны депутата Мустафы Гаспринского о назначении ему и квартирных денег из сумм сбора земских повинностей Таврической губернии. Просьба депутата была отклонена, так как назначенное прежде содержание было признано вполне достаточным²⁹¹.

Накопленный опыт позволил российским юристам кодифицировать законы, касающиеся вакуфной собственности. Поэтому основные положения законов 1827, 1829, 1831, 1835 и 1836 гг. вошли в Устав Духовных дел иностранных исповеданий, который, в свою очередь, был включён в Свод Законов Гражданских по изданию 1857 г. Одна из статей этого Устава уже конкретно гласила,

289 ПСЗ. Т. 2. № 5033.

290 ПСЗ. Т. 2. № 8202, 8435, 9245.

291 Никольский П. В. Указ. соч. – С. 412 – 413.

что “главнейшие средства для содержания мечетей, училищ и определенного при мечетях духовенства, суть недвижимые имущества, именуемые вакуфами, и денежные капиталы. Духовное правление заведывает вакуфами по правилам, особо при сем приложенным”²⁹².

Свод законов Российской империи 1857 г. не внёс ничего нового в ведение вакуфных имуществ, он закрепил лишь уже существовавшие правительственные распоряжения, привел эти законоположения в систему. Нужно отметить и тот факт, что пункты Свода законов, касающиеся вакуфов, в целом основаны на “Положениях” 1827 и 1829 гг., а также тех дополнительных и изменений, которые были внесены последующими законоположениями.

Несмотря на принятые законодательные акты, призванные урегулировать вакуфную проблему, вопросы возникали постоянно, что привело к открытию очередной землеустроительной комиссии в 1856 г. В это время начинается массовая эмиграция крымских татар. А. Воскресенский по этому поводу писал, что “в течение первых четырех месяцев эмиграция увлекла с полуострова до 100 тысяч душ”²⁹³. В том же 1856 г. последовал высочайший отзыв о том, “что не только не следует стеснять татар в переселении, а рассматривать представившийся случай весьма благоприятным для освобождения от них края”²⁹⁴. В 1857 г. комиссия была упразднена.

“Законодатель не признавал обязательного характера заведыванию духовными вакуфами, и извлечение с них доходов оставалось в большинстве случаев в руках местного магометанского причетского духовенства, причем духовному правлению вменялось в обязанность наблюдать за действиями помянутого духовенства”, – писал в своей “Записке об установлении нового поряд-

292 Свод законов РИ, 1857, ст. 1203.

293 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 36.

294 Там же.

ка заведывания вакуфными имуществами” Ф. С. Голицын. Он считал, что “наблюдение это ни в чем решительно не проявлялось, да и выполнение этой обязанности духовному правлению непосильно”²⁹⁵. Со временем стали обнаруживаться многочисленные растраты вакуфных капиталов и земель. Особенно это явление усилилось в 1860-е гг., во время эмиграции крымских татар в Турцию, когда пустели целые селения, а многие мечети остались бесхозными. Вопрос о растрате вакуфных имуществ в Крыму был впервые рассмотрен МВД только лишь в конце 60-х гг. XIX в.

Впоследствии было решено назначить новую комиссию из местных мурз и духовных лиц, хорошо знакомых с реальным положением вакуфов и традициями, определявшими статус этой формы собственности. Предполагалось включить в комиссию представителя губернской администрации для того, чтобы привести в известность все вакуфные имущества и особенно тех мечетей, которые остались без хозяев в связи с эмиграцией. Именно поэтому в мае 1871 г. такая комиссия была образована под председательством князя Дадешкелиани. К сожалению, её работа ограничилась лишь проверкой вакуфов по документальным данным, опросам причетского духовенства и “затребованием объяснений от лиц, захвативших вакуфные участки”²⁹⁶. Кроме того, ею была также составлена новая опись всех вакуфных земель. Опись отличалась краткостью и неудовлетворительностью. При её составлении члены комиссии, видимо, вносили в список лишь безусловно существующие вакуфы, чем и объясняется качество этой ведомости. Ф. С. Голицын полагал, что “неточность, неполнота и местами неверность описи легко объясняются и вполне оправдываются краткостью срока существования комиссии 1871 г., ограниченностью средств, отпущенных ей,

²⁹⁵ ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 16.

²⁹⁶ ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 16 (об.).

и громадностью возложенной на нее задачи, большую часть которой она, однако, выполнила успешно”²⁹⁷. Вскоре и эта комиссия была закрыта.

Документальными данными, по которым комиссии проверяли вакуфы, являлись описи или ведомости. Попытки перечислить все вакуфные земли предпринимались не раз. Первая такая опись была составлена еще при муфтии Мусалар эфенди. Однако она, видимо, затерялась среди многочисленной текущей документации.

В 1820 г. таврическому губернатору А. Н. Баранову была представлена опись всех частных вакуфов, составленная таврическим муфтием Аджи Абдураимом эфенди. Она была создана по распоряжению министра внутренних дел для выявления тех частных вакуфов, которые должны были поступить в казну. Опись была признана губернатором неудовлетворительной, так как в ней не содержались сведения о правах лиц, владеющих вакуфами. Губернатор поручил губернскому казенных дел стряпчему Криницкому подробно исследовать частные вакуфы и составить ведомость этих имуществ. Ведомость стряпчего почти полностью совпадала с описью муфтия и, по утверждению Ф. С. Голицына, признавалась первой описью частных вакуфов Таврической губернии. Однако эти описи не доказывали принадлежности того или иного имения к частным вакуфам, так как в то время русское законодательство “вовсе еще не касалось вопроса о частно-вакуфном владении <...>”²⁹⁸.

Вторая ведомость вакуфных имуществ была составлена ТМДП в 1849 г. по распоряжению Государственного Совета от 22 марта 1829 г. Эта опись была проверена чиновником особых поручений при таврическом губернаторе Мишелем. По словам Ф. С. Голицына, имен-

²⁹⁷ Частно-вакуфное владение в Крыму. – Симферополь: Типография Спиро, 1892. – С. 58 – 59.

²⁹⁸ Сравнительная ведомость частным в Крыму вакуфам, составленная Высочайше учрежденной Особой Комиссией о вакуфах в 1893 году. – Симферополь, 1893. – С. 2.

но она признавалась единственной, на которую можно было сослаться²⁹⁹.

В 1860 г. до сведения руководства министерства государственных имуществ дошла информация о массовой эмиграции крымских татар в Турцию и о продаже ими своих земель. Опасаясь, что в число продаваемых земель могут попасть и частные вакуфы, которые по пресечению рода должны были переходить в казну, Палата Государственных имуществ отношением от 5 октября 1864 г. просила ТМДП немедленно доставить сведения о всех частных вакуфах. В свою очередь, духовное правление отдало распоряжение уездным кадиям проверить все частные вакуфы по описям Криницкого и Мишеля и внести в ведомость необходимые изменения. С 1867 г. в ТМДП стали поступать сведения от кадиев. Исполнявший должность перекопского уездного кадия Умер эфенди представил рапорт 30 января 1867 г., исполнявший должность евпаторийского уездного кадия Абдуль Джеппар эфенди – 26 июня, феодосийский кадий Сеит Газы эфенди – 29 июля, симферопольский – 21 марта уже 1868 г., а ялтинский Ягъя эфенди – только в октябре этого года³⁰⁰. Летом копии с этих рапортов были переданы таврическому губернатору Г. В. Жуковскому. Составленные на основе рапортов ведомости, получившие название “кадиевских”, по утверждению Ф. С. Голицына, могли “служить лишь для справок”³⁰¹. Они разделяли вакуфные имущества на принадлежащие существующим и упраздненным мечетям. Ф. С. Голицын указал на тот факт, что “как при составлении кадиями этих описей, так и самим магометанским духовным правлением многие вакуфные земли, принадлежавшие упраздненным мечетям, были неправильно приписаны к мечетям существующим”³⁰².

299 Сравнительная ведомость...Указ. соч. – С. 3.

300 Частно-вакуфное владение в Крыму. Указ. соч. – С. 54.

301 Сравнительная ведомость...Указ. соч. – С. 3.

302 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 17.

5 июля 1874 г. Комитетом министров было принято “Положение”, по которому все духовные вакуфы оставались в ведении ТМДП, а частные – передавались в распоряжение местного Управления государственными имуществами³⁰³. Таким образом, происходила передача частных вакуфных земель в фонд казны.

Кроме того, в 1875, 1876 и 1877 гг. уездными кадиями были вновь составлены ведомости вакуфных земель. А. Г. Завадовский утверждал, что уездные кадии отдавали в арендное содержание вакуфы упраздненных мечетей, а вакуфы существующих мечетей использовались духовенством. Он также утверждал, что “из всей массы сведений о вакуфах Духовное Правление никак не могло составить верного списка и счёта вакуфам и не знает действительного их количества <...>”³⁰⁴.

Во время массовой эмиграции крымских татар в Турцию в 1860 г. много мечетей и вакуфных земель при них оказалось брошенными. По распоряжению духовного правления упраздненные мечети и вакуфы были приняты уездными кадиями. Те, в свою очередь, отдавали эти земли в арендное содержание и уплачивали с доходов земские повинности. Оставшаяся часть доходов передавалась в духовное правление “на расходы и судебные издержки по тяжёлым о вакуфах делам”³⁰⁵.

Согласно Уставу ДДДИИ 1857 г. вакуфные земли должны были отдаваться в арендное содержание с торгов, производимых непосредственно ТМДП. Ф. С. Голицын докладывал министру внутренних дел, что “если закон этот не всегда приводят в исполнение, то только по той причине, что магометанское духовное правление по своему депутатству и составу не в состоянии было производить эту сложную операцию, и потому

303 ПСЗ. 1874. № 53703.

304 Завадовский А. Г. Указ. соч. – С. 147.

305 Там же. – С. 148.

вакуфные имущества оставались в непосредственном заведывании и пользовании причетского духовенства, что сказалось в значительной растрате тех имуществ³⁰⁶.

Таким образом, бесхозяйственность в отношении вакуфных земель на полуострове вызывала беспокойство российской администрации. Такое положение дел привело к открытию следующей комиссии, которая была учреждена в 1876 г. в Петербурге. В её составе не было ни одного представителя местного населения, “за исключением оказавшегося тогда в столице профессора Айвазовского, который далеко не мог назваться знатоком поземельного быта татар³⁰⁷. Вскоре и эта комиссия была закрыта, по сути не выполнив своих функций.

В 1882 г. по инициативе губернской администрации была проведена ревизия дел ТМДП. Проверка выявила, с одной стороны, полный беспорядок в заведовании вакуфными землями, а с другой – продолжавшуюся и после составления описей 1867 и 1871 гг. растрату этих земель.

В 1883 г. Крым праздновал столетний юбилей своего присоединения к России. В записке, приложенной к Всеподданнейшему отчету за 1884 г., таврический губернатор действительный тайный советник и камергер А. Н. Всеволожский писал, что “неимение прочного и определенного закона для крымского населения <...> служит причиной различных недоразумений как в среде самих татар, их духовенства и местных мурз дворян, так и в понимании вновь поселившихся в Крыму землевладельцев <...>”³⁰⁸.

Такое положение дел привело к учреждению императорским указом от 28 февраля 1885 г. Особой комиссии о вакуфах. На неё было возложено “привести в известность существующие вакуфы и отыскать поте-

306 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 40.

307 Там же.

308 Там же.

рянные”, а также составление предложений о лучшем способе заведывания ими³⁰⁹. Председателем комиссии был назначен генерал-майор Султан Чингиз-Хан, который был командирован в Симферополь. В её состав также входили: 1 член МВД, по 1 представителю от генерал-губернатора и таврического губернатора, 2 члена из мусульманского духовенства, избранных духовным правлением. В её работе с правом голоса мог участвовать “в нужных случаях” землемер. Все расходы комиссии покрывались из доходов, приносимых вакуфами³¹⁰. Духовному правлению предлагалось приготовить все бумаги, касающиеся вакуфов, для передачи в учрежденную Особую комиссию. Вся документация должна была быть отражена в описи, копию которой следовало представить в губернское правление. Выполнение этого распоряжения возлагалось на исполняющего должность секретаря ТМДП Ф. М. Кульповича³¹¹.

С подписанием указа началась активная подготовка к открытию комиссии. 15 апреля 1885 г. духовным правлением в её состав были утверждены 2 представителя от мусульманского духовенства – хатиб и имам прихода Сеит Сеттар Маале города Симферополя Мемет эфенди Али эфенди оглу и имам прихода Базар Джами Сеит Мемет эфенди Абдулла эфенди оглу.

Однако 28 мая 1886 г. таврический муфтий Абдуль Керим эфенди в письме в “Высочайше учрежденную Особую комиссию о вакуфах” уведомлял о том, что по просьбе Сеит Мемет эфенди и Мемет эфенди их освободили от членства в этой институции. Не приступив к работе, они просили об увольнении. Муфтий так объяснил их отставку: Сеит Мемет эфенди “стар, в летах”, а Мемет эфенди – не знает достаточно русского языка. Вместо них муфтий назначил живущих в городе Сим-

309 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 5, л. 1 – 2.

310 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 5, л. 4.

311 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 5, л. 11.

ферополе хатиба и имама прихода Кебир Джами Абдуль Азиза эфенди Анефий эфенди оглу и духовного звания Суина эфенди Самедин оглу, которым предписывалось являться в комиссию по требованию ее председателя³¹².

30 апреля 1886 г. была утверждена "Инструкция для Высочайше учрежденной Особой комиссии о вакуфах"³¹³. По ней комиссия имела такие же права управления вакуфами, какие были установлены для ТМДП. Она подчинялась непосредственно МВД. Основной её задачей явилось "устроить и упорядочить управление хозяйством вакуфов и составить предложения о лучшем способе заведывания ими в будущее время". Один из пунктов инструкций указывал на то, что в комиссии должен состоять переводчик, основательно знающий мусульманское законоведение. Расход на содержание комиссии и канцелярии составил 16.600 рублей³¹⁴.

Председателем этой институции был утвержден генерал-майор свиты Его Императорского Величества Султан Чингиз-Хан. В его рапорте за № 1 от 13 июня 1886 г. на имя министра внутренних дел Д. А. Толстого сообщалось об открытии 12 июня в 3 часа пополудни таврическим губернатором А. Н. Всеволожским Особой комиссии о вакуфах для работы в Крыму³¹⁵. Она должна была заниматься в первую очередь "розысканием и приведением в известность частных вакуфов"³¹⁶. По распоряжению российского правительства в 1886 г. в комиссию от ТМДП были приняты вакуфные капиталы, которые на тот момент составляли 58.150 рублей. На 1 июля 1897 г. в депозитах комиссии уже числилось 278.469 рублей 74 коп.³¹⁷. Министром внутренних дел графом Д. А. Толстым, на ос-

312 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 5, л. 5.

313 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 5, л. 5, 5 (об.).

314 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 5, л. 8, 12.

315 ПСЗ. 1886, № 3956.

316 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1482 "6", л. 92.

317 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 1 - 4.

новании указа от 28 февраля 1885 г., 2 февраля 1889 г. была подписана "Инструкция для Высочайше учрежденной Комиссии по вакуфам"³¹⁸. По этому документу комиссия обязана была составить и представить через губернатора на утверждение МВД проект правил о заведовании вакуфными имуществами, отдаче в аренду вакуфов, принадлежащих упраздненным мечетям³¹⁹. 5 апреля 1891 г. утверждено положение Комитета министров, касающееся управления вакуфными имуществами в Крыму.

"Временные правила об управлении и заведывании духовными имуществами Таврической губернии" по предложению Особой комиссии о вакуфах были изда ны небольшой брошюрой в Бахчисарае в типо-литог рафии газеты "Терджиман" в 1891 г. Эти правила ус танавливались на 3 года³²⁰. Первый пункт утверждал, что "вакуфные имущества, принадлежавшие существующим мечетям и училищам, находились в непосредственном ведении тех магометанских духовных лиц, которые состояли в должностях при означенных мечетях и училищах"³²¹.

На основании положения Комитета министров от 5 апреля 1891 г. министром внутренних дел статс-секретарем И. Н. Дурново была подписана очередная "Инструкция в руководство вакуфной комиссии". Она состояла из нескольких пунктов, которые в целом касались наблюдения и сохранения вакуфных имуществ. Один из пунктов этого документа возлагал на ТМДП рассмотрение и окончательное решение дел по неправильным действиям духовенства в отношении доходов с вакуфов, а также при возникающих между духовными лицами несогласиях в распределении этих доходов

318 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 1 (об.).

319 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 5.

320 Там же.

321 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 2; Св. Зак. изд. 1857 г., т. XI, ст. 1203. и прил.

и т. д. “В случае обнаружения действий духовных лиц, направленных к растрате самих вакуфных имуществ, таковые подлежат рассмотрению Комиссии, которая принимает меры к ограждению вакуфных имуществ, а о действиях духовных лиц сообщает на рассмотрение губернского начальства”³²². Комиссией были разработаны “Условия на отдачу в аренду вакуфных земель магометанского духовенства Крыма, состоящих в ведении Высочайше учрежденной Особой комиссии о вакуфах”³²³. Они состояли из 3 блоков: общих положений, положений о землепользовании и положений о расторжении контрактов, в которых четко определялись все арендные отношения.

Особо следует сказать о вкладе председателя Особой комиссии о вакуфах князя Ф. С. Голицына в дело упорядочения вакуфными имуществами. В январе 1891 г. им была представлена министру внутренних дел И. Н. Дурново “Записка об установлении нового порядка заведования вакуфными имуществами”. Рассмотрев историю существования вакуфов после присоединения Крыма к России, Ф. С. Голицын пришёл к выводу, что “с течением времени происходили многочисленные случаи утрат вакуфных земель”³²⁴. Главной причиной такого положения он считал “недостаточность законоположений о вакуфах, изданных по присоединении Крыма к Русской Державе, предоставивших местному магометанскому духовенству полную возможность своекорыстно и недобросовестно управлять находившимися в его пользовании вакуфными капиталами”³²⁵. В “Записке” было предложено организовать “Особое отделение при Таврическо-Екатеринославском Управлении Государственными имуществами для заведывания Крым-

скими вакуфными имуществами”, в которое постепенно перешли бы все вакуфы полуострова. При этом Ф. С. Голицыным был разработан штат отделения, в который входили кроме председателя и его помощника (чиновника особых поручений), землемер, делопроизводитель, 2 помощника делопроизводителя, 3 писца. В целом на работу этого отделения предполагалось выделять 12.800 рублей ежегодно³²⁶. Кроме этого в проекте были изложены правила заселения крымскими татарами вакуфных земель и урегулирования существовавших поселений. На следующий год эта “Записка” была проведена таврическим губернатором в ДДДИИ.

3 июня 1892 г. директор ДДДИИ сообщил председателю комиссии Ф. С. Голицыну о том, что министр государственных имуществ М. И. Островский “не встречает препятствий к передаче заведывания вакуфами в местное управление Государственными имуществами”³²⁷. В ответ комиссия подготовила “Проект правил о порядке заведывания вакуфными имуществами Таврической губернии и об устройстве быта безземельных татар, поселенных на вакуфных землях”.

7 ноября 1892 г. князем Ф. С. Голицыным был составлен “Проект Положения о порядке заведывания магометанскими установлениями и духовными вакуфами в Крыму”³²⁸. Он был опубликован в Таврической губернской типографии в 1893 г. Согласно ему, все недвижимые вакуфные имущества в Крыму, “за исключением строений и участков земли, оставляемых в непосредственном распоряжении магометанского духовенства для его помещения и содержания”, передавались местному управлению государственными имуществами с передачей доходов с этих имуществ ТМДП через

322 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1482 “б”, л. 2 – 3 (об.).

323 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 14 (об.).

324 Там же.

325 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 25.

326 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1482 “б”, л. 6.

327 РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 917, л. 114 – 118; ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1482 “б”, л. 4 – 10 (об.).

328 Вести // Вестник Таврического земства. – 1904. – № 3. – С. 60.

губернское правление³²⁹. Но, к сожалению, этот важный документ вплоть до 1900 г. оставался на бумаге.

11 сентября 1900 г. председатель Особой комиссии о вакуфах князь Ф. С. Голицын снова сообщил таврическому губернатору П. М. Лазареву о составлении им нового “Проекта положения об управлении духовными вакуфами в Крыму”³³⁰. При Таврическом губернском присутствии согласно новому документу предполагалось учредить особое отделение для лучшего управления вакуфными имуществами. При обсуждении этого проекта в министерстве было обращено внимание на тот факт, что в распоряжении губернского правления не имелось специальных органов, подготовленных к хозяйственному управлению такими имуществами. Было принято решение вернуться к ранее высказанному предложению о передаче вакуфных дел в местное управление государственными имуществами³³¹. Даже был предложен “Штат Особого отделения при Таврическо-Екатеринославском Управлении Государственными имуществами для заведывания крымскими вакуфными имуществами”³³². Однако и эти проекты так и остались на бумаге.

Главную свою задачу комиссия выполнила к 1893 г., когда составила 2 тома по учёту вакуфных имуществ. Кроме того, комиссия занималась сдачей в аренду вакуфных земель упразднённых мечетей. Ежегодная выручка от эксплуатации 22,2 тысяч десятин, представленных в ведение комиссии, составляла 52.000 рублей. Из них комиссия ежегодно тратила на свое содержание до 18.000 рублей и около 900 рублей уделяла на поддержку мечетей и школ. Остальные деньги обращались в процентные бумаги и помещались в

329 ГААРК, ф. 27, оп. 1, д. 9337, л. 1 – 2.

330 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 44.

331 ГААРК, ф. 456, оп. 1, д. 1, л. 25.

332 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 41.

кредитные учреждения. По утверждению А. Воскресенского, Особая комиссия о вакуфах была закрыта в 1904 г. Однако вплоть до 1918 г. она фактически функционировала. Тот же автор заметил, что в январе 1904 г. в Симферополе была учреждена “Особая комиссия для урегулирования крымскотатарского землевладения”³³³. Он подсчитал, что за 125 лет существования Крыма в качестве Российской провинции это была уже двенадцатая комиссия.

С момента присоединения Крыма к России на полуострове существовало не менее 300.000 десятин вакуфных земель. В 1893 г. количество их сократилось до 88.643 десятин³³⁴. К такому положению дел привел ряд причин. Во-первых, отсутствие чёткой законодательной базы в отношении вакуфных земель, во-вторых, полная бесхозяйственность со стороны ТМДП, в-третьих, бесконтрольность как со стороны государственного аппарата, так и со стороны самих мусульман Таврической губернии.

Выступая в Государственной Думе второго созыва при обсуждении аграрного вопроса, депутат Абдурешид мурза Медиев приводил следующую статистику, касавшуюся вакуфных земель. По его словам, на полуострове существовало 600.000 десятин земли, принадлежавшей татарским сельским обществам, и “было еще более 200.000 десятин так называемых вакуфных земель <...>”³³⁵, “в руках татарских сельских обществ осталось всего на всего 79.000 десятин, а из вакуфных земель осталось всего 87.000 десятин”. Основной акцент депутат сделал на деятельности Особой комиссии о вакуфах, утверждая, что “все вакуфные имущества и деньги (около миллиона рублей) и земли находятся те-

333 Воскресенский А. Указ. соч. – С. 39 – 41.

334 Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906 – 1907 гг. (Сборник документов и материалов). – Уфа: “Китап”, 1998. – С. 66.

335 Там же.

перь в заведывании особой вакуфной комиссии, которая и распоряжается ими без согласия населения. Вакуфные земли расхищаются, а те, которые имеются, приносят пользу и выгоду только нашему духовенству, а не всему нашему народу”³³⁶.

Таким образом, вакуфная деятельность ТМДП оставалась самой неурегулированной сферой в работе правления. Об этом свидетельствуют многочисленные земельные комиссии, которые открывались в разных министерствах и ведомствах со времени присоединения Крыма. В результате дела, касающиеся частных вакуфов, были изъяты из ведомства ТМДП и переданы в “Особую комиссию о вакуфах”. Тем не менее, ТМДП ведало сдачей вакуфных земель в аренду населению и имело непосредственное отношение к их формированию и контролю за их использованием. Необходимо заметить, что и приходское духовенство и духовное правление сдавали земли за бесценнок. В результате это привело к утрате огромных вакуфных земель, принадлежавших крымскотатарскому народу.

2.2.3. Развитие профессионального образования крымских татар

Традиционно вопросами профессионального образования крымских мусульман занималось мусульманское духовенство. При создании ТМДП, органа религиозного самоуправления, контроль за религиозным обучением возлагался именно на него.

По “Положению 1831 г.” все мусульманские учебные заведения – мектебы и медресе – находились в полном ведении Таврического магометанского духовного правления. Мектебы – начальные учебные заведения, могли открываться в каждом селении, городе только с разрешения ТМДП. Шариат возлагал на му-

336 Мусульманские депутаты... Указ. соч. – С. 68.

сульманское духовенство и общество “священную обязанность непрестанно печься о нуждах и благосостоянии мектебов”³³⁷. Для этой цели им предоставлялось право широко пользоваться денежными доходами с вакуфных земель.

В мектебах должны были учиться все мусульмане для получения основных знаний о мусульманской религии. Главной в программе этого учебного заведения считалась исключительно религиозная сторона. Так, представитель Таврического земства Ф. Н. Андреевский писал: “Мусульмане вообще, а крымские татары в частности, очень не требовательны к мектебам и к учителям мектебов во всем, что касается религии и ее обрядовой стороны. Идеальным учителем из единоверцев в глазах татар-мусульман является тот, кто весь проникнут религиозным духом, кто является самым строгим блюстителем обрядностей мусульманской религии”³³⁸.

Крымские национально-конфессиональные мектебы делились на 3 основных типа³³⁹. При каждой мечети существовала школа, в которой обычно вели занятия представители местного мусульманского духовенства: имамы, хатибы, муллы и др. Мечетские мектебы существовали на вакуфные средства. Ко второму типу мектебов можно отнести общественные (джемаатские), которые по количеству значительно превосходили мечетские и частные школы. Ф. Н. Андреевский так писал о причинах возникновения частных и общественных мектебов: “или местное, мечетское духовенство, имея большие доходы от вакуфов, не пожелало утруждать себя излишней обузой детей в мектебах, или потребовало от родителей непосильной для этих последних платы и при-

337 Андреевский Ф. Н. Мусульманский мектеб и его роль среди татарского народа на Крымском полуострове (Исторический очерк). – Симферополь: Тип. Таврического губернского земства, 1908. – С. 9.

338 Там же. – С. 8.

339 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 27.

ношений за труд обучения их детей, или у него имеются какие-либо личные счета, недоразумения с какой-либо частью татарского населения <...>³⁴⁰.

Третьей формой мектебов, распространенной у крымских татар, были частные коранические школы. Они открывались на средства богатых и влиятельных в общине мусульман. Этим благодотворители добивались уважения и признания в среде мусульманского населения. Частные мектебы открывались и усилиями отдельных групп мусульман.

Каждая татарская семья могла по желанию посылать своих детей получать образование или к имаму в мечетский мектеб, или в общественный, или в частный. Фактически школы всех трёх категорий содержались исключительно на средства местных обществ или на средства группы родителей.

Учителями могли быть не только духовные лица (имамы, хатибы, муэдзины), но и частные, а также “оджи” (люди, побывавшие в Мекке). Все учителя и учительницы (как русско-, так и турецкоподданные) приглашались либо местным татарским обществом, либо известной группой родителей-татар, “нуждающихся в обучении своих детей священному “китапу””³⁴¹.

Однако решающее слово при выборе учителя в мусульманской общине было за наиболее авторитетными лицами, прежде всего – представителями духовенства³⁴². Учитель мектеба, бесспорно, был глубоко почитаем как учениками, так и их родителями. Учащийся не смел приближаться к одже на известное расстояние и должен был во всем повиноваться своему учителю.

Мектебы могли размещаться в различных помещениях. Иногда мулла-преподаватель под учебный класс мог отвести комнату собственного дома. Однако чаще

340 Андреевский Ф. Н. Указ. соч. – С. 10 – 11.

341 Там же. – С. 11.

342 Ганкевич В. Ю. Очерки истории...Указ. соч. – С. 29.

занятия проводились в совершенно неприспособленных помещениях³⁴³.

Частные мектебы, как правило, открывались на дому у учителя. Обычно мусульманская община, приглашая того или иного учителя (обычно неместного), оплачивала жилье и учебный класс из собственных средств. Богатое общество могло себе позволить даже строительство отдельного здания мектеба с жилыми комнатами для оджи³⁴⁴.

Главной целью мектеба было обучение чтению священного Корана на арабском языке. Изучение священной книги было очень сложным и требовало от ученика много времени и сил.

Нужно отметить некоторые особенности деятельности мектебов. Дело в том, что они фактически пользовались в Крыму самой широкой автономией и открывались без всякого усмотрения ТМДП самими татарскими обществами как в частных, так и в общественных домах, а также при мечетях. Например, ТМДП не могло точно назвать количество мектебов и медресе в губернии. Таврический губернатор Г. В. Жуковский предлагал духовному правлению срочно доставить ему максимально точные сведения по ряду интересовавших губернскую администрацию вопросов. Ему, прежде всего, нужно было знать, где и сколько в Таврической губернии находится мусульманских мектебов и медресе, каковы ежегодные средства на содержание каждого из них. Губернатор интересовался заведением, доходностью, состоянием, объёмом и временем завещания вакуфов. И, наконец, тем “где находятся завещанные на личные капиталы и в каком количестве”³⁴⁵. На заседании ТМДП от 15 марта 1865 г. было принято решение о немедленном “доставлении требуемых <...> сведений

343 Ганкевич В. Ю. Очерки истории...Указ. соч. – С. 29.

344 Там же.

345 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1172, л. 1.

предписать всем уездным кадиям предупредив их, что всякая медлительность и неточность в доставлении сведений останется на их ответственности, о чем господину гражданскому губернатору донести”³⁴⁶. Однако “доставление сведений” затянулось до июня 1865 г.

Можно, конечно, предположить, что уездные кадии ездили по селениям и собирали требуемые данные. Вероятно, в результате этой деятельности за 1865 г. была представлена ведомость “существующим и упраздненным с выходом татар училищам медресе и мектебов называемым” Из нее видно, что в Таврической губернии имелось всего 34 мектеба и 28 медресе³⁴⁷. Однако при составлении отчета дирекции (Совещанию в Таврической дирекции народных училищ по вопросу о существовании в Таврической губернии татарских школ “метебе-руштие”) в 1867 г. в губернии был выявлен 131 мектеб. Но и эти сведения были неточными.

Несколько слов следует сказать о финансовом положении мектебов. Ф. Н. Андреевский отмечал, что “в громадном большинстве случаев, общественные, частные и некоторые мечетские мектебы существовали без какой бы то ни было материальной поддержки со стороны магометанского духовного управления”³⁴⁸. Далее он пишет: “каждый мечетский мектеб, даже по официальным данным чинов духовного управления, – обходится в среднем не более 60 рублей”. Понятно, что такую сумму нельзя было считать существенной помощью. Лишенные достаточной материальной поддержки со стороны духовенства, мектебы, по словам Ф. Н. Андреевского, существовали исключительно на скудные средства местных об-

346 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1172, л. 1 (об.).

347 ГААРК, ф. 315, оп. 1, д. 1166, л. 1-21; Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 99 – 101; Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 34, 48; Ганкевич В. Ю. Крымскотатарские медресе (Курс лекций). – Симферополь: Доля, 2001. – С. 31.

348 Андреевский Ф. Н. Указ. соч. – С. 12.

ществ или на средства частных благотворителей³⁴⁹.

Ф. Н. Андреевский в 1905 г. отмечал, что “мектебы в их теперешнем состоянии – один из главных факторов плохого физического развития и всеусиливающегося распространения туберкулезных заболеваний, замеченных среди крымских татар”. Мектебы всецело находились в ведении ТМДП, и оно, по словам Ф. Н. Андреевского, “не находит нужным переменить раз установленный режим”³⁵⁰. Причинами такого положения он считал следующие. Во-первых, ТМДП не считало его (положение) настолько уже плохим и вредным. Во-вторых, чтобы провести реформу мусульманской школы, необходимо затратить солидные денежные средства. И, наконец, в-третьих, чтобы “что-либо предпринять, нужны прежде всего инициатива и энергия, чего в магометанском духовном управлении не имеется и по штату не положено”³⁵¹.

После долгой борьбы за реформирование системы конфессионального обучения в 1909 г. Таврическое магометанское духовное правление опубликовало документ – “Программу и общие правила для крымских духовных татарских мектебе”. Согласно этой программе преподавание во всех мектебах губернии должно вестись по новому способу и новейшим учебникам³⁵². Учебники должны были получить одобрение ТМДП. Контроль за учебным заведением осуществлял старший из духовенства мечети, назначаемый духовным правлением. В его обязанности входило наблюдение за ходом занятий и представление в правление докладных о нуждах мектеба.

В мектеб принимались дети не моложе 7 лет. Курс обучения составлял 4 года. В программу обучения вхо-

349 Андреевский Ф. Н. Указ. соч. – С. 12.

350 Там же. – С. 32 – 33.

351 Там же.

352 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 118.

дили следующие предметы: вероучение и религиозные догматы, правильное чтение Корана, история ислама, правописание, чистописание, начальная арифметика и толкование персидских слов. Ошибкой джадидистов можно считать то, что они не допускали изучение русского языка в мектебе. Учились дети 8 месяцев в году. Учебный год оканчивался специальными экзаменами, которые проводились проверяющими, назначаемыми ТМДП. Результаты проверки знаний вносились в специальный журнал. На лето дети распускались по домам.

С опубликованием в 1909 г. этого принципиально важного документа можно утверждать, что “все мектебе Крыма одновременно превратились в новометодные”³⁵³.

К началу 1914 г. в Крыму ситуация вокруг реформирования мусульманских мектебов серьезно изменилась. К этому времени большая их часть совершенно утратила свой конфессиональный характер. После введения преподавания общеобразовательных и профессиональных предметов они превратились в школы общего типа. Таким образом, крымские мектебы приобрели характер татарского народного училища с преподаванием на родном языке.

Второй после мектеба ступенью мусульманских учебных заведений являлись медресе. Традиционно они готовили высококвалифицированных юристов, муллы и учительский корпус в мектебы. Крымские медресе можно разделить на несколько типов. Наиболее авторитетными, главными, известными и влиятельными были бывшие столичные Бахчисарайские медресе – Ханское, Орта и Зинджерли медресе. Вторым типом стали некоторые городские и даже сельские медресе, где особенно выделялись карасубазарское Текие, Керченское, Сары-Эмин и деревенские в Ташлыдаире, Узун-баше и Акчуре. Все остальные, главным образом деревенские медре-

353 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 119.

се, менее всего могли претендовать на это название³⁵⁴. Они постепенно “выродились” и к концу XIX в. имели очень жалкий вид. Различия по типам медресе прежде всего подразделяются и по средствам содержания, и по уровню образования, и по авторитету, который те имели в среде крымскотатарского народа.

Считалось, что медресе вообще и крымские в частности содержались за счёт вакуфов. Самым видным в этом смысле являлось Зинджерли медресе. “Это, пожалуй, самое большое и богатое медресе не только в Крыму, но и во всей России”, – писала в 1890 г. газета “Терджиман”³⁵⁵.

Традиционно оно владело крупным участком сенокосной и пахотной земли у деревни Улу-коль. Часть средств, полученных с вакуфов, обычно шла на починку здания медресе. Остальная сумма делилась поровну между преподавателем-мудеррисом и студентами-сохтами. “Этот обычай содержать на счёт вакуфов не только учителя, но и учеников, весьма распространен в медресе, особенно старинных”, – отмечал в свое время директор народных училищ Таврической губернии Е. Л. Марков³⁵⁶. Он же приводил и сумму вакуфов, равнявшуюся 2.016 рублям 36 копейкам. Из этого капитала всего 362 рубля ушло на ремонт помещений Зинджерли медресе. Остальная же сумма более чем в 1.654 рубля была разделена по обычаю³⁵⁷.

В 1885 г. газета “Терджиман” сообщала, что вакуфные средства Зинджерли медресе составляли в разные годы 5.000 – 8.000 рублей в год. Такое колебание, очевидно, объяснялось разной урожайностью тех тысяч десятин, что завещал ещё Менгли Герай³⁵⁸. Через 5 лет сумма вакуфных средств этого учебного заведе-

354 Ганкевич В. Ю. Джадидистська реформа... Указ. соч. – С. 17.

355 Терджиман. – 1890. – 18 февраля.

356 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 107.

357 Там же.

358 Терджиман. – 1885. – 7 октября.

ния увеличилась до 10.000 рублей ежегодного дохода. Если же к ним прибавить личные средства сохтов, то получилась сумма, равная 15.000³⁵⁹. К началу XX в. вакуфная собственность этого медресе была баснословной.

Но такая ситуация с содержанием медресе хоть и яркое, но все-таки исключение. Все иные заведения этого типа содержались значительно проще. Бахчисарайское Орта медресе (не самое худшее в Крыму), которое входило в тройку главных, «с кофейни и с постоянного двора получает 25 рублей в год, а с небольшого фруктового сада ровно ничего»³⁶⁰. Даирское медресе имело 1/7 часть доходов с 180 десятин земли, 6 лавок в Карасубазаре, магазин, пекарню, а Бек-Заде Ханым завещала огороженный фруктовый сад и 11 десятин земли. Эфендиюкское медресе имело в собственности вакуф в 1/5 часть доходов с 1.000 десятин и фруктовый сад. Одно из Карасубазарских медресе с 20 лавок, 2 магазинов и 1,5 десятин баштана получало на год всего 90 рублей. Другое – с 3 лавок и 60 десятин пахотной земли сенокоса собирало 42 рублей вакуфных средств. Одно симферопольское медресе получало с вакуфного дома всего 10 рублей.

Бесконтрольное использование вакуфных капиталов иногда приводило к существенным злоупотреблениям. Последние служили причиной даже громких конфликтов. Один из них разгорелся в стенах Зинджерли медресе в декабре 1881 г. О нём мы узнаём из рапорта почетного блюстителя Бахчисарайского двухклассного училища при этом медресе Сеит Эмира Чубукчи, направленного на имя директора народных училищ Таврической губернии. Несколько ранее подобные прошения были направлены в ТМДП и Таврическое губернское правление от лица мусульманского общества прихода Зинджерли медресе с просьбой сместить когда-то

359 Терджиман. – 1890. – 18 февраля.

360 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 107.

избранного ими сварливого мудерриса Муртаза эфенди. Суть проблемы заключалась во вздорности характера этого человека, не желавшего не только какого-либо контроля со стороны вышестоящих мусульманских инстанций, но и требовавшего беспрекословного подчинения своей воле со стороны сохтов³⁶¹.

Нередко большие недвижимые средства из-за бесхозяйственности, небрежности и бездарности приводили к тому, что медресе находились в плачевном положении³⁶². Ситуация с Зинджерли медресе только подтверждала правило. Крайне скудные средства предназначались для функционирования этих учебных заведений в Крыму³⁶³.

Особенностью медресе (как формы высшего учебного заведения крымских татар) была довольно сложная система преподавательского состава и вспомогательных служителей. Руководителем этого учреждения являлся мудеррис, исполнявший должности ректора, мусульманского духовника и одновременно действующего профессора. По древней традиции его обычно приглашали жители той местности, где находилось медресе. Следили за внутренним порядком назначаемые мудеррисом надзиратели. В Зинджерли медресе один из надзирателей являлся заведующим библиотекой и отвечал за целостность книг согласно составленному каталогу. Существовал хранитель вакуфной собственности, казначей-мутевели. Помогали в религиозном обучении сохтов имам и муэдзин. Помощь в изучении родного языка могли оказывать мудеррису приглашаемые специально оджа (ховадже), мулла-репетитор для младших сохтов и учитель чистописания – каллиграф-хаттат. В конце XIX в. в ряде крупных медресе была введена должность учителя русского языка.

361 Ганкевич В. Ю. Реформы в Зинджерли-медресе на меж XIX – XX ст. // Исторический опыт межнационального и межконфессионального согласия в Крыму. – Симферополь, 1999. – С. 35.

362 Ганкевич В. Ю. Джадидистська реформа... Указ. соч. – С. 17.

363 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 40.

В каждой группе сохтов мудеррисом назначался старший – биюк. Его должность была почетной. В обязанности биюка входили не только слежение за внутренним порядком, но и, главное, тьюторские задачи – помощь младшим в изучении того или иного предмета³⁶⁴. Вечером биюк обычно читал тексты урока, не объясняя его смысла. Занятия велись на арабском языке, и кроме тьютора никто не понимал смысла прочитанного или изученного. Биюки пользовались большим авторитетом. Например, давулджарские биюки собирались утром и вечером на совместную, отдельную от других сохтов, трапезу. Если они открывали дверь ода, то все учащиеся становились очень внимательными, следили за настроением биюков и стремились к тому, чтобы в комнате не было слышно ни шороха, ни скрипа.

В некоторых медресе (например, Давулджарском) биюки имели свою иерархию: торбуюк, киблебуюк и сирабуюк³⁶⁵. Как правило, торбуюк был уже зрелым мужчиной. Обычный сохта не имел права громко говорить с ним, он мог общаться только шёпотом. Если торбуюк находился в комнате, то никто из учащихся не имел права в ней оставаться и покидал её “бесшумно, почти как вор”. Ученикам запрещалось проходить мимо окон помещения, где находился биюк. Подобные воспитательные правила были известны издревле и назывались “Султа”. В некоторых крымских медресе, иногда над биюками назначался старший – мумеиз³⁶⁶.

Кроме этого в медресе нередко существовала и должность сторожа. Разумеется, она вводилась в наиболее богатых медресе, в тех, которые могли себе это позволить, как, например, в Зинджерли. Конечно, не во всех медресе придерживались этого, “штатного расписания”. Мудеррису зачастую приходилось довольство-

364 Терджиман. – 1885. – 7 октября.

365 Kırm'da medrese hayatı // Emel. – 1971. – № 63. – С. 9.

366 Терджиман. – 1895. – 7 января.

ваться всего одним помощником и услугами биюков³⁶⁷.

Многовековая история крымских медресе выработала определенные традиции и правила внутреннего распорядка. Обучение было бесплатным. Но лишь очень немногие (наиболее богатые) медресе могли обеспечивать жизнь сохтов. В одном случае хлеб, иногда плов приобретались за счет вакуфа. В другом – в каникулярное время сохты (как бурсаки) расходились по Крыму на заработки. Они собирали пожертвования, однако основную, львиную, долю средств им приходилось привозить из дома. Это обычно были мука, крупы, мясо. Иногда привозили и денежные средства. Сохты могли подрабатывать и преподавательской деятельностью (это, например, было отмечено в начале XX в. в Перекопском уезде)³⁶⁸.

В медресе группы сохтов обычно объединялись в своеобразные артели и проживали в одной келье – “ода”. Артель сохтов имела собственный отдельный котёл и жила автономно. Питались они довольно сносно, но чебуреки, которые готовились 2 раза в неделю, являлись “вкусным” и “святым” блюдом³⁶⁹.

Методы обучения в медресе были традиционны, порой консервативны и схоластичны. В них применялись принципы обучения, схожие с тьюторскими. Обычно мудеррис занимался с группой старших сохтов. Тем временем все остальные в своих одах занимались под наблюдением биюков. Он обычно восседал посреди оды, “а перед ним на войлоках лежат сокты и читают”, писал один из деятелей народного образования Таврической губернии³⁷⁰. Биюк следил за дисциплиной, объяснял трудные места и исправлял ошибки.

Обыкновенно в медресе всех курсов было около семи.

367 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 41.

368 ГААРК, ф. 27, оп. 3, д. 143 а, л. 21 (об.).

369 Kırm'da medrese hayatı. Указ. соч. – С. 9.

370 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 109.

Правда, заканчивали их немногие. Сначала изучался арабский язык, его грамматика. Сохты начинали с самого легкого арабского глагола “насара” (“помог”) потому что в нём употреблялась одна и та же гласная, а коренная согласная не изменялась во флексиях. Этому слову посвящался целый одноименный курс. Затем сохты принимались за более трудный глагол “алима” (“знал”) с уже двумя разными гласными. После этого ученики приступали к освоению других глаголов, каждый из которых представлял собой главу или даже часть курса этимологии – “Ильм Ульсарор”. Позднее изучался синтаксис – “Ильм-ульнаху”, логика – “Ильм-ульмантык”, 3 части риторики – “Ильм-ульбеян”, “Ильм-Ульбедьса” и “Ильм-ульмаанни”. Далее начиналось подробнейшее изучение Корана с пространными комментариями (“Тафсир”). Вслед за тем – правила шариата и нормы мусульманской юриспруденции “Ильм-уль-фикх”³⁷¹.

Но такое положение дел не было общепринятым. Например, в Ханском медресе г. Бахчисарая существовали младшие и старшие классы. Программа младших почти не отличалась от обычных мектебов. Там изучали “Течвид” и родной язык по учебнику “Ходжа и субъян”. Сохты старших классов делились на группы в соответствии с тем, какие книги они изучали – “Шемсие”, “Мухтасар”, “Исагуджи” и т. д. В начале XX в. в учебный курс Ханского медресе было введено изучение “Тефсира” и “Хадисов”³⁷².

Некоторые современники полагали, что сохты готовятся “весьма последовательно и даже по-видимому рационально, начиная с изучения вещества своих священных книг, то есть с грамматики арабского языка, и переходя постепенно к изучению строения речи и различных способов выражения мысли на этом язы-

371 Ганкевич В. Ю. Джадидистська реформа... Указ. соч. – С. 17.
372 Вагт. – 1913. – 29 августа.

ке”³⁷³. Однако на практике сохты испытывали немалые трудности в учёбе. Проверяющие отмечали, что в течении первых 3–4-х курсов они ровно ничего не понимали по-арабски. Все доступные им руководства были на арабском языке, совершенно им непонятном. Все надо было учить наизусть. Иногда, правда, кое-что ему мог объяснить биюк или мудеррис, но этого было явно недостаточно. По утверждению знавших ситуацию специалистов, обучение происходило “в катихизической форме”³⁷⁴. Преподаватель спрашивал заранее определённый вопрос, а учащийся отвечал ему выученное, редко понимая его содержание. Правила грамматики и синтаксиса, хитросплетения логики, примеры риторики – всё выучивается сохтом на зубок, и отвечается слово в слово, буква в букву. Конечно, зубрежка и схоластика не способствовали формированию творческих личностей.

Только на старших курсах мрак непонимания мог частично рассеяться. Несчастные сохты начинали улавливать в самых общих чертах смысл того, что они учили в течение нескольких лет.

Одна из причин таких сложностей в обучении – методика древнемусульманских медресе, которая предназначалась арабским учащимся. Без каких-либо изменений, с религиозным благоговением она была перенесена на тюркскую языковую почву, и, выхолостившись, стала ощутимым тормозом в развитии национального образования крымских татар. В начале 80-х гг. XIX в. И. Гаспринский сетовал, что метод преподавания в медресе Крыма – “долбление и зубрение, – зубрение и долбление”³⁷⁵. Несколько ранее директор народных училищ Таврической губернии

373 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 110.

374 Там же.

375 Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. – Симферополь: Изд-во тип. Спири, 1881. – С. 40.

Е. Л. Марков писал: “Неудивительно, если юношеские впечатлительные годы, протекшие в забивании головы всем, что есть для нее непереваримого, кончаются совершенным умственным отупением, несправедливо заставляющим многих отчаиваться в способности татарской расы к европейскому образованию”³⁷⁶.

Косная методика преподавания привела к тому, что крымские медресе как учебные заведения стали заметно деградировать. О состоянии учебного дела в них накануне и в ходе джадидистской реформы вспоминал академик А. Е. Крымский. В начале XX в. он посетил Зинджерли медресе. И. Леманов, сопровождавший его, попросил не разговаривать с сохтами ни по-русски, ни по-татарски, а исключительно на классическом арабском языке. Оказалось, что ни один из учащихся “не смог на мои арабские вопросы, – писал А. Е. Крымский, – дать мне сколько-нибудь грамотные ответы: напрягались слепить простейшие арабские предложения, но им никак не везло, а тем временем я с Лемановым, в присутствии сохтов, вели арабский научный разговор, обменивались впечатлениями и т. д.”. И. Леманов был очень доволен и говорил: “Пусть наши клерикалы знают, что даже язык священного Корана гяуры понимают лучше, чем они. А почему? Потому, что его учили по новому европейскому методу, а не ветхим средневековым”³⁷⁷.

Относительно количества медресе в Крыму сохранились отдельные данные. Профессор Р. Музафаров утверждает, что накануне присоединения к России в 1783 г. на территории ханства существовало 35 медресе³⁷⁸. Согласно ведомости, составленной ТМДП в 1865 г.,

376 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 111.

377 Крымский А. Ю. Литература крымских татар // Студії з Криму. – 1930. – I–IX. – С. 175.

378 Крымскотатарская энциклопедия. – Т. II. (Л–Я) / Сост. Р. Музафаров, А. Короткая. – Симферополь: Ветан, 1995. – С. 461.

в 5 уездах Таврической губернии было 28 медресе. Составляя отчет по своему ведомству, директор народных училищ губернии Е. Л. Марков стремился предельно тщательно вывести точную цифру. В 1867 г. медресе оказалось только 23. Причину уменьшения количества этих учебных заведений он мотивирует эмиграцией мусульманского населения губернии в Турцию. Численность учащихся в медресе в этот период определялась в 369 человек. Это касалось медресе 4 крымских уездов, за исключением Феодосийского. Эти данные, по мнению самого Е. Л. Маркова, отличались большой степенью приблизительности³⁷⁹.

По сведениям директора народных училищ Таврической губернии, полученным от ТМДП почти через 10 лет (то есть в 1876 г.) в Крыму было уже 40 медресе³⁸⁰. Ниже приводился перечень учебных заведений Таврической губернии, правда, почему-то были названы только 34 единицы.

Попытки привести в порядок дела крымских медресе сделала педагогическая интеллигенция Таврической губернии уже во второй половине XIX в. В конце 1860-х гг. при её участии был составлен известный “Проект устройства образовательной части у крымских татар, составленный членами учебного ведомства, приглашенными к участию в учрежденной на сей предмет комиссии и исправленный согласно с мнением гг. татар и других членов комиссии”. В этом документе, между прочим, предлагались и пути реформирования крымских медресе³⁸¹.

Возглавлять это учебное заведение должен был мудerrис, который при необходимости был обязан исполнять функции имама, если такой должности не существовало. Вводимые должности учителя русского языка

379 Марков Е. Л. Указ. соч. – С. 99 – 101.

380 Там же.

381 Там же. – С. 151 – 152.

ка и некоторых светских дисциплин приравнивались по служебным правам к должностям приходских учителей. Не идеализируя сложившуюся ситуацию в этом вопросе, авторы проекта предлагали временно допускать к этим должностям по одобрению уездных училищных советов даже лиц, не имеющих учительских прав.

Это было вызвано тем, что комиссия была убеждена в крайней нехватке этих учителей. Убеждённая в необходимости постепенного введения преподавания “русских предметов” во всех медресе, она полагала достаточным на первое время ввести эти дисциплины в учебные заведения наиболее населённых местностей Таврической губернии. Так, скажем, в Симферопольском уезде предполагалось ввести должности учителей русского языка и иных светских предметов в Бахчисарае (одного на 2 медресе) и по одному в Даире, Сарабузе и Карасубазаре. В Евпаторийском уезде – в Такыле, Даулджаре и в Евпатории. В Ялтинском – одного на 2 учебных заведения в Узенбаше и одного в Алуште. В Таракташе Большом и Малом, а также в Текие Феодосийского уезда – по одному. Столько же в Тубет-Адаргине Перекопского уезда.

Содержание учителей русского языка в медресе планировалось возложить на вакуфные средства, принадлежавшие закрытым по причине массовой эмиграции крымских татар мечетям. В случае упразднения учительской должности, соответствующие средства возвращались в заведование учреждений по управлению свободными вакуфными имуществами.

Преподавание в медресе “русских предметов” находилось в ведении местной дирекции училищ. Экзамены по этим дисциплинам имели право принимать лишь при участии штатного смотрителя или другого лица, назначенного дирекцией. Преподавание “закона магометанской веры” и иных богословско-юридических

предметов образовательного цикла велось под надзором кади-аскера. Экзамены по предметам религиозного цикла должны были также приниматься при его участии и участии кадия того уезда, где располагалось медресе.

Таким образом, в конце 60-х гг. XIX в. крымская педагогическая интеллигенция всерьёз стремилась повысить уровень обучения в крымских медресе. Она пыталась существенно изменить структуру этих учебных заведений: ввести учебные программы, экзаменационный контроль, изучение русского языка и начал арифметики, урегулировать статус учительского персонала и выпускников медресе³⁸².

Но, к сожалению, не все эти предложения были внедрены. Часть из них так и осталась на бумаге. Однако важен момент того, что местное руководство просветительскими учреждениями отдавало себе отчёт в необходимости коренного реформирования крымских медресе. Их состояние уже не удовлетворяло как национальную интеллигенцию, так и российских педагогов. По мнению национальных педагогов, медресе должно было стать высшим учебным заведением в цепи: мектеб – мектеб-руштие – медресе. Обучение в нём должно было быть коренным образом изменено.

Первые реальные предложения относительно реформирования медресе Крыма были озвучены в середине 80-х гг. XIX ст. – почти сразу после возникновения джадидизма. В октябре 1885 г. бахчисарайская газета “Терджиман” описала, как использовались вакуфные средства Зинджерли медресе. Несмотря на большие средства, оно содержалось в “грязи и полуразрушении”. Мечеть и многие постройки от времени и отсутствия серьезного ремонта лежали в руинах. Приспособленных к жилью сохтов помещений в более или менее сно-

382 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 43.

ном виде не существовало. Даже сторож, средства на содержание которого по преданию выделил сам Менгли Герай, отсутствовал.

В 1890 г. мудеррис Зинджерли медресе Аджи-Абибулла эфенди предпринял попытку реформировать это учебное заведение. Важной частью этой реформы стало упорядочение внутреннего распорядка обучения и жизни сохтов. Рассматривая ряд пунктов предложенного Аджи-Абибуллой эфенди устава (селеф), необходимо обратить внимание на следующие.

В сохты принимались лица, которые имели особый «вид или паспорт в порядке»³⁸³. Кроме этого абитуриенты должны уметь читать Коран и немного писать. Лица, больные заразными болезнями, в медресе не принимались. Все вновь поступившие сохты записывались в особую книгу. В ней отмечались имя, отчество, фамилия, или прозвище сохта, время его поступления, возраст и место жительства. При оставлении медресе делалась специальная отметка о причине.

Мудеррис устанавливал время подъёма сохтов и отхода их ко сну. Они были обязаны присутствовать на всех богослужениях в мечети. Без разрешения мудерриса или назначенного им надзирателя сохта не имел права отлучаться из медресе. Особо было определено время для занятий, как аудиторных, так и самостоятельных.

Признавалось, что в ода и дертдуварах число сохт должно строго соответствовать санитарно-гигиеническим нормам. Для определения этого приглашались «компетентные люди». Жилые и учебные помещения освещались и отапливались за счёт вакуфа. Очевидно имея в виду деятельность мудерриса Аджи Абибуллы эфенди, Д. И. Абибуллаева утверждает, что вскоре вместо неудобных и полутёмных помещений и классов по-

383 Терджиман. – 1890. – 6 ноября.

явились светлые и тёплые, были построены кухня, баня и другие служебные помещения³⁸⁴.

Организовывалось и питание учащихся. В Зинджерли медресе вводился общий для всех групп котёл. Предусматривалось, что утром и вечером сохты получали чай с пшеничным хлебом. В полдень обед состоял из двух блюд: супа и мяса с овощами, соответственно времени года. По четвергам и понедельникам сохты готовили на второе в обеденный приём пищи рисовый плов или пшеничную кашу. В этом медресе на кухне работали особые служители с тем, чтобы сохты не отвлекались от занятий «ставкой самовара, приготовлением пирожков, угощений гостей и прочее»³⁸⁵.

За злостное нарушение правил внутреннего распорядка, неудовлетворительное поведение и нерадивость в учёбе сохты подвергались внушениям, оставлению на хлебе и воде и даже заключению в карцер. Если сохта не желал исправляться, к нему принимались более жесткие меры. После трёх исправительных наказаний, означенных выше, сохта исключался из медресе. В этом случае с исключаемого взыскивались все расходы, затраченные на его содержание в учебном заведении. Употребление спиртных напитков каралось немедленным исключением и изгнанием из состава учеников.

Посторонние лица на территорию медресе не допускались. Родители и родственники сохтов могли видеться с ними только в определённое время и в специально отведенной для этого комнате в дертдуваре. Остальные желающие для встречи с учеником должны были обратиться за разрешением к мудеррису или надзирателю.

У сохтов воспитывалось чувство взаимоуважения. Младшие по курсу должны быть почтительными к стар-

384 Абибуллаева Д. И. Прогрессивные педагоги-реформаторы в народном образовании крымских татар в конце XIX – начале XX века // Культура народов Причерноморья. – 1998. – № 5. – С. 160.

385 Терджиман. – 1890. – 19 февраля.

шим. Не допускались оскорбления не только действием, но и словом. Все проблемы, недоразумения и споры между учащимися разрешались мудеррисом, а в его отсутствие – надзирателем³⁸⁶.

Проблемы реформирования медресе беспокоили интеллигенцию и просветителей почти всех тюркоязычных народов России. Не напрасно они в начале XX в. ставили эти вопросы на съездах своей политической организации “Иттифак эль муслимин”. Одним из наиболее интересных аспектов деятельности этой организации является разработка концепции реформирования системы народного образования тюркских народов страны.

Проблемы народного образования тюркоязычных народов Российской империи наиболее обстоятельно обсуждались на III съезде “Иттифак эль муслимин”. Там была избрана специальная комиссия во главе с Абдуллой Апанаевым. В её состав вошли известные просветители, общественные и политические деятели мусульман: Аллаяр Ахундов, Мухамед-Гали Салихов, Насреддин Джафаров, Фатих Садилов, Газизулла Альбетков, Абдурахман Сагитов, Гади Максудов, Абдулла Нигматуллин Буби, Ахметзян Мустафин, Карем Ханайев, Гариф Хайрулин, Исхак Казаков, Ниязмухалид Сулейманов. Крымские татары были представлены бахчисарайским городским председателем Мустафой Давидовичем³⁸⁷. В работе комиссии ощущалось и влияние авторитетного лидера российского джадидизма И. Гаспринского, хотя официально он не входил в её состав, а был товарищем председателя “Иттифак эль муслимин”. Члены комиссии подготовили доклад о необходимости полного реформирования мусульманских медресе и о передаче руководства ими из рук духовен-

386 РГИА ф. 821, оп. 133, д. 466, л. 380–380 (об.).

387 Постановления III Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде 16 – 21. VIII. 1906. – Казань: Изд-во типо-литогр. И. Н. Харитоновна, 1906. – С. 2.

ства в общественное управление. Медресе должны были быть вверены в ведение имамов и избранных общиной попечителей. Надзор за этими конфессиональными заведениями поручался реформированным структурам духовного самоуправления. Высшие учреждения духовного самоуправления мусульман должны были разработать правила и программы медресе. В этих учебных заведениях члены комиссии хотели коренным образом изменить учебные программы, ввести в них ряд дисциплин, необходимых для глубокого интеллектуального развития выпускников. Изучение русского языка вошло в программу обучения. Особое внимание уделялось обязательному освоению литературного турецкого языка (на этом в особенности настаивал И. Гаспринский)³⁸⁸. В привилегиях и льготах ученики медресе должны были приравняться к воспитанникам российских средних учебных заведений. Признавалось желательным при этих учебных заведениях открыть максимальное количество библиотек.

Звание преподавателя медресе должно было быть отделено от звания приходского имама. Должность имама или хатиба не даёт права быть мудеррисом (профессором). Для получения этого права устанавливались 3 условия. Во-первых, свободное избрание кандидатуры мусульманской общиной; во-вторых, успешная сдача соискателем соответствующих экзаменов и, в-третьих, утверждение на посту высшими органами духовного самоуправления. Кстати, вскоре эти предложения были внедрены в жизнь (в частности, в Крыму). Например, такой случай был зафиксирован при избрании нового мудерриса в Зинджерли медресе. Его выборы осуществляли жители окрестностей медресе. В данном случае это была цыганская слобода Салачик. В 1915 г. они заверили своими подписями специальный

388 Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). – М.–Пг.: Гиз, 1923. – С. 53.

документ и соискатель на должность мудерриса выехал в Симферополь для сдачи экзаменов в ТМДП³⁸⁹.

Под влиянием устава Зинджерли медресе и решений III съезда "Иттифак эль муслимин" в начале XX в. в типографии И. Гаспринского по распоряжению ТМДП была напечатана "Программа и общие правила для Крымских медресе"³⁹⁰. Согласно ей здания всех крымских медресе должны были соответствовать санитарно-гигиеническим нормам. О важности этого положения говорит тот факт, что в документе оно записано первым пунктом.

Высшим руководителем этого учебного заведения оставался мудеррис. Но его назначение и смещение теперь уже зависели не от прихода, где располагалась медресе, а от решения ТМДП. Кроме мудерриса, духовным правлением назначалось необходимое число помощников. Преподавательский состав медресе формировался на конкурсно-экзаменационной основе и одобрялся ТМДП. Совет медресе имел право назначать надзирателя, обязанности которого перечислялись в особой программе, составленной советом мудерриса.

Устанавливались правила приёма и общежития сохтов. В медресе принимались дети, достигшие 12 лет. Абитуриент должен был иметь свидетельство об окончании школы первой ступени – мектеба. Желаящие стать сохтами не должны были страдать какими-либо заразными хроническими заболеваниями. Удовлетворяющий всем этим требованиям абитуриент принимался в медресе без вступительных экзаменов.

Строго регламентировался и внутренний распорядок в медресе. Сохтам одной ода разрешалось посещать своих товарищей из других комнат только по делу. Пришедший не имел права оставаться там "по оконча-

389 Bozgöz A. Zincirli Medrese Meselesi ve Çelebicihan-Kırımtayef düellosu // Emel. – 1967. – № 38, ocak-subat. – S. 12.

390 Ганкевич В. Ю. Джадидистська реформа... Указ. соч. – С. 24.

нии дела"³⁹¹. Разговаривать между собой сохты обязаны были вежливо и по возможности тихо. Им запрещалось употреблять какие-либо оскорбительные, а тем более бранные слова. Это строго наказывалось. Не разрешалось шуметь, спорить и ссориться. Строго воспрещалось не только употреблять, но и приносить спиртные напитки. Провинившийся в этих проступках сохта вызывался на совет мудерриса и либо подвергался определённому наказанию, либо отчислялся из стен этого учебного заведения³⁹². Программой предусматривалось создание и оборудование общей для всего медресе кухни. Оттуда каждой ода отдельно выдавалась пища.

Таким образом в конце XIX в. крымские медресе постепенно реформировались. Необходимость этого осознавалась передовыми деятелями национального образования крымских татар, каким был Аджи-Абибулла эфенди. Он стал во главе реформирования Зинджерли медресе, что привело в начале XX в. к всеобщей реформе существующих в Крыму учебных заведений этого типа³⁹³. При их реформировании сохранились многие традиционные принципы. Однако время требовало существенных изменений, соответствующих эпохе. Одним из самых заметных новшеств стало переподчинение вопросов назначения и смещения администрации медресе из ведения местных приходов в ведение ТМДП. Устанавливались общие правила внутреннего распорядка для всех крымских медресе³⁹⁴.

Реформа методики обучения, введенная Аджи Абибуллой эфенди в Зинджерли медресе, предусматривала несколько существенных моментов. Весь курс обучения в этом медресе был рассчитан на 10 лет. 25 пункт устава гласит: "В полный курс Зинджерли медресе входят следующие предметы: турецкая и арабская грамматика,

391 РГИА ф. 821, оп. 133, д. 466, л. 380 – 380 (об.).

392 Там же.

393 Ганкевич В. Ю. Реформы в Зинджерли-медресе... Указ. соч. – С. 47.

394 Ганкевич В. Ю. Очерки истории... Указ. соч. – С. 44.

каллиграфия, арифметика, наука о нравственности, логика, наука о стихосложении, мусульманское право, богословие, изучение Сунны и Корана, причем выпускные сохты должны вполне знать языки и письменность арабскую, турецкую и русскую (когда последнее войдет в курс)³⁹⁵.

В конце концов, в опубликованной в начале XX в. “Программе и общих правилах для Крымских медресе” точно устанавливалось стандартное минимальное количество дисциплин. Они названы в 16 пункте: “Этимология, синтаксис, мораль, персидская грамматика, мусульманская юриспруденция, разного рода руководства для преподавания наук, догматы религии, изречения Пророка, толкование Корана, мусульманская философия, эстетика”³⁹⁶.

Реформатором-мудеррисом Зинджерли медресе была возрождена традиция создания при медресе библиотек (китапхане). Понимая важность книжного фонда для любого учебного заведения, Аджи-Абибулла эфенди пожертвовал Зинджерли медресе личное собрание книг, ставшее фундаментом библиотеки. Книжный фонд библиотеки, согласно 33 пункту устава, должен формироваться из 3-х источников – его собственное пожертвование, за счет вакуфа и дарений сочувствующих народному просвещению лиц³⁹⁷.

Однако далеко не все медресе Крыма могли позволить себе большие книжные собрания. Большая часть учебных заведений ограничивалась небольшим набором необходимых пособий и священных книг, многие из которых были в рукописном виде. Нередки были случаи и крайнего износа учебной литературы. Так, в Акчоринском медресе (Перекопский уезд) перед Первой мировой войной набор учебной литературы на-

395 Терджиман. – 1890. – 6 ноября.

396 РГИА ф. 821, оп. 133, д. 466, л. 380 – 380 (об.).

397 Терджиман. – 1890. – 6 ноября.

считывал всего 12 книг: “Ильми Сарф”, “Бина”, “Максут”, “Мера и Шовие”, “Ильм Негыв Авашиль”, “Кяфие”, “Джами и Энмузы”, “Ильм-Фека”, “Дурер и Аляби”, “Ильм Тефсир”, “Казы-Бейзави”. Вся эта литература была издана в Турции, что особенно раздражало администрацию Таврической губернии³⁹⁸. Или книжное собрание в медресе прихода Аджи Куртий, открытое еще в 1828 г. в Симферополе, было представлено всего несколькими названиями. Среди них необходимо отметить следующие: “Авалиль” – арабская грамматика, “Кяфик” – пособие для чтения Корана, “Джами” – практическое руководство для муллы, 1831 года издания, “Дурер” – мусульманская обрядность, 3 части одной книги: “Бира” – арабская азбука, “Максут” – грамматика, “Мера” – синтаксис, “Мультаки” – мораль, 1901 года издания. Имелся даже “Казы-Бейзови” 1678 года выпуска. Эти книги тоже были напечатаны в Стамбуле³⁹⁹.

Книги из собраний учебных пособий крымских медресе были в основном турецкой печати. Учебная литература была крайне разнородна и не позволяла унифицировать программы медресе. Библиотечные собрания были очень редки. Тем не менее, сохранялся определенный потенциал, имелись люди, понимающие необходимость издания учебных пособий. В Крыму существовала крымско-татарская типография И. Гаспринского. Уроженец Бахчисарая И. Бораганский открыл издательское дело в Санкт-Петербурге. Это способствовало налаживанию снабжения учебных заведений мусульман (в том числе Таврической губернии) необходимой специальной литературой. Несколько казанских издательств работало в том же русле, но они обычно ориентировались на многочисленную читательскую публику Уфимской, Вятской, Нижегородской и Казанской губерний. Крымские медре-

398 РГИА ф. 821, оп. 133, д. 466, л. 380 – 380 (об.).

399 РГИА ф. 821, оп. 133, д. 466, л. 381 (об.).

се по старинке, традиционно ориентировались на иностранные (прежде всего турецкие) учебные пособия.

Джадидистские реформы в крымскотатарских учебных заведениях внедрялись не безболезненно. Как вспоминал в 1913 г. А. Шереф, посетивший Ханское медресе в Бахчисарае, мудеррис этого учебного заведения был человеком с прогрессивными взглядами. Но на вопрос «Почему вы не реформируете свои медресе?» он ответил: «Реформировать невозможно, потому, что правительство утвердило программу медресе, по которой и излагается все по старинке. Сейчас же, без нового разрешения, изменить программу невозможно»⁴⁰⁰. По нашему мнению, мудеррис хитрил, ибо те, кто действительно хотел реформ, обычно их проводили, как это делалось в соседнем Зинджерли медресе. И вдобавок несколько лет назад была утверждена прогрессивная «Программа и общие правила для Крымских медресе». По-видимому, мудеррис не хотел радикально менять состояние управляемого им учебного заведения.

Интересен вопрос численности медресе в Таврической губернии на рубеже XIX – XX вв. В период с 1 января 1892 г. по 1 января 1893 г. в Крыму было уже 84 медресе. Если к 1 января 1892 г. численность преподавательского состава была 104 человека, то через год она сократилась на 4 лица. За тот же период снизилось и количество учащихся: с 2.220 до 2.029 человек. Сословная структура учащихся была такова: из числа дворян и чиновников – 14; из числа духовенства – 335; из числа горожан – 216 и из числа прочих сословий – 1.444⁴⁰¹. Правда, неизвестно, куда делись ещё 20 сохт, выпавшие из таблицы о сословиях.

400 Вакт. – 1913. – 29 августа.

401 Дьяконов А. Н. Общий очерк состояния народных училищ Таврической губернии за 1891 г. / Сост. директором народных училищ на основании ст. 23 полож. о начальных народных училищах. – Бердянск: типо-литогр. Э. Килиус и К., 1892. – С. 55.

28 января 1912 г. Таврический губернатор П. Н. Апраксин докладывал в Департамент духовных дел иностранных исповеданий о том, что в 1910 г. в Крыму было уже 33 медресе⁴⁰².

Таким образом, можно сделать определенный вывод о том, что с конца XIX в. число медресе в Крыму снизилось. Это объясняется как социально-экономическими, так и национально-демографическими причинами. Из сохранившихся данных, наибольшее число медресе было в начале 90-х гг. XIX в. Но к концу первого десятилетия XX в. их осталось только 33. В лучшие 90-е гг. XIX в. средняя численность студентов в медресе была чуть более 25 человек (к 1 января 1893 г.)⁴⁰³.

Тем не менее позитивно преобразившись, медресе значительно повысило уровень обучения, качество преподавания, которое стало в определённой степени демократичней. Повысилось и сознание учащихся. Они были осведомлены о реформировании медресе центральной России – Мухаммадийе, Хусайние и Алие. Иногда крымские сохты выступали с требованиями более радикальных реформ учебных программ и методики преподавания. Например, в 1912 г. из Зинджерли медресе было исключено трое сохт за подобные требования. Только обещания скорейшего реформирования крымскотатарских медресе по образцу высших религиозных учебных заведений Казани, Уфы и Оренбурга успокоили учеников⁴⁰⁴. Кроме того, некоторые биюки сознательно шли на реформы. Так, торбуюк Давулджарского медресе после поездки в Стамбул радикально изменил своё отношение к младшим сохтам. Они уже имели право говорить громко и при желании находиться рядом с ним. На уроке учащиеся уже сидели не на коленях, согнувшись, как в древности, а в более удобной

402 РГИА, ф. 821, оп.133, д. 464, л. 14 – 14 (об.).

403 Дьяконов А. Н. Указ. соч. – С. 164 – 165.

404 Вакт. – 1913. – 29 августа.

позе. По словам сохтов, всё это “было светом нашей жизни”⁴⁰⁵.

Об изменении отношения со стороны крымских татар к мусульманским учебным заведениям свидетельствуют события, происходившие вокруг Зинджерли медресе накануне революции 1917 г. На стороне традиционалистов и средневековых самодуров выступил Сулейман Крымтаев. Он был известным богачом, городским головой Бахчисарая и членом военной призывной комиссии в Симферополе. Его деньги и связи с колониальной администрацией позволяли избегать серьёзных проблем из-за явно хулиганских выходок. Малообразованная натура С. Крымтаева требовала ещё и признания на поприще народного просвещения. Своим протеже он видел малоавторитетного бахчисарайского муллу – Мустафу Озенбашлы. По отзывам современников, он был неважным муллой с узким кругозором, слабохарактерным и поэтому находился под полным контролем и влиянием своего патрона. Образование он получил только в крымских медресе и нигде за пределы полуострова не выезжал, что среди крымских татар не являлось положительным качеством.

Выдвиженцами бахчисарайской молодёжи на вакантный пост мудерриса Зинджерли медресе были Ибрагим Тарпи и Якуб Кемал. Первый был человеком открытым, целеустремлённым, энергичным, смелым и напористым. Кроме того, он получил приличное образование в одном из медресе Стамбула. Другой хоть и имел более глубокие знания и образование, но слыл человеком бесхарактерным и лишённым активности.

С. Крымтаев и его группа соблюли все формальности и добились нужных для себя результатов, используя в том числе и цыганское лобби в Салачике. Молодёжь развернула интенсивную пропагандистскую кам-

405 Kırım'da medrese hayatı. Указ. соч. – S.10

панию через газету “Терджиман”. На её страницах проводилась мысль о том, что выборы были необъективными. Кроме того, авторы апеллировали к тому, что решение вопроса такой важности, как избрание руководства крупнейшего в Крыму центра мусульманского просвещения, требовало обязательного участия всего крымскотатарского народа, а не ограничивалось мнением узкого круга малограмотных и коррумпированных лиц. Подобные высказывания были совершенно обоснованны в свете развивающейся демократизации, однако устаревшие законы и правила не предусматривали каких-либо исключений и поправок. “Но, – по мнению современника, – мысль была правильной и разумной и полностью приветствовалась народом”⁴⁰⁶. Накалившаяся до предела обстановка даже привела к тому, что С. Крымтаев вызвал на дуэль редактора газеты “Терджиман” А. С. Айвазова. Однако она не состоялась; С. Крымтаев блефовал и морально проиграл молодёжи.

Приведённый факт свидетельствовал о том, что крымские мусульмане уже воспринимали Зинджерли медресе как национальную духовную святыню. Выборы нового мудерриса стали ареной борьбы демократически настроенной молодёжи против ретроградов и самодуров, часто опиравшихся только на собственные большие материальные ресурсы и поддержку колониальной администрации. Эти же события свидетельствуют о том, какой огромный авторитет и общественный вес приобрела должность мудерриса не только в Бахчисарее, но и во всем мусульманском Крыму.

В период революционных событий медресе Бахчисарая оказались в центре внимания национального правительства крымских татар – Временного Крымско-мусульманского исполнительного Комитета. В городе создавались новые учебные заведения высшего типа и существенно преобразовывалась древняя духовная ака-

406 Bozğöz A. Указ. соч. – S. 14.

демия Зинджерли медресе. Последняя, как писал У. Боданинский в газете “Голос татар”, была преобразована “на новых началах”⁴⁰⁷. 8 ноября 1917 г. в здании Зинджерли медресе торжественно был открыт “Институт Менгли Гирея”. Этот институт приобрёл статус национального учебного заведения со светским отделением и был реформирован по европейским образцам.

Отдавая дань уважения нации великому просветителю крымских татар и народов Востока бахчисарайцу И. Гаспринскому, правительство приняло решение создать “Учительскую семинарию имени Исмаил бея Гаспринского”. Символично, что имя основателя новой реформированной национальной крымскотатарской школы получило учебное заведение педагогического профиля.

Бахчисарай был далеко известен своими искусными мастерами. Однако опыт местных ремесленников не всегда находил свое продолжение в учениках. В это тяжелое время Исполком нашел возможность и средства создать специальное учебное заведение, призванное сохранять национальные традиции в прикладном искусстве и поддержать лучших мастеров-ремесленников. Именно поэтому на базе Орта медресе была открыта крымскотатарская художественная промышленная школа.

Однако, в ходе революционных событий и гражданской войны в Крыму, Зинджерли медресе начало приходить в упадок. К 1920 г. регулярные занятия в нём уже практически не шли. Сознательную национальную интеллигенцию, объединившуюся в известный “Учительский союз”, волновали два основных вопроса. Во-первых, о восстановлении упраздненного попечительского совета, который мог бы наладить жизнь в медре-

407 Ефимов А. В. Малоизвестные материалы по истории Бахчисарайского музея // Проблемы истории и археологии Крыма. – Симферополь: Таврия, 1994. – С. 223 – 225.

се. И, во-вторых, о финансировании Зинджерли медресе, как условия жизнедеятельности учебного заведения.

С этими требованиями учителя и мудerrис Якуб Кемаль эфенди обратились в ТМДП. Через некоторое время исполняющий должность таврического муфтия направил в Бахчисарай официальный документ. В нём сообщалось, что Зинджерли медресе решено закрыть, а весь профессорско-преподавательский состав к 5 августа 1920 г. должен быть уволен. К тому времени персонал медресе был демократически избран полномочными представителями народа. Надо полагать, это обстоятельство, как и потеря рычагов власти над наиболее влиятельным мусульманским заведением Крыма, вынудило клерикально настроенное духовенство пойти на столь радикальный шаг, не поддерживаемый не только джадидистами, но даже простыми верующими.

По отзывам прессы того времени, это известие “вызывало всеобщее возбуждение” национально сознательной крымскотатарской общины⁴⁰⁸. Решение о закрытии Зинджерли медресе попыталось отменить созванное в Бахчисарае 3 октября 1920 г. собрание национальных союзов Крыма. Делегаты единогласно постановили опротестовать подобное нарушение исторических традиций крымских татар. Соответствующий документ был утвержден сотнями подписей. Его планировалось направить со специальной делегацией начальнику гражданского ведомства врангелевского правительства г-ну Тверскому.

Судя по всему, окончательное решение этого вопроса было прервано установлением советской власти в Крыму. С этого времени уже было невозможно говорить о возрождении Зинджерли медресе, тем более таким демократическим путем.

408 Крестьянский путь. – 1920. – 10 (23) октября.

**ГЛАВА 3.
ОРГАНЫ ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ
МУСУЛЬМАН СОВЕТСКОГО КРЫМА
(1920-е гг.)**

**3.1. Деятельность Народного управления
религиозными делами мусульман Крыма (НУРДМК)**

**3.1.1. Возникновение
и формирование структуры НУРДМК**

С установлением Советской власти в Крыму организованная духовная жизнь мусульман оказалась парализованной. Таврическое магометанское духовное правление прекратило существование. Последний муфтий Крыма покинул страну вместе с остатками Белой армии. Здание ТМДП, архив и библиотека были конфискованы представителями новой власти. Оставшееся приходское духовенство было запугано и ожидало новой волны репрессий.

Представители Советской власти еще не определились в своём отношении к мусульманству полуострова. Разумеется, им хотелось поскорее доложить в Москву об окончательном решении проблемы всех религиозных структур региона путём их тотального уничтожения. Но ситуация пока складывалась не в пользу молниеносного воплощения этой идеи.

Причины этого заключались в ряде факторов, существовавших в Крыму в начале 1920-х гг. Во-первых, этот регион оказался последним в европейской части страны присоединенным к РСФСР, где только-только отгремела гражданская война. Во-вторых, мусульманское население полуострова помнило просчёты предыдущих большевистских режимов и заняло

агрессивно-выжидательную позицию на фоне политических репрессий. В-третьих, Крым, как известно, являлся приграничным регионом, политика в котором должна была проводиться с учётом соседства революционной Турции и других мусульманских стран. В передовой статье газеты “Красный Крым” от 30 марта 1921 г. отмечалось, что партийный работник ежедневно должен помнить о том, что Крым является не только Всесоюзной здравницей, но и Всероссийским окном в Турцию и страны Ближнего Востока¹. А в передовице от 14 апреля 1921 г. большевистские руководители писали более конкретно. Они подчёркивали, что с утверждением советской власти на полуострове революция в Турции должна получить новый толчок, поскольку Крым – передатчик на Ближний Восток всех новаций советских органов по вопросам государственного строительства². В-четвертых, у большевиков в Крыму, в силу социальной структуры местного населения, и в первую очередь мусульманского, отсутствовала серьёзная “классовая” поддержка. Негативный фон (помимо репрессий) усилило партизанское антисоветское движение, ожидание возможного десанта и опустошительный голод, поразивший Крым.

Отношения органов советской власти и крымских мусульман в 1921 – 1922 гг. развивались на фоне массового террора, катастрофических социально-экономических экспериментов, голода, забравшего тысячи жизней. Конфискация продовольствия, усугубление большинства социальных проблем вызвали у крымских татар отторжение нового строя. Мусульмане были лишены органов религиозного управления. Прямым следствием беззаконий коммунистического режима стало массовое участие крымских татар в антисоветском вооруженном движении. Но оно, отмечает Р. Белоглазов, не имело характера противостояния по религиоз-

1 Красный Крым. – 1921. – 30 марта.

2 Красный Крым. – 1921. – 15 апреля.

ному признаку, а было проявлением политической активности крымских мусульман, их протестом против социально-экономической политики советской власти в Крыму³.

В дезориентированном положении мусульманское духовенство Крыма пребывало довольно продолжительное время. Оно заняло выжидательную позицию. По сообщению руководителей церковных столов, со стороны мусульманских общин не наблюдалось открытых враждебных проявлений против декрета об отделении церкви от государства. Но практические мероприятия в этом направлении фактически и повсеместно саботировались. Прихожане отказывались регистрировать свои общины и оформлять договора на аренду культовых помещений. Возникали трудности с учётом мечетей, поскольку мусульмане обычно отказывались признавать их действующими⁴. Объяснялось это традиционной национально-религиозной замкнутостью мусульман, их культурной отсталостью, – утверждает Р. Белоглазов⁵. Однако нашлась группа инициативных людей, которая стремилась возродить мусульманскую духовную жизнь на полуострове.

В начале 1922 г. она разработала и подала в соответствующие разрешительные органы проект “Положения о Народном Управлении религиозными делами мусульман Кр.ССР”. Этот документ был призван обозначить положение структур религиозного управления духовными делами крымских мусульман с учетом сложившихся политических реалий.

Ссылаясь на 13-й параграф Конституции РСФСР, с целью “оздоровления и обновления религиозной жизни мусульман в смысле приближения к первоначаль-

3 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади щодо релігійних конфесій у 1920-і роки (За матеріалами Кримської АРСР). Дис. канд. іст. наук. Рукопис. – Симферополь, 2002. – С. 106 – 107.

4 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 224, л. 23.

5 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 110.

ным основам учения исляма и урегулирования религиозных дел мусульман Крыма”, документ провозглашал учреждение “Халк ибарей шар ыйеси” – Народного управления религиозными делами мусульман Крыма (НУРДМК). Авторы проекта были вынуждены учитывать сложившуюся ситуацию. В результате в документе пришлось сделать специальное примечание, смысл которого заключался в следующей дефиниции: “Гражданин мусульмане вольны во исполнении норм шариата, т.к. нет принуждения в исляме”.

Проект оговаривал сферы ведения “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма. Так, по мнению авторов, в его компетенции должны были находиться: 1) наблюдение над единообразным и правильным применением муллами и кадиями норм шариата в вопросах заключения и расторжения брака и раздела наследства, 2) учёт верующих, 3) регистрация и учёт религиозных общин, мечетей и их имущества, 4) утверждение выборных должностных лиц религиозного культа: имамов, хатибов, муэдзинов, кадиев, шейхов и отстранение их от должностей в случае несоответствия своему назначению, 5) надзор над изданием мусульманских религиозных книг, 6) разработка проектов и проведение в жизнь назревших реформ по религиозным делам мусульман, 7) изыскание и принятие мер согласно указаниям шариата к уничтожению бывшего сословного неравенства среди мусульман при определении на религиозные должности, защита мусульманской бедноты и борьба с суеверием, 8) представительство перед государственными органами и защита религиозных прав мусульман. Разумеется, авторы должны были особо отметить в специальном примечании к проекту, что “все упомянутые в сей статье права не должны противоречить действующим советским законоположениям”⁶.

Органы управления НУРДМК должны были состо-

6 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 823, л. 2.

ять из 5 человек, избираемых Съездом уполномоченных мусульманских приходских общин, сроком на 1 год и имеющих место пребывания в городе Симферополе. Позже было дописано, что “перевыборы могут назначаться и до истечения годичного срока полномочий”. Все голосования должны производиться открыто, а решения приниматься простым большинством голосов. “О всех переменах в личном составе Управления немедленно уведомляется Наркомвнудел”, значилось в документе.

Органами “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма на местах должны были стать, во-первых, районные “шахбе” (отделы), состоящие из трёх лиц, избираемых Съездом уполномоченных приходских общин района, сроком на 1 год и утверждаемых народным управлением, и, во-вторых, Попечительства местной приходской общины. Согласно разработанному проекту в системе НУРДМК образовывалось 9 районных шахбе: Ялтинский – в деревне Дерекой (куда входят деревни от Байдарских ворот до Алушты), Алуштинский – в Алуште, Севастопольский – в Севастополе (куда входят деревни б. Байдарской волости), Бахчисарайский – в городе Бахчисарае (причём б. Богатырская волость входит в Бахчисарайский районный отдел), Феодосийский – в Феодосии, Керченский – в городе Керчи, Джанкойский – в городе Джанкое, Евпаторийский – в городе Евпатории и Симферопольский – при “Халк ибарей шар ыйеси” (причём Карасубазарский район входит в Симферопольский район).

НУРДМК, а также шахбе и Приходские общинные попечительства должны были существовать на добровольные пожертвования и всякого рода другие поступления. Предполагался учёт всех денежных сумм, для этого организовывалось ведение прихода-расходных книг. О приходе-расходе и остатке денежных поступлений в конце года народное управление должно было

составлять отчет. Ежегодные отчеты после рассмотрения и утверждения такового очередным Съездом уполномоченных мусульман подлежали публикации в местной печати.

“Халк ибарей шар ыйеси” Крыма должно было иметь специальную печать с соответствующим текстом, а делопроизводство в организации и переписка вестись на крымскотатарском языке, “а где представится необходимость и на других языках”⁷.

Предполагались ежегодные Съезды уполномоченных для заслушивания докладов управления и выступающих представителей от регионов, обсуждения вопросов, касающихся религиозной жизни мусульман, утверждения отчётов и выборов членов НУРДМК. Они должны были приурочиваться к 1-му числу месяца мухаррам по мусульманскому календарю.

Что касается прекращения деятельности предполагаемого духовного управления крымских мусульман, то оно подлежало ликвидации в следующих случаях: во-первых, по постановлению правительственных властей и, во-вторых, по постановлению 2/3 членов Съезда уполномоченных (как вариант рассматривалось и количество 3/4 членов съезда). “Глава Управления, в том и другом случае ликвидируется по указаниям НКВД”, отмечал 29 марта 1923 г. ответственный представитель этой структуры. Кроме того, в соответствии с инструкцией Народного комиссариата внутренних дел (НКВД) за № 2153, этот орган мог внести в положение и другие дополнения⁸.

Специальные поправки НКВД к проекту создания НУРДМК были изложены в соответствующем “Заключении”. Начальник административно организационного управления НКВД КрССР А. Штерн, рассмотрев по-

⁷ Кстати, гербовый сбор, изготовление печати и покупка краски обошлось в 123 рубля 50 копеек // ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 12, л. 14.

⁸ ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 3, л. 1 – 5.

ложение о народном управлении, 5 февраля 1923 г. отметил, что нормы шариата не могут быть обязательными для граждан мусульман. Право открытия религиозных школ, следует исключить как противоречащее политике советской власти в вопросе об отделении церкви от государства, а права не должны противоречить действующему советскому законодательству. По его мнению, в проект необходимо включить следующие пункты: “1) Общие Собрания Членов Управления должны быть открытыми. 2) Все голосования должны производиться открыто и решаться простым большинством голосов. 3) Необходимо указать порядок ликвидации Управления при чем в числе поводов для ликвидации должны быть указаны: а) по постановлению Правительственных Властей; б) по постановлению 2/3 членов Съезда Уполномоченных”. А. Штерн требовал указать порядок прихода и расхода денежных сумм и порядок контроля над ними, а также включить пункт: “отчетность должна быть публичной”.

После внесения указанных поправок и утверждения устава надлежало представить в НКВД в 3-х экземплярах следующие документы: 1) протокол Собрания учредителей; 2) устав, измененный согласно вышеуказанному; 3) копию ходатайства о разрешении; 4) справку о месте нахождения исполнительного органа, районе его действия, месте предполагаемого нахождения отделений и уполномоченных. В документе, регламентирующем порядок регистрации НУРМДК, сверху было написано: “с обязательным уведомлением НКВД о всех изменениях в сказанных пунктах”. Кроме всего вышеизложенного необходимо было предоставить в НКВД “дополнительные сведения об учредителях, а именно: социальное положение их, общеслужебное положение за время с 1914 г., партийная принадлежность, имущественное положение”. Органы внутренних дел дополнительно написали: “В случае непредставления

требуемых сведений в течении 3-х дней будет возбужден вопрос о ликвидации Общества”⁹.

Проект о создании НУРДМК с внесенными в него поправками был утверждён КрымНКВД 5 февраля 1923 г. в соответствии с заключением Административного Управления, постановлений ВЦИКа и Совнаркома Крыма от 3 августа 1922 г. “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма было официально создано, однако не получило статуса и прав юридического лица. Вместе с тем, как заметил Р. Белоглазов, сфера его деятельности была несравненно шире, нежели у аналогичных управленческих органов других религиозных конфессий региона¹⁰. Подписали разрешительный документ заместитель народного комиссариата внутренних дел В. Ануфриев, начальник административно организационного управления А. Штерн, заведующий административным управлением Белоцерковский, а соответствие с подлинником заверил секретарь Народного управления религиозными делами мусульман Крыма И. Аирчинский¹¹.

Вскоре на местах стали формироваться местные мусульманские общины. О том, как это происходило видно из документа, присланного в НУРДМК в конце августа 1923 г. Подписавшие его граждане дер. Тюмень-Татарский собрались 29 августа на сельский сход под председательством Аблякима Абибулла оглу для решения “вопроса об избрании комиссии для управления Тюмень Татарской мечетью и делами татарского религиозного общества”. Обсудив этот вопрос, собрание постановило: “Для управления и заведования Тюмень-Татарской мечетью и делами татарского религиозного общества избрать комиссию, состоящую из трех лиц – Председателя, Казначея и Секретаря. Председателем

9 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 2. (Проект см.: ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 3, л. 10).

10 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 111.

11 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 3, л. 3 – 4.

комиссии избрали Аблякима Абибулла оглу, Казначеем Аблякима Усеин и Секретарем Ильяса аджи Вели". Для совершения богослужений в мечети в качестве духовников были избраны Аджи Алим Аблят и Адиль Керим Аблятиф¹².

Возрождение центральных органов мусульманского управления Крыма проходило в непростых материальных условиях. Было принято решение разместить народное управление в доме Исмаила Сулеймановича Аирчинского по ул. Кладбищенской, 56. Казначеем управления Сеит-Мемету Мурат оглу Кади-Заде приходилось решать массу хозяйственных вопросов, таких как: оплата побелки помещений, вставки оконных стекол, стоимости дров для отопления, починки входных дверей и замков. Значительными были канцелярские расходы, в том числе и за распечатку разнообразной документации. Например, 7 февраля 1923 г. симферопольский народный нотариус И. И. Шакай выписал НУРДМК счет "За засвидетельствование верности 3-х копий с написанием 21 р., за написание 3-х копий 6 р., Гербового сбора 30 р., марка на счет 50 коп.". Даже НКВД Крыма 20 августа 1923 г. взял от казначея управления 280 рублей за выдачу 10 анкет¹³.

Легализация "Халк ибарей шар ыйеси" Крыма была осуществлена только после издания инструкции НКВД и Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР от 27 апреля 1923 г. Поначалу народное управление оказалось в исключительно благоприятных условиях, которые могли привести к возникновению реального влияния на верующих и укреплению религиозного движения. Часть духовенства была готова к сотрудничеству с советской властью. Она считала, что политические изменения, происшедшие в ходе революционных событий, создали благоприятные условия для ускорения

12 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 12, л. 33 (об.).

13 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 12, л. 9, 10, 13, 21, 23, 24, 139 (об.).

культурно-просветительского и социально-экономического развития тюрко-мусульманских народов РСФСР. Некоторые представители духовенства искренне считали, что исламская и коммунистическая идеологии в принципе имеют много схожего. Со своей стороны, органы советской власти своими особыми и осторожными подходами к исламу в государстве содействовали укреплению этих настроений¹⁴.

3.1.2. Всекрымские съезды мусульман

Инициативная группа по открытию НУРДМК успешно провела нелёгкие переговоры с местными властями о проведении Всекрымского Съезда представителей мусульман для избрания органов народного управления. В состав этой группы вошли: Ибраим Тарпи (Ялтинский округ, д. Дереккой), Аджи Муслядин (г. Евпатория), Сеид-Джан-Шенди (г. Бахчисарай), Сеид-Мемет эфенди (г. Симферополь), Абдул-Керим эфенди (г. Карасу-базар) и Якуб Керчи (г. Феодосия).

Представительство на съезде было ограничено 30 делегатами. Разрешалось направить 9 человек от Симферопольского уезда, 5 – от Евпаторийского, по 4 – от Феодосийского и Ялтинского, 3 – от Керченского и 2 – от Севастопольского¹⁵.

В результате этих переговоров "Халк ибарей шар ыйеси" Крыма 10 января 1923 г. получило разрешение НКВД Крыма на проведение форума верующих мусульман. Организация съезда поручалась инициативной группе.

Открытие съезда состоялось в 11 ч. 15 января 1923 г. под председательством Ибраима Тарпи. В состав президиума вошли: Ибраим Тарпи, Сеит-Умер Хатипов, Муслядин аджи Халиль, Сеит Ариф эфенди, Сеит-Мемет Кады-Заде (в то время казначей НУРДМК). В со-

14 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 110 – 111.

15 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 10, л. 6 – 6 (об.).

став секретариата были избраны Сеит-Джелиль Шеми и Мустафа Бесим.

Единогласно был принята предложенная повестка дня. Во-первых, И. Тарпи сделал обстоятельный доклад под названием “Мусульманская религия и современная культура”, который был заслушан с большим интересом. Во-вторых, было зачитано “Положение об организации мусульманского Правления по делам религии”. Этот документ, разумеется, предварительно был скрупулезно выверен и потому принят единогласно. В-третьих, в ходе работы съезда были проведены выборы состава “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма. В состав народного управления были избраны: Ибраим эфенди Тарпи, Сеит-Мемет эфенди Кады-Заде, Муслядин эфенди аджи Халиль, Сеит-Мурат эфенди, Джемальеддин эфенди Абдураман.

Важным и злободневным для мусульман полуострова был вакуфный вопрос, который рассматривался отдельно. Съезд подчеркнул традиционное культурно-просветительское значение института вакуфов и постановил “обратиться в КрЦИК и СНК с ходатайством о возвращении вакуфных земель и долгов”. По сути, от решения вакуфного вопроса зависело экономическое и финансовое положение “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма, и это понимали делегаты съезда. Наконец, в “текущих делах” обсуждался “вопрос относительно освобождения от военной службы вероучителей, учащихся в религиозных учебных заведениях и служащих в Мусульманском Управлении”¹⁶.

После проведения съезда НУРДМК приступило к сбору материальных средств, предназначенных для успешного функционирования органов религиозного управления и ведения текущих дел. В то время все источники финансирования, кроме добровольных пожертвований, были запрещены. Однако мусульман-

16 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 5, л. 8 – 8 (об.).

ское духовенство полуострова приступило к их организованному сбору. В мае 1923 г. в НКВД Крыма стали приходить жалобы от населения о принудительном характере этой процедуры. Не исключено, что они были специально подготовлены инициативными активистами на местах. В результате последовавших проверок выяснилось, что сбор средств сопровождался “морально-психологическим давлением”. В этих условиях “гуманная” советская власть тут же встала на сторону “обездоленных”. Разагитированные “крестьяне-бедняки” стали воспринимать действия духовенства враждебно и отказывались делать любые пожертвования¹⁷.

Органы советской власти молниеносно отреагировали на подвернувшийся повод – нарушение законодательства о религиозных организациях. 29 мая 1923 г. на объединенном заседании Президиума Крымского Совета народных комиссаров (КрымСНК) и Крымского Центрального исполнительного комитета (КрымЦИК) было одобрено постановление о ликвидации регистрации “Халк ибарей шар ыйеси”. Его Президиуму было указано руководствоваться общим для всех религиозных организаций положением. 8 июня 1923 г. НКВД Крыма сделал официальный запрос в республиканское Государственное политическое управление (ГПУ) о его отношении к незаконным сборам материальных средств. Начальник секретно-оперативной части ГПУ Арнольдов ответил, что его ведомство руководствовалось исключительно директивами центра, а потому административное влияние на “Халк ибарей шар ыйеси” не осуществлялось. Его ведомство исходило из указаний о том, что относительно мусульманского духовенства необходимо соблюдать осторожность и проходить мимо всех явлений так тонко, чтобы давления ГПУ на требования национальных меньшинств ни в коем разе не было выявлено¹⁸.

17 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 833, л. 46.

18 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 812, л. 414.

В связи с этим в конце июня 1923 г. НКВД Крыма разослал циркуляр окружным исполкомам. В этом документе приказывалось не применять репрессивных мер к мусульманскому духовенству, а ограничиться разъяснением незаконных действий центрального органа религиозного управления крымских мусульман¹⁹. Этими действиями не только подрывался авторитет “Халк ибарей шар ыйеси”, но и реально вносился раскол между отдельными структурами религиозного управления мусульман Крыма. Кроме того, ситуация вокруг сбора пожертвований продемонстрировала, что репрессивные органы не имели достаточно чётких указаний из Москвы об отношении к органам мусульманского управления региона. В своих действиях они руководствовались общими антирелигиозными указаниями советской конфессиональной политики. Она, как известно, была направлена на максимальное ограничение деятельности религиозных организаций всех вероисповеданий. Консультации с местным ГПУ показали, что органы безопасности были более информированы о политическом курсе относительно ислама в РСФСР. Реальное содержание политики советской власти относительно мусульманской конфессии было отражено в секретных ведомственных инструкциях репрессивных структур государства²⁰.

Пытаясь удержаться на плаву, руководство “Халк ибарей шар ыйеси” открыто высказывало свою лояльность советской власти. Показательным в этом смысле было письмо главы НУРДМК И. Тарпи. Для лучшего понимания ситуации, в которой руководству крымскими мусульманами приходилось “выживать”, представляется важным привести его содержание полностью.

“Крымские мусульмане в большинстве своем состо-

¹⁹ Красный Крым. – 1923. – 14 июня; ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 408, л. 46.

²⁰ Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 111 – 112.

ящие из рабочих и крестьян, будучи под сильным влиянием, в течении многих столетий духовенства и дворянства, ставленников ханов и царей, потеряли одаренные от природы творческие способности и были лишены культуры и достижений культурной жизни. Последствием этого печального акта было то, что в то время, как народонаселение прочих народов год от году увеличивалось, крымские мусульмане, сто пятьдесят лет тому назад обладая численностью в несколько миллионов человек, постепенно уменьшался и теперь благодаря голоду, число упало приблизительно до двухсот пятидесяти тысяч.

Несмотря на малочисленность, в продолжение шести лет революции они, по силе возможности, иногда совершая и некоторые ошибки исполняли свой долг перед революцией и тем самым доказывали свое отношение и любовь к революции и свободе. Во времена господства Деникина и Колчака организованные крымские мусульмане оказывали им большое сопротивление, прютивившись на высоких горах, и с наступлением Красной армии они решительно перешли на ее сторону.

Они с энтузиазмом верили, что только Советская власть защитит все завоевания революции, и во имя которой они принесли так много материальных и других жертв. Они великолепно знали, что сами и их братья мусульмане Востока, находящиеся в плену, под ногами хищного западного империализма и капитализма сумеют освободиться из-под владычества последних только тогда, когда окрепнет вполне рабоче-крестьянская власть.

Все колоссальные потери, которые причинялись крымским мусульманам Врангелевщиной и наступлением Красной армии, они несли безропотно во имя светлого будущего в осуществление которого они верили. Во имя торжества и упрочения Советской власти воодушевляемой и руководимой коммунистической

партией, они в продолжении 3-х лет не протестовали против тех постановлений партии, которые самым сильным образом уязвляли их религию и перенесли безропотно такую моральную тяжесть <...>. Все вышеперечисленные действия против религии увеличивают число мусульман, желающих эмигрировать в Турцию и тем самым ставят их перед лицом гибели, которая сопровождается массовой эмиграцией. Эмиграция крымских мусульман имеет свою историю. Когда русский царизм, увлекал их они в ответ на это массой уезжали в Турцию. В 1921-22 годах под влиянием выше перечисленных причин и голода десятки тысяч мусульман эмигрировали в Турцию, причем часть из их погибла в городах в ожидании пароходов, по пути следования их в Турцию. С прекращением гражданской войны и переходом РСФСР к мирному строительству, последняя перешла к планомерности и экономической жизни. К такой планомерности необходимо перейти и в религиозных делах крымских мусульман, оказывая соответствующее давление на лиц, препятствующих к осуществлению религиозных прав представленных Советской Конституцией".

И. Тарпи подал заявление в КрымЦИК с просьбой удовлетворить нужды крымских мусульман. Среди озвученных в нём "требований и чаяний" нужно отметить следующие. 1) До утверждения центром, выработанного съездом мусульманского духовенства (происходившего в г. Уфе в июне этого года) положения о религиозных делах мусульман, разрешить руководствоваться религиозному управлению крымских мусульман положением, принятым съездом Крымского мусульманского духовного управления.

2) Построенные на средства местных мусульман здания (со всем инвентарём) вернуть управлению религиозными делами крымских мусульман.

3) Крымские вакуфы поставить в такое же правовое

положение, в каком находятся туркестанские вакуфы.

4) Все религиозные книги библиотеки должны быть переданы в распоряжение духовного управления.

5) Чтобы добровольные пожертвования на религиозные нужды в пределах, достигнутых советскими законами, не встречали препятствий.

6) На страницах всех татарских газет Крыма предоставить место для циркуляров и других сведений духовного управления.

7) Вера в Бога и хождение в мечеть не были бы причиной запрета учительствовать и ликвидации гражданских прав²¹.

В целом исполком отказал в удовлетворении большинства просьб "Халк ибарей шар ыйеси". Объяснялось это тем, что целесообразно было отложить решение этих злободневных вопросов до выработки общей позиции государства относительно мусульманской общины страны. Однако "подсластить пилюлю" пришлось. Было дано согласие на возобновление действия положения о НУРДМК.

В строгом соответствии с уставной документацией "Халк ибарей шар ыйеси" с 1 до 5 сентября 1924 г. в Симферополе прошёл II съезд представителей мусульманских общин Крыма. В повестке дня стояли вопросы формирования бюджета народного управления; совершенствования организационной структуры мусульманских религиозных общин; возрождения преподавания исламского вероучения и издания собственного печатного органа. По итогам съезда были приняты следующие положения.

1) Возвратить мусульманским обществам ранее принадлежавшие им недвижимые имущества, предназначенные для удовлетворения религиозно-просветительных нужд мусульманского населения. Имелись в виду вакуфные здания, а не земли.

2) Освободить от налогов (или уменьшить до минимального размера) все мечети и другие здания религиозно-культурного характера, удовлетворяющие религиозные нужды беднейшего мусульманского населения, как в городах, так и в селах.

3) Все архивы, принадлежавшие бывшему мусульманскому духовному управлению, перешедшие затем в ведение отдела ЗАГСа, предоставить в распоряжение народного управления религиозными делами мусульман, а все метрические книги, изъятые из рук мусульманского духовенства, вернуть в ведение приходских общин.

4) Разрешить народному управлению выписывать все научно-религиозные книги и журналы, издаваемые в разных мусульманских странах.

5) Разрешить отправлять учеников в образовательные заведения Турции и других мусульманских стран с целью подготовки религиозно-грамотных людей.

6) Сделать распоряжение всем властям на местах, чтобы не препятствовали представителям НУРДМК исполнять возложенные на них уставом этой организации обязанности.

7) Все постановления НУРДМК по религиозно-бытовым вопросам мусульман (наследству и бракоразводным обрядам) принимались во внимание народными судами КрССР.

Делегаты II съезда обязали “Халк ибарей шар ыйеси” “исходатайствовать перед властью” разрешение этих вопросов, в связи с чем 7 января 1925 г. НУРДМК обратился в Президиум Крым ЦИКа. Представители мусульманских общин Крыма убеждали власти в “важности и жизненности вышеупомянутых вопросов”²².

На утверждение Крымского НКВД была представлена новая редакция устава НУРДМК²³. В соответствии

22 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 30, л. 2 – 2 (об.).

23 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 823, л. 82.

с ней, “Халк ибарей шар ыйеси” сохранило за собой право наблюдения за применением норм шариата во время заключения брака и развода. То же касалось и вопроса о наследовании и разделе имущества и материальных средств. Наблюдение и вынесение специальных решений имело силу только в случаях добровольных обращений крымских мусульман в эту структуру с просьбой решить эти вопросы по законам шариата. Однако духовенству было отказано в просьбе возобновить деятельность традиционных шариатских судов. Центральное административное управление Крыма (ЦАУ) считало, что это не имело политического смысла, и объясняло тем, что крымские татары будто бы редко обращались к помощи шариатских судов. Сеть народных судов, по мнению руководства ЦАУ, вполне удовлетворяла запросы населения²⁴. Эта политическая уловка, без сомнения, была направлена на ближайшие перспективы полной ликвидации органов религиозного управления мусульман Крыма. Таким образом, религиозные обряды мусульман перестали иметь какое-либо юридическое значение и фактически стали “актами исключительно частного характера”²⁵.

На II съезде представителей мусульманских общин Крыма произошли и изменения в руководстве. Вместо И. Тарпи “Халк ибарей шар ыйеси” возглавил Муслидин эфенди Халил. Обновлению подлежал и список членов Президиума народного управления²⁶. Секретариат НУРДМК возглавил Хабиб Эшреф.

По оценке ГПУ Крыма, II съезд представителей мусульманских общин прошёл под знаменем сочувственных настроений к советской власти. В связи с этим руководство государственного политического управления посчитало желательным ознакомить с его резуль-

24 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 1443, л. 57; ГААРК ф. Р-1110, оп. 1, д. 11, л. 204.

25 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 114.

26 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 823, л. 82.

татами как можно большее количество верующих мусульман региона. В специальном секретном циркуляре районным исполнительным комитетам рекомендовалось не создавать препятствий делегатам II съезда в вопросах проведения ими районных и приходских собраний правоверных²⁷.

Важным событием в развитии мусульманского движения в Крыму стал III съезд представителей исламских общин Крыма. Он был созван в Симферополе с 1 по 6 декабря 1925 г. Повестка дня этого съезда включала следующие вопросы: доклад о деятельности исполнительного органа; организация медресе для подготовки квалифицированных кадров мусульманского духовенства; проблемы издания периодического органа "Халк ибарей шар ыйеси"; избрание нового Президиума и утверждение бюджета на 1926 г.

Деятельность "Халк ибарей шар ыйеси" получила высокую оценку делегатов съезда. Были внесены некоторые изменения в устав с целью последующего организационного и идейного развития мусульманских общин Крыма. Президиум "Халк ибарей шар ыйеси" был утвержден в количестве 10 членов: муфтия, его заместителя, казначея и 7 уполномоченных шахбе. В центре внимания делегатов съезда оказались вопросы возрождения религиозного обучения. Специальная комиссия по преподаванию исламского вероучения представила на рассмотрение съезда свои предложения. Среди них были вопросы открытия религиозных школ не только при мечетях, но и в более удобных для таких целей помещениях; получение права на возрождение конфессиональных учебных заведений – медресе; проведение занятий в свободное от обучения время в гражданских школах. Отдельным пунктом стало требование допустить к религиозному обучению детей младше 14 лет. Все эти положения

27 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 113 – 114

получили одобрение делегатов съезда и были утверждены единогласно²⁸.

III съезд крымских мусульман стал своеобразным рубежом в настроениях мусульманского духовенства. Оно окончательно перешло на сторону советской власти, признало её легитимность и провозгласило поддержку её политики. Съезд знаменовал закрепление за мусульманами определенных преимуществ в религиозной сфере со стороны государства. Это смогло вызвать доверие у значительной части мусульманского духовенства Крыма. Мусульмане получили возможность реально решать вопросы духовно-конфессионального развития своей общины. На этом этапе "Халк ибарей шар ыйеси" вышло на более высокий уровень, который позволял (что было важно и опасно для режима) влиять на политическую жизнь в регионе и начать осуществление намеченной программы возрождения конфессионального образования²⁹. Более того, система образования превращалась в целостную организацию с начальными и специальными религиозными учебными заведениями. Этот съезд стал высшей точкой духовного, административного, политического и общественного влияния мусульманского духовенства на крымских татар за всё время существования в Крыму коммунистического режима.

Для решения текущих вопросов президиум "Халк ибарей шар ыйеси" запланировал на 3 – 4 ноября 1928 г. проведение очередного, IV Всекрымского съезда мусульман. Предполагалось подвести итоги деятельности за последние 3 года, когда съезды не созывались, очевидно, из-за материальных проблем. Необходимо было провести выборы нового состава "Халк ибарей шар ыйеси". Обсуждению подлежали и вопросы финансового состояния управления. На организацию оче-

28 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 823, л. 180.

29 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 118 – 119.

редного съезда требовалась сумма в размере 300 – 400 рублей. Однако Президиум был вынужден отдать всю имеющуюся у него наличность на погашение задолженности страховой кассе. Она составила сумму в размере 865 рублей³⁰. По этой причине открытие съезда было перенесено на неопределенное время. В конце 1928 г. в связи с тяжелейшим материальным положением “Халк ибарей шар ыйеси” фактически прекратил своё существование³¹.

3.1.3. Съезд Уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов

В мае 1923 г. “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма был признан на всесоюзном уровне. Мусульмане СССР чувствовали насущную необходимость проведения объединительного форума для обсуждения назревших вопросов дальнейшего развития ислама в стране. Организация Съезда уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов стала огромным событием в жизни исламской уммы РСФСР. Участие в нём представителей “Халк ибарей шар ыйеси” ознаменовало окончание процесса возрождения органов религиозного управления мусульман полуострова.

10 мая 1923 г. к муфтию крымских мусульман Ибраиму эфенди Тарпи от имени Духовного управления мусульман РСФСР обратился заместитель председателя казый Кашафутин Тарджиманов. Он поставил в известность коллег из Крыма о разрешении НКВД и Народного комиссариата национальностей (НКН) РСФСР созвать Съезд Уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов в городе Уфе. Проведение съезда было запланировано на 10 – 16 июня 1923 г. Вопросы, подлежавшие обсуждению на нём, предлагались следующие. Во-первых, планировалось обсудить

30 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, л. 823, л. 432.

31 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 128 – 129.

отчёт Духовного управления мусульман РСФСР за период с 1920 по 1923 г. Рассмотрению подлежали вопросы отчёта управления по текущей деятельности и по оказанию помощи голодающему населению. Во-вторых, необходимо было заслушать доклады с мест о духовных делах и нуждах мусульман разных регионов РСФСР. В-третьих, нужно было определить структуру духовных организаций мусульман внутренней России и Сибири, а также пересмотреть существовавший на то время Устав Духовного управления мусульман РСФСР. В-четвертых, делегаты должны были утвердить приходно-расходную смету управления. Кроме того, насущным и злободневным для успешного функционирования духовных структур был вопрос о подготовке квалифицированных духовников и особенно мулл и муэдзинов. Более того, делегаты должны были обсудить проблему участия мусульманского духовенства в борьбе с последствиями голода. Важным для духовной жизни мусульманской общины страны был вопрос передачи мусульманам Средней Азии по требованию Туркестанской Республики некогда изъятого Священного Корана Османа. Ещё одна проблема, волновавшая широкие круги верующих мусульман, касалась отношения советских мусульман “к новому халифу революционной Турции, как духовному главе мусульман всего мира”. Понятно, что эта проблема обсуждалась в рамках, ограниченных представителями советской власти. И, наконец, требовал обсуждения процесс избрания Центрального Духовного управления (муфтия, кадиев и других ответственных лиц).

В виду того, что некоторые вопросы, подлежавшие обсуждению на съезде, касались всех верующих мусульман Российской Федерации, с разрешения центральных властей Духовное управление мусульман предлагало командировать на это мероприятие двух представителей от крымского мусульманского духовенства.

Избранным делегатам указывался адрес: Уфа, улица Тукаевская, дом № 50, здание Мусульманского Духовного управления³².

Полномочные представители мусульманских общин Крыма собрались в Симферополе 2 – 3 июня 1923 г. “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма добилось разрешения Церковного отдела НКВД Крыма для проведения в начале июня совещания представителей крымских мусульман по вопросу о выборе делегатов на Всероссийский съезд мусульманского духовенства в Уфе.

Открытие этого совещания состоялось 2 июня в 13 часов в Симферополе в помещении “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма. Возглавил совещание муфтий Ибраим эфенди Тарпи. На повестке дня стояло 3 вопроса. Во-первых, о выборе двух делегатов на Съезд уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов в Уфе. Во-вторых, о подлежащих обсуждению вопросах уфимского съезда. И, наконец, в-третьих, “предложение участников совещания о своей преданности Российскому Правительству Рабочих и Крестьян”.

По первому вопросу повестки дня было вынесено следующее постановление: “Хотя на обсуждении совещания состоял вопрос о выборе двух представителей, но единогласно был избран один делегат в лице Председателя Управления Ибраима Тарпи, которому предоставлено право выбора или не выбора другого делегата по своему усмотрению”. По второму пункту повестки дня представители крымских мусульманских общин предоставили право муфтию и избранным делегатам Крыма присоединиться к постановлениям Съезда уполномоченных мусульманского духовенства РСФСР Центрального духовного управления мусульман в Уфе по подлежащим к обсуждению вопросам. Наконец, при возвращении со съезда мусульмане Крыма поручили И. Тарпи “остановиться в Москве и выразить предан-

32 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 8, л. 1.

ность верующих мусульманских общин и духовенства Крыма к Представителям Российской Советской Федеративной Республики”³³.

По окончании глава НУРДМК написал письмо на имя руководителей крымской республики. В нём говорилось о данном ему поручении выразить уважение и “сочувствие Советскому Правительству, как проводнику в жизнь Советской Конституции, обеспечивающей наравне с общими свободами для пролетариата также свободу веры и религии для отдельных народностей, входящих в состав СССР и являющихся гражданами их”.

В письме И. Тарпи утверждал, что крымские мусульмане верили, что советское правительство предоставит полную возможность для беспрепятственного пользования предоставленными советской конституцией правами как в деле отправления богослужения и исполнения религиозных обрядов, так и в деле ознакомления с правилами своей веры. Крымские мусульмане надеялись, что их лояльность советскому государству будет учтена центральными властями. А также на то, что, принимая во внимание отсталость и сравнительно низкую степень культуры крымских мусульман, в Крыму будет проводиться мудрая и поднимающая в глазах восточных народов престиж советской власти политика, которая так умело применялась в отношении мусульман Киргизской и Туркестанской республик³⁴.

Характерна резолюция, привезенная И. Тарпи с заседаний Съезда уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов, хранящаяся в Государственном архиве АРК. Она ярко отражает политическую обстановку, в которой проводился этот форум и свидетельствует об уровне сотрудничества с партией и правительством, на который согласились пойти организаторы съезда. Этот интересный документ гласит:

33 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 5, л. 1 – 1 (об.).

34 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 9, л. 9 – 9 (об.) (копия).

“Съезд Представителей Всероссийского мусульманского духовенства и представителей мирян выражает протест против провокационной выходки Английского правительства по отношению к первой в мире Республике Труда СССР.

Вековые угнетатели мусульманского мира английские империалисты квалифицированные эксплуататоры ищут повода к войне с СССР, грозящей неисчислимыми бедствиями для народов мира.

Они жаждут превратить в колонию Республику Труда, и население ее превратить в рабов своих, подобно тому, как ими уже превращено в рабство многомиллионное население мусульманской Индии, Аравии, Египта, Судана, Месопотамии, когда цветущая Анатолия разрушена, Святыня мусульман осквернена, они хотят закабалить турецкий народ, в защиту которого решительно выступила Совет. Власть, мы глубоко возмущены последовательной провокационной политикой Англии, дошедшей до крайних пределов деспотизма.

Пусть будет известно Англии, никакие отозвания полпредов, запрещение приема в светских школах Туркестана слушателей туземцев Индии, Афганистана, Персии не в состоянии удержать бурлящие силы и энергию, мощь и веру пробуждающегося Востока. Мусульмане России не допустят, чтобы их культурная отсталость служила предметом эксплуатации для международных хищников. Наступает конец рабства для мусульман Индии, Афганистана, Персии и они вскоре убедятся, кто их друг, кто – враг.

Чтоб оправдаться перед общественными группировками и именем Европы за попытку осуществления своих кровных замыслов английское правительство прибегает к усвоенному методу лжи и хитрости. Оно умышленно искажает перед общественным мнением Европы отношение Соввласти к религии представляя в условиях гражданской войны временные мероприятия соввласти, как постоянные меры.

Мы решительно и твердо заявляем, что своим Декретом об отделении (надписано “Церкви”) от государства и о свободе совести Советская власть ясно и точно установила терпимое и одинаковое отношение ко всем религиям.

Пусть знают империалисты Запада, что времена царской России Православная Церковь была господствующей, и монархическая власть, пользуясь положением своим, сделала все, чтоб стереть с лица Земли догматы ислама. Еще свежо в памяти, когда были запрещены печатания стихов Корана, касающихся христиан, когда искажались хадисы, когда русское общество публично бесстыдно подготавливалось к торжественному вознесению Креста над Айя София в Константинополе, тем самым причиняя боль народу составлявшему почти пятую часть населения государства.

Мы помним еще как власть царей приставляла священнослужителей и муфтия к храмам нашим против воли нашей и как мы должны были их принять.

Мы помним насильственное превращение мусульман в христианство. Какой же честный мусульманин после этого может бросить камень в Сов. Россию. Разве не власть Советов дала их полное национальное самоопределение? Разве не ею выделены Татарская, Туркестанская, Башкирская, Крымская, Азербайджанская и Киргизская республики в самостоятельные культурные национальные единицы?

Разве не власть Советов обнищавшая, разоренная гражданской войной, в кошмарные дни голода, в дни отчаяния, безнадежия и неопределенности приложила всю свою энергию и мощь в спасении от голодной смерти многомиллионное население, большую часть которого составляли мусульмане Поволжья?

Когда весь культурный мир упрекал в кощунстве, разве не Советская власть беспристрастно во имя глубокого человеколюбия делила хлеб, полученный на

церковные (надписано “и мечетские”) ценности между гибнущими христианами и мусульманами?

Целье центр. губерн. принимали на свое иждивение голодные районы и области, преимущественно населенные мусульманами, в чем резко сказалось незнакомое донныне человеколюбие, братство и глубокая любовь, чувство гражданской обязанности, воспитанное сущностью Советского строя.

Длинные вереницы детей с бескровными лицами, раздавленные голодом и болезнью потянулись в столицы и крупные центры, встреченные торжественно с великим участием, где дышала радость и долг.

Советская власть вышла из ужасного положения победительницей, чем была спасена жизнь многомиллионного населения, не смотря на то обычно ставящее себя в пример гуманные европейские государства остались людными, злорадствующими наблюдателями голодной смерти людей.

Героично и достойно усилие и труд Сов. власти в деле восстановления разрушенных голодом областей. Следы голода еще не счтены; голодают еще и башикры, и киргизы, и татары, и ответственность и презрение лежит на тех, кто за рубежом задерживает материальную помощь, подрывают экономическую связь с заграницей.

Презрение и негодование тем, чьи руки готовят несознательную часть туркестанских мусульман к басмачеству, к вооруженному выступлению против Сов. власти, разрушая и без того расшатанное хозяйство края, подстрекая их к убийствам невинных мусульман-братьев-красноармейцев.

Мы призываем басмачей прекратить свои преступные деяния напоминанием им стихи Корана: ва мя тельку бизйдикум иля тухлике (надписано “не бросайте себя на погибель”). И призываем к миру, к добродейнию, ибо Аллах любит добродетель.

Проклятие и смерть всем, кто будет призывать к братоубийственной войне против Сов.власти первой в мире страны, поднявшейся к защите за угнетенные мусульманские народы, мы призываем всех басмачей сложить оружие и вернуться к мирному труду на благо всех мусульманских народов Туркестана, не поддаваться интригам врагов народов Востока, в частности мусульман.

Мы призываем все туркестанское духовенство оказать полное содействие в славном умиротворении края. Такова воля съезда.

Да пусть мусульмане всего мира не поддадутся провокации мировых хищников-господ, чутко сплотятся во имя общих интересов мусульманских народов и под общим знаменем освобождения не позволят тронуть Советскую республику труда”.

Подписал этот документ почетный председатель Ризаэтдин Фахрутдинов, председатель съезда Хурамшин и секретарь Шараф³⁵. Вся лексика заявления была пропитана идеологией, все доводы шли в фарватере коммунистической политики советского правительства. Этот документ является ярким образцом того времени. Он отразил возможный уровень сотрудничества мусульманского духовенства РСФСР с представителями партийного и государственного руководства.

После возвращения со Съезда уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов И. Тарпи 16 августа 1923 г. обратился к властям автономии с ходатайством разрешить организовать собрания местных мусульманских общин. Они должны были иметь ознакомительный характер и посвящались обсуждению вопросов, рассмотренных на съезде в Уфе.

30 августа 1923 г. Главное Управление Милиции КрССР сообщило “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма, что устройство собраний разрешалось, но в строгом

порядке. Во-первых, они должны были проводиться в период с 31 августа по 7 октября 1923 г. Во-вторых, на указанных собраниях допускался “к обсуждению исключительно информационный доклад собравшимся, о происшедших событиях на Всероссийском Съезде духовенства и мирян магометанского вероисповедания”. И, наконец, устройство самих собраний разрешалось “в соответствующих молитвенных домах”³⁶.

Кроме того, “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма обратилось в КрымЦИК с ходатайством о разрешении провести во всех районах полуострова обряд признания нового халифа, о чём было специальное решение Съезда уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов. Такое разрешение было дано при условии, чтобы собрания не приобретали характера митингов. Они должны были проводиться в мечетях под особым контролем председателя народного управления Крыма и сопровождаться исключительно информацией о работе уфимского съезда.

На прошедших вскоре собраниях были составлены резолюции с благодарностью советскому правительству за подъём культурного и экономического уровня мусульманских народов, удовлетворения их религиозных запросов. В частности, в резолюции общих сборов мусульманской общины Байдарского района говорилось, о том, что она, всей душой сочувствуя такой благотворительности советского правительства, проявляет “глубокую и искреннюю свою благодарность нашему спасителю – Советской власти”³⁷.

Или, например, сохранилась интересная резолюция собрания мусульман одной из деревень Евпаторийского округа Ак-Мечетского района. Оказывается, эта община узнала “о той колоссальной моральной и материальной поддержке Советской власти Турецкому на-

36 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 10, л. 2 – 2 (об.).

37 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 823, л. 64.

роду в его борьбе против Европейского Империализма приносит в свою признательность и глубокую благодарность Советской власти за проявленную его неиссякаемую энергию в деле освобождения трудящихся всего мира без различия национальностей и вероисповеданий, а также, за не виданную это ни в одном из государств мира разрешения созыва во всероссийском масштабе Съезда верующих мусульман, на котором установлена связь верующих мусульман с их религиозным главой халифом”. Документ заканчивался восторженными просоветскими и прокоммунистическими лозунгами: “Да здравствует Советская власть, являющаяся непоколебимым защитником трудящихся мусульман мира. Да здравствуют вожди советской власти т.т. Ленин, Калинин и Троцкий. Да здравствует освобождающийся Мусульманский мир”³⁸.

Как отмечал Р. Белоглазов, многочисленные факты проявления лояльности мусульманами в отношении советской власти были своеобразной тактикой, рассчитанной на получение от неё новых уступок и льгот³⁹. Кроме того, согласившись на подобную идеологическую игру, мусульманское духовенство и возглавляемые им общины были вынуждены принимать правила, диктовавшиеся из партийных и советских кабинетов.

Как уже отмечалось, одним из постановлений Съезда уполномоченных мусульманского духовенства и приходских советов было признание “новоназначенного и выбранного” Великим Турецким Собранием в Анкаре религиозным главой мусульман халифа Абдуль-Азиза. С разрешения Главного Управления милиции от 30 августа 1930 г. для ознакомления с постановлением были проведены собрания верующих мусульман в 28 населенных пунктах Крыма. В результате была избрана делегация в составе И. Тарпи и М. Халиля для

38 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 5, л. 9.

39 Белоглазов Р. М. Указ. соч. – С. 112 – 113.

посещения халифа в Стамбуле. 19 сентября 1923 г. председатель “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма писал: “Прилагая при сем копии протоколов собрания о выборе делегатов, а также резолюцию, выражающую благодарности верующих мусульман Крыма к Советской Власти, принятую единогласно всеми мусульманами Крыма Нар. Упр. Рел. Дел мусульман просит ходатайства Президиума Крым ЦИКа о выдаче заграничных паспортов для выезда делегатов”⁴⁰. Позже в КрымЦИК поступила новая просьба о ходатайстве в дополнение предыдущего о разрешении выдачи паспорта И. Аирчинскому, как секретарю делегации⁴¹.

Однако позднее председатель И. Тарпи был вынужден написать на имя народного комиссара по иностранным делам СССР Чичерину официальное письмо. В нём сообщалось о том, что НУРДМК, ознакомившись со сведениями из советских и турецких газет о событиях, происходящих в Курдистане, фактически отказывалось от своей поездки в Стамбул. В качестве аргументов говорилось о том, что “новая затея империалистической Англии в Курдистане, направленная против национально-освободительного движения турецкого народа – есть ничто иное, как затея восстановить Халифат, уже осужденный всеми сознательными мусульманами мира.

Восстание в Курдистане, где принимают участие реакционно-консервативные шейхи и муллы, получающие деньги и оружие от англичан, несомненно является восстанием, направленным не только против революционного турецкого Правительства, но и направленным против всего Мусульманского Востока.

Лозунг повстанцев: “Восстановление Халифатства” есть нечто иное, как восстановление старой династии, которая снова должна стать игрушкой в руках империалистов и оплотом реакции.

40 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 11, л. 2.

41 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 11, л. 16, 20.

Эти реакционные консервативные шейхи и муллы, прикрываясь знаменем религии, совершают подлое дело против всего мусульманства. Они являются не только предателями всей нации, но и религии.

От имени всего прогрессивного мусульманского Духовенства Крыма, выражаем свой протест против подобного коверкания мусульманской религии, наймитами английского империализма – типа шейха Сауда и выражаем надежду, что истинное Народное Правительство Турции будет беспощадно в подавлении реакционного восстания в Курдистане и турецкий народ пойдет дальше по пути национального освобождения и прогресса”.

Заканчивалось письмо традиционными лозунгами лояльности советскому правительству и партии: “Долой прислужников империализма. Долой изменников нации и религии, да здравствует освобождение народов востока от ига империализма”⁴².

3.1.4. Решение правовых вопросов верующих мусульман НУРДМК

Долгое время верующие мусульмане рассматривали Народное управление религиозными делами мусульман Крыма как правопреемника Таврического магометанского духовного правления. Как известно, ТМДП могло рассматривать вопросы судебной компетенции. Например, ему было позволено разрешать проблемы семьи в рамках бракоразводного и наследственного права. Это позволялось при согласии всех сторон конфликта. В противном случае спорные проблемы решались с использованием общегосударственных законов.

Если относительно ТМДП сфера компетенции была более или менее разработана и понятна, то касательно статуса “Халк ибарей шар ыйеси” этого сказать было нельзя. Советская власть сначала не смогла чётко оп-

42 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 10, л. 3.

ределить роль управления в этих сферах, а позже вообще лишила его права решать вопросы судебной компетенции даже в самом ограниченном объёме.

Тем не менее крымские верующие мусульмане продолжали рассматривать “Халк ибарей шар ыйеси” как инстанцию, которая имеет право становиться арбитром в спорах в сферах, которые в своё время рассматривало ТМДП.

Так, в канцелярию народного управления пришло заявление от гражданки Джемат Черкез, проживавшей с дочерью Айше. Эта пожилая неграмотная женщина просила о содействии в вопросе влияния на сына, который фактически прекратил оказывать ей материальную помощь. Оказалось, что сын Д. Черкез Идрис Усеин оглу развелся с первой женой, в браке с которой он помогал матери “средствами к жизни”. После вторичной женитьбы помощь прекратилась, и так длилось уже полгода. “Я старая женщина осталась посреди дороги без всяких средств к жизни, он живет средственно и вполне может кормить одну свою мать старуху, а потому покорно прошу Управление воззвать его шариату и понудить его добрыми словами, дабы он смотрел бы и меня мать свою”, – отмечается в сохранившемся документе⁴³.

В “Халк ибарей шар ыйеси” обращались за решением по шариату и в бракоразводных вопросах. Например, 23 октября 1923 г. в управление с заявлением обратилась некая гражданка Эминэ дочь Мусса, проживавшая в д. Ульчиева по Крымчакскому пер. № 13, кв. 1 Бебеша. В ходе дела оказалось, что в 1918 г. некий Зядин Эбу оглу взял Эминэ Мусса кызы в жены и брак был заключён установленным порядком. Одновременно Зядин Эбу оглу жил с первой женой, с которой у него был официальный развод, о чём вторая жена знала хорошо. Будучи уверена в разводе Зядин Эбу оглу

43 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 7.

с женой, Эминэ согласилась на брак с ним и таким образом жила 5 лет. Женщина работала по хозяйству как для себя, так и для семьи и в особенности усиленно последнее лето в степи. По её словам, она одна и выполняла непосильную работу, стараясь сделать запас продуктов на зиму и таковой наготовила в достаточном количестве. Но 3 месяца назад её муж Зядин Эбу оглу снова сошёлся со своей первой женой и Эминэ осталась выполнять роль скорее прислуги, чем хозяйки. Глядя на это, ей больше ничего не осталось делать, как бросить мужа и уйти. Во время её ухода Зядин Эбу оглу отобрал все вещи, принадлежащие ей, и Эминэ осталась в одном старом рабочем платье “голая и босая и без всяких средств к существованию”. Когда же она попросила дать ей её пай за работу в течении 5 лет, то Зядин Эбу оглу категорически отказал. В связи с изложенной сутью дела Эминэ просила обратить внимание на её бедственное положение и “сделать соответствующее давление на гр-на Зядин Эбу оглу проживающего в деревне Бахсан”. Несчастливая женщина убедительно просила не отказать в её “просьбе и дать возможность дальнейшего существования”⁴⁴.

24 декабря 1924 г. в канцелярию “Халк ибарей шар ыйеси” поступило ещё одно заявление от “Эминэ по мужу жены Бекира Османа”. Суть дела заключалась в том, что во время голода 1921 г. её бросил муж Бекир Осман. Тем не менее по настоящее время он не дал ей развода и каким-то образом сам женился и больше года жил с женой Зейнеп. На основании изложенного, Эминэ просила “Мекме Шере истребовать от бывшего моего мужа Бекира Османа для меня разводную бумагу, а также истребовать от его Бекира в пользу мою по никя как то одну постель, подушки серебряный кушак и 17 рублей”. В доказательство справедливости своего требования Эминэ просила вызвать с её стороны двух свиде-

44 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 12 – 12 (об.).

телей, которые присутствовали “во время нашего никя”, а именно аджи Халля Исляма и Бенибая Мугамета. Несчастливая женщина надеялась, что её просьба будет удовлетворена властью “Халк ибарей шар ыйеси”⁴⁵.

Интересен ещё один случай, происшедший в бракоразводной сфере. В своем заявлении от 28 ноября 1923 г. некто См. Караманский с возмущением писал: “Получив извещение от вас о том, что вами моя жена разведена приводом нескольких доводов шариата, я считаю долгом на это сообщить вам, что я жену не развожу и выставленные вами доводы и причины, насколько мне известно, не дают права вам к разводу моей жены Зейнеб Караманской от меня”⁴⁶. Таким образом, См. Караманский оспаривал шариатское решение “Халк ибарей шар ыйеси” и, очевидно, выступил за решение этого вопроса на общегражданских началах.

Кроме семейных и бракоразводных дел, руководству “Халк ибарей шар ыйеси” приходилось сталкиваться с разрешением наследственных споров. К примеру, 30 апреля 1923 г. в канцелярию управления поступило заявление от гражданки Решиде Мемет-Али кызы. Её уже вторичная просьба заключалась в разделе наследства, оставшегося после смерти отца, между наследниками и наследницами на основании шариата. После смерти отца Решедие Мемет-Али из дер. Кади кой осталось имущество, которое заключало в себе: 40 баранов, 5 лошадей, 1 корову, 1 бычка, 16 десятин посеянного овса, 8 десятин пшеницы, 2 десятины баштана, скирду сена, 1 косарку и мелкий сельскохозяйственный инвентарь. Кроме того, мама Решидие взяла у неё в долг на свадьбу её брата 8 штук меджидие и 1 татарскую свадебную ширму, а отец должен был ей 75 рублей золотом, которые он взял у её первого мужа для того, чтобы передать ей. Но оказалось, что братья

45 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 124.

46 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 5.

Решедие Мемет-Али кызы не хотели признавать её в качестве наследницы. В течение 3 лет они активно пользовались наследством и, разумеется, не собирались делиться с сестрой. Решедие настойчиво ходатайствовала о разделе наследства между детьми Мемет-Али и о взыскании с её братьев того, что они взяли с неё в качестве долга. Она была готова, при необходимости, представить и свидетеля – “крестьянина из нашей деревни, т.е. дер. Кади кой”⁴⁷.

Курьезный случай разбирался в “Халк ибарей шар ыйеси” по иску гражданки Муслимше дочери Османа Аджи Мустафы. По ходу заявления, оказалось, что её “родной брат Мустафа Осман оглу волею Божией умер в дер. Шумы Ялт. уезда, оставив после себя недвижимое имущество при дер. Шумы фруктовый сад пространством около десятины и участок земли “Чаир” 1/4 десят., а также и при дер. Демирджи три участка пахотной земли площадью более десятины”. Кроме этой недвижимости у умершего находилось еще 80 штук червонцев “Мусфие”, серебряный женский пояс и другие домашние вещи – медная посуда и прочее. До того времени всем этим имуществом управлял и пользовался некто гражданин Солдат Али. Он буквально ничего не давал Муслимше от полученного дохода и даже растратил выше приведённое движимое имущество. Просьба заключалась в том, чтобы “Халк ибарей шар ыйеси” призвало “солдата Алию к шариату” и понудило его вернуть оставшееся недвижимое и движимое имущество наследнице. Для решения этого дела Муслимше была готова выставить свидетелей по делу, а именно граждан дер. Шума: Аджи Асана Ашир оглу и Сеит Ягъя Курт Сале⁴⁸.

Интересный случай рассматривался “Халк ибарей шар ыйеси” в конце апреля 1923 г. В управление было

47 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 9.

48 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 32.

представлено заверенное подписью завещание некоего Сулеймана Ага Джемиля. В нём говорилось о том, что 7 декабря 1917 г. в Феодосийском уезде Андреевской волости в дер. Кольчура Сулейман ага Джемиль в здравом уме и в полном сознании завещал следующее. “После моей смерти имеется у меня сорок десятин земли. Хотя у меня имеется другое имущество, но я к нему никакого касательства не имею. Это имущество: лошади, корова, быки, барашки, верблюды, мельницы и сад, посев, который находится в степи (пшеницы (и в амбаре пшеницы, ячмень, овес)), я к ним никакого касательства не имею. И ко двору тоже самое. Все это принадлежит двум моим сыновьям Абдуль-Гамиду и Осману. А другие сыновья никого касательства к этому имуществу не имеют. В бытность моей жизни сыну Абдуль-Гамиду два раза отчислял то, что полагается по закону”.

Далее в документе предупреждалось, что если после его смерти сын Абдуль-Гамид будет требовать ту или иную часть имущества, то он никаких прав на это не имеет, как и на тот дом, в котором живёт. Это было завещано двум другим его сыновьям – Абдуль-Ганию и Осману. Из вышеуказанных 40 десятин земли 10 должно было перейти его сыну Абдуль-Меджиту, а 30 – Абдуль-Ганию и Осману.

После своей смерти Сулейман Ага Джемиль завещал израсходовать 2.000 рублей: 1.000 – на похороны, а другую тысячу – на паломничество. Кроме того его дочери надлежало отдать 1.000 рублей. Исполнителем своего завещания он назначил сына Абдуль-Гания, контролировать которого надлежало сыну Осману⁴⁹.

Дело по этому вопросу разрешилось по обоюдному согласию. “Халк ибарей шар ыйеси” выдало Абдуль-Алиму Джемилю удостоверение для представления в Ичкинский районный народный суд Феодосийского округа. По обоюдному желанию сторон “возникшее раз-

49 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 19.

ногласие по делу наследников Джемилева представителем означенного управления 18/IX действительно был разобрано наследственное дело по шариату и обе стороны к окончательному мирному исходу и оставшееся наследство делилось между наследниками по существующим законоположениям шариата при заключении мира обе стороны условились прекратить какие бы то ни было иски друг к другу⁵⁰.

Болезненными являлись и вопросы, связанные с возвращением к религии предков. По разным причинам, обычно женщины, принимали православие. С установлением советской власти некоторые из них стремились вернуться в ислам. Так, например в “Халк ибарей шар ыйеси” обратилась некая Елена Ивановна Богданович, урожденная Сак-Сакович. Она просила управление выдать ей удостоверение о том, что она мусульманка, “о чем свидетельствуют мои земляки”⁵¹.

А 28 февраля 1925 г. в канцелярию “Халк ибарей шар ыйеси” поступило заявление женщины, которая просила перевести её “обратно в магометанскую веру”, так как она была вынуждена принять православие при выходе замуж за православного. Теперь, пользуясь провозглашённой коммунистами свободой совести, она хотела “жить и умереть” в вере своих предков. При заявлении она приложила метрическую выписку о своем браке⁵².

Кроме этих вопросов в компетенцию “Халк ибарей шар ыйеси” также входил контроль за социальной работой среди мусульман Крыма. Так, из документа НУРДМК в Крымскую Центральную Татарскую Больницу выяснилось, что при оказании бесплатной медицинской помощи мусульманскому населению у них требовались удостоверения о несостоятельности. Докумен-

50 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 90; ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 15, л. 5 – 5 (об.).

51 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 23, л. 19.

52 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 23, л. 69 (об.).

ты должны были выдаваться “Халк ибарей шар ыйеси”. Это было связано с тем, что “все населенные татарами пункты Крыма организованы в Попечительства Приходско-Религиозных общин, где имеется правильный переучет населения по их имущественному и социальному положению”. Поэтому нужно было обращаться непосредственно в НУРДМК. Подобные справки стали необходимы в связи с тем, что Крымская Центральная Татарская Больница в то время была переведена на самокупаемость⁵³.

В канцелярию “Халк ибарей шар ыйеси” обращались и с просьбами о предоставлении справок о семейном положении. Так, 20 августа 1925 г. в НУРДМК поступило заявление Сеямета Ширинского из Бахчисарая по поводу выдачи справки о том, что его племянница Муневвер Крымтаева “действительно есть сирота и не имеет никаких средств к существованию”. Удостоверение это необходимо было для поступления в учебное заведение. Исходя из громких благородных фамилий лиц, фигурировавших в этом деле, можно сделать вывод о том, что в то время в учебные заведения потомкам “чуждых классов” было не так-то просто и поступить. За помощью приходилось обращаться в “Халк ибарей шар ыйеси”⁵⁴.

53 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 9, 10.

54 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 14, л. 47 (об.).

3.2. Ужесточение репрессий в отношении мусульман Крыма

3.2.1. Временное возрождение и окончательная ликвидация системы религиозного образования крымских мусульман

Дореволюционная модель конфессионального образования мусульман Крыма была уничтожена. Самовольные попытки проводить обучение строго пресекались. Религиозные общины “задохались” от недостатка квалифицированных кадров. В этих условиях мусульманское духовенство стремилось легальными путями добиться возрождения системы национально-религиозного обучения. Так, 9 июня 1924 г. Президиум ВЦИК одобрил постановление, согласно которому разрешалось преподавать мусульманское вероучение в мечетях детям, которые закончили светскую школу первого уровня и достигли 14 лет.

14 марта 1925 г. ЦАУ и Народный комиссариат просвещения (НКП) Крыма издали инструкцию “О порядке преподавания мусульманского вероучения на территории Крымской АССР”. Согласно этому документу, открытие религиозных учебных заведений разрешалось только при мечетях. В них дозволялось изучать только коранические дисциплины. Родители потенциальных учащихся обязывались за свой счет содержать учебное заведение. Они должны были подать заявление об организации учебной группы в местный исполнительный комитет. В документе необходимо было указать сведения об учителе (в том числе и адрес проживания), имена учащихся, место проведения занятий. Преподаватель должен был предоставить учебный план, указать продолжительность всего курса и был обязан вести книгу учёта учащихся и сообщать обо всех измене-

ниях. Ему запрещалось допускать к занятиям новых учеников, родители которых не смогли вовремя их зарегистрировать⁵⁵.

27 августа 1925 г. Президиум ВЦИК утвердил документ, который 3 сентября 1925 г. был отправлен в Крым. Инструкция по линии НКВД и НКП РСФСР называлась «О преподавании мусульманского вероучения среди восточных народов, исповедующих мусульманское вероучение». В Крыму были разработаны дополнения к существовавшим распоряжениям, которые были направлены на усиление контроля административных органов за преподаванием религиозных предметов. Главной целью, по мнению Р. Белоглазова, было недопущение возможного укрепления духовенства и роста религиозного движения⁵⁶. Согласно этому документу, заявление об организации обучения должна была подавать группа верующих мусульман, которые обязывались арендовать помещение мечети. В нём должны были быть указаны сведения об учителе, род его занятий, социальное положение до революции 1917 г., время принятия вероисповедания. Разрешение на проведение занятий по мусульманской религии не должно было рассматриваться как организация специальных учебных заведений. Учебное помещение должно было соответствовать санитарным нормам, что должна была засвидетельствовать специальная комиссия из представителей исполкома, отделов охраны здоровья и народного образования. Ответственность за регистрацию таких учебных групп возлагалась на региональные столы религиозных культов⁵⁷.

55 Белоглазов Р. Духовное образование крымских мусульман в условиях становления Советской власти в Крыму // Ганкевич В. Крымскотатарские медресе (Курс лекций). – Симферополь: Доля, 2001. – С. 58.

56 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади... Указ. соч. – С. 117.

57 Белоглазов Р. Духовное образование крымских мусульман... Указ. соч. – С. 58 – 59; Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади... Указ. соч. – С. 118.

Кроме религиозных учебных заведений для детей (как формы начального конфессионального образования) «Халк ибарей шар ыйеси» Крыма ощущал недостаток квалифицированного и профессионального мусульманского духовенства. Часто эти должности занимали полуграмотные крестьяне. Это была своеобразная общественная нагрузка. Многие религиозно образованные крымские татары эмигрировали или были репрессированы. Один из представителей мусульманского духовенства Билял Фаик подчеркнул: «Одной из первейших целью должно быть воспитание нашего общества, а для того чтобы воспитать общество каждый религиозный служитель должен быть сам достаточно воспитан, потому мы в первую очередь решили воспитать наших религиозных служителей»⁵⁸.

«Халк ибарей шар ыйеси» Крыма постоянно обращалось к республиканским властям с просьбой наладить процесс повышения квалификации мусульманского духовенства. Например, 16 февраля 1925 г. этот орган обратился в КрымЦИК с ходатайством об открытии полуторамесячных курсов подготовки религиозных кадров. Власти организовали волокиту с учебной программой, а вскоре «Халк ибарей шар ыйеси» Крыма оказалось в затруднительном материальном положении, и вопрос был отложен до созыва III съезда мусульман Крыма. Эта проблема активно обсуждалась среди крымских татар, которые лелеяли надежду открыть курсы повышения квалификации по типу медресе.

В результате длительной борьбы 2 февраля 1926 г. КрымЦИК одобрил проект открытия учебных курсов по подготовке мусульманского духовенства. Но власти фактически затягивали конкретные действия. В апреле 1926 г. муфтий аджи Муслидин Халиль даже «отправился за правдой» в Москву. Как ни удивительно, но «Халк ибарей шар ыйеси» Крыма в столице разрешение полу-

58 ГААРК, ф. Р-663, оп. 10, д. 823, л. 175.

чило.

Открытие полуторамесячных курсов было запланировано на 15 мая 1926 г. Предполагалось изучение ряда предметов, весьма необходимых для подготовки духовенства. Среди них: “Богословие”, “Изучение Корана”, “Хадисы”, “Мораль и этика”, “Отношение ислама к жизни”, “Методы проповеди”, “Об обязанностях служителя религиозного культа”, “Мусульманское право (фикх)”, “История ислама”. Одновременно планировалось открытие шестимесячных курсов. Их программа была почти такой же, но включала 2 дополнительных предмета – “Гигиена” и “Основы советского законодательства”⁵⁹.

Тем временем, местные власти продолжали волокиту. Они вновь заставили изменить учебную программу, а 29 апреля 1926 г. восточный отдел секретно-оперативного управления крымского ГПУ потребовал предоставить не только список учебных дисциплин с названием лекций, но уже и их конспективное изложение. В связи с тем, что лекции находились в разработке, “Халк ибарей шар ыйеси” оказалось не в состоянии выполнить эти требования, и было вынуждено вновь отказаться от открытия курсов.

В 1926 и 1927 гг. происходили важные политические изменения, приводившие к ужесточению отношения советской власти к органам мусульманского управления в стране. Это, разумеется, касалось и “Халк ибарей шар ыйеси” и его попыток возродить систему профессионального образования.

20 июля 1928 г. административно-организационное управление КрымЦИК и НКП, на основании секретного постановления президиума ВЦИК, издали циркуляр “Об отмене права преподавания мусульманского вероучения в мечетях”. Все учебные структуры были лик-

⁵⁹ Белоглазов Р. Духовное образование крымских мусульман... Указ. соч. – С. 63 – 64.

видированы, а учебные учреждения, даже в таком упрощенном виде, разогнаны. Попытки их возрождения сурово пресекались. Нарушение этих распоряжений властей влекло за собой серьезные последствия, вплоть до уголовного преследования виновных⁶⁰.

Одним из препятствий для возрождения системы религиозного образования крымских татар стала замена арабского алфавита. Этот процесс прошёл в несколько этапов – реформа арабицы, латинизация, а позже и кириллизация алфавита. Попытки реформирования “арабицы”, использовавшейся в крымскотатарской культуре и духовности, предпринимались и ранее. В некоторых случаях они были довольно удачными. Реформировать и улучшить фонетическую составляющую тюркских языков пытался еще И. Гаспринский. После установления советской власти в Крыму арабский алфавит также стремились улучшить. Такие попытки предпринимались в 1921 и в 1924 гг.⁶¹. Однако партийные чиновники, мечтавшие о мировой революции, стремились к унификации на основе латинского алфавита.

Рассматривая ряд причин, связанных с форсированным введением латинского алфавита в общегосударственном масштабе, Б. Змерзлый указывает, что основными из них были: “во-первых, необходимость реформирования (для народов с арабской системой письма) графики; во-вторых, для народов, не имеющих ранее своей письменности, необходимо было создать новую графику”. С первыми двумя причинами был тесно связан начавшийся процесс национального государственного строительства, который требовал быстрого создания системы управления на национальных языках и системы делопроизводства, а для

⁶⁰ Белоглазов Р. Духовное образование крымских мусульман... Указ. соч. – С. 66.

⁶¹ Змерзлий Б. В. Нариси з історії розвитку системи освіти кримських татар у Кримській АРСР (1921 – 1941 рр.). – Сімферополь: Атлас-Компакт, 2006. – С. 66.

некоторых народов и литературного языка. Все 3 выше перечисленные причины органически связаны с четвертой – бурным развитием системы национального образования в регионах, что требовало скорейшего решения первых трех проблем⁶².

Автор упускает из виду религиозную причину смены алфавита. Дело в том, что отрицая позитив “классово чуждого” интеллектуального наследия, большевики таким образом боролись с “религиозными пережитками”, в первую очередь – с духовной литературой. Со сменой алфавита на общественной обочине оказывались носители духовной культуры и достижений духовной жизни. Вместе с тем Р. Белоглазов справедливо полагает, что в 1920-е гг. наиболее радикальным мероприятием в борьбе с религиозностью населения мусульманских регионов некоторые партийные идеологи считали замену арабского алфавита тюркских народов СССР на латинский⁶³. Учёный привел высказывание одного из партийных чиновников З. Навширванова, который открыто заявлял, что арабская письменность являлась рассадницей не только “идеологии феодализма”, но и “религии ислама”. Реформа алфавита привела к тому, что большинство населения утратило возможность пользоваться религиозной литературой, а духовенство, свободно владевшее арабской графикой, превращалось в безграмотных людей⁶⁴.

Еще А. Каппелер отметил, что “отказ от арабской письменности у мусульман <...> означал разрыв с их прежним культурным наследием и религией”⁶⁵. Переученные или обученные на новом алфавите люди ока-

62 Змерзлий Б. В. Нариси з історії розвитку системи освіти кримських татар у Кримській АРСР (1921 – 1941 рр.). – Сімферополь: Атлас-Компакт, 2006. – С. 66.

63 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади...Указ. соч. – С. 127.

64 Там же. – С. 128.

65 Каппелер А. С. Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. – М.: Прогресс, 1996. – С. 308.

зывались оторванными от культуры предков, и их можно было скорее ассимилировать в будущем тигле народов, освобожденных от классовой эксплуатации. Эта идея большевиков применялась к разным народам, в том числе и к крымскотатарскому, который, как и все тюрко-мусульмане, испытывал особенно глубокие психологические и интеллектуальные потрясения. За несколько десятков лет крымскотатарская культура пережила ряд алфавитных реформ, и на каждом этапе она теряла свои предыдущие достижения.

С утратой арабского алфавита крымским татарам был осложнен доступ не только к мусульманской духовной, но и светской литературе, изданной в Крыму даже с разрешения советской власти. С переводом крымскотатарского языка на кириллицу в очередной раз была нарушена связь с достижениями литературы, написанной на латинской графике. В этих условиях уже трудно было говорить не только о сохранении или развитии духовной литературы. Ею невозможно было пользоваться. Разумеется, при большевистском режиме религиозная литература за государственный счет не переиздавалась.

Кроме того, обыкновенные документы, немногочисленные религиозные, разрешенные властями, издания на арабском языке становились уже непонятными для обученных в советских школах детей. Это подрывало и непосредственную связь сохранившегося в Крыму духовенства с верующими мусульманами.

3.2.2. Направления борьбы советской власти с НУРДМК и исламом в Крыму

Политика советской власти в отношении религиозных структур была известна. Она основывалась на атеизме. Но, учитывая сложную ситуацию в стране, коммунисты на первых порах выявили главного врага – русское православие. В отношении других религиоз-

ных направлений была избрана тактика терпимости. Тем более что форсированное осуществление политики большевиков в мусульманских регионах привело к значительному росту басмаческого движения и других антисоветских выступлений.

Это совершенно не означало, что коммунисты отказывались от проведения в жизнь атеистических принципов воспитания. Такая гибкая политика свидетельствовала о тактике “разделяй и властвуй”. На первых порах высокопоставленные представители советской власти заявляли о якобы общих корнях ислама и коммунизма. В результате возник лозунг, поддержанный некоторой частью мусульманского духовенства: “За советскую власть, за шариат!”

Широкомасштабная пропаганда и агитация смогла затуманить сознание ряда общественных и религиозных деятелей тюрко-мусульманских народов России. На фоне борьбы с некогда господствовавшей православной церковью создавалось впечатление освобождения и громадных перспектив развития конфессиональных структур мусульман страны, которые до того считались “терпимыми”.

Тем не менее политика в отношении ислама в национальных регионах РСФСР была далеко не идеальной. Конечно, на фоне откровенного противостояния и уничтожения православия можно увидеть даже некое подобие покровительства в отношении мусульманства. Но это выглядело прогрессивным только на фоне творившихся безобразий с христианством. На эту уловку попались не только представители мусульманского духовенства того времени, но и некоторые современные исследователи.

Без сомнения, главной задачей коммунистов было уничтожение всего, что связано с религией и конфессиональными структурами. В этой борьбе они не собирались следовать и своим законам, принятым с декларативной целью – понравится “трудящимся и эксплуа-

тируемым” накануне всемирной революции. Это в полной мере относится и к Крыму, который для Турции и стран Ближнего Востока стал своеобразной витриной “достижений коммунистической демократии”.

Этим и объясняется та кажущаяся непоследовательная политика советской власти в отношении мусульманской религии в РСФСР. На самом деле партийная и государственная политика “кнута и пряника” последовательно вела мусульман по дороге к уничтожению ислама в Крыму. Просто этот путь оказался более длительным и, на первый взгляд, менее болезненным, нежели это было сделано в отношении главного врага коммунистов – православной церкви.

Как уже отмечалось, мусульмане Крыма с самого начала установления советской власти заняли выжидательную позицию. В своё время глава “Халк ибарей шар ыйеси” И. Тарпи писал, что мусульмане “в продолжении 3-х лет не протестовали против тех постановлений партии, которые самым сильным образом уязвляли их религию и перенесли безропотно такую моральную тяжесть <...>, причиненную ограблением и разрушением, при своих глазах помещения Духовного Управления, которое являлось единственным хранилищем духовных, культурных и исторических ценностей крымских и польских мусульман, уповая с надеждой, что все это является временной мерой, при условии гражданской войны. Это печальное явление еще больше усугубляется тем, что во главе управления Крыма стали появляться люди не знакомые и не считающиеся с психологией народа с ведома которых в некоторых деревнях мало сознательная молодежь стала заявлять: “Ни слова не говорите о религии, если будете приносить добровольные пожертвования на религиозные нужды, мечети будут закрыты. На минаретах азан не читайте. Проповеди и молитвы не читайте в мечети, пока содержание их не представите в Испол-

ком”. Учителя, бывающие в мечети, верующие в Бога или заявляющие об этом лишаются права быть учителем”⁶⁶.

Это положение мусульманское духовенство искренне считало временным. Оно ожидало раскрепощения духовной жизни верующих крымских татар, но, как показало время, напрасно.

Одним из методов давления на мулл были “случайные” статьи в средствах массовой информации, которые фактически дискредитировали руководство “Халк ибарей шар ыйеси”. Так, известно Открытое письмо, написанное председателем НУРДМК И. Тарпи на имя редактора газеты “Красный Крым”. Оказалось, что в центральном органе крымских коммунистов появилась статья некоего М. Попова под названием “Не спится”. По мнению И. Тарпи, это была провокационная заметка, оскорбляющая его и приписывающая ему “мнимую вражду к Соввласти”. В этой публикации глава НУРДМК увидел оскорбление не только лично себя, но и всей советской власти в республике. Он с возмущением заявлял, что “подобными делами не занимался” и потому М. Попова, как не имеющего ни свидетелей, ни других оснований, “предаю суду за оскорбление в прессе и одновременно подаю жалобу в Крым ЦИК т. Гавену и ВЦИК т. Калинин”⁶⁷.

Помимо периодичной травли в прессе, партийные и репрессивные органы стремились добиться реального раскола в среде мусульманского духовенства. Именно с этого времени (первая половина 1926 г.) Крымский ОК РКП(б) констатировал, что мусульманское духовенство четко разделилось на обновленцев и на поддерживавших халифатские настроения⁶⁸. Разумеется, обновленцев было большинство и они рассматривались как приверженцы советской власти. Других стали считать

66 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 5, л. 6.

67 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 11, л. 13.

68 ГААРК, ф. 1, оп. 1, д. 418, л. 9.

в качестве, по крайней мере, не лояльных новому режиму⁶⁹. Дело заключалось в том, что высокопоставленные представители советской власти дали разрешение на признание мусульманами страны бывшего турецкого султана Абдул-Хамида халифом (духовным главой) мусульман всего мира. Однако постепенно коммунистическое руководство фактически стало отказываться от этого, и поверившие в искренность партийных и государственных руководителей представители духовенства превратились во врагов.

Давление на мусульманское духовенство осуществлялось с помощью увеличения налогового пресса. 14 декабря 1923 г. “Халк ибарей шар ыйеси” Крыма обратилось в Президиум КрымЦИК с документом, в котором отмечалось, что согласно объявлению Крым Наркомфина по Налоговому Управлению, напечатанному в газете “Красный Крым” от 9/XII за № 277 (902), в число подлежащих к обложению подоходного налога были включены служители религиозных культов. То есть они были внесены в категорию “Б” по § 36 наравне с лицами, занимающимися свободными профессиями – вольнопрактикующими врачами, зубными врачами, ветеринарами, инженерами, архитекторами и др. НУРДМК посчитало такой подход по отношению к мусульманским религиозным служащим не нормальным и попыталось дать ряд разъяснений. Среди них нужно отметить следующие: “В настоящее время, религиозные служители Мусульманских Культов не получая никакого определенного жалования от прихожан исключительно служат на добровольные пожертвования их; предыдущие голодные годы, так отразили на материально-экономическую жизнь Крыма, в особенности татар, что они данное время даже не в состоянии внести прямых налогов, касающихся религиозных культов: расходы по регистрации мечетей, составление до-

69 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади...Указ. соч. – С. 119.

говоров, заполнение анкет и тому подобное, результатом которых были случаи запечатание таковых в разных местностях Крыма”.

Кроме этих доводов руководство “Халк ибарей шар ыйеси” полагало, что положение мусульманских религиозных служителей было гораздо хуже, чем у духовенства других религий, “где прихожане нескольких приходов в количестве нескольких тысяч верующих обслуживается одним религиозным культом”. Несмотря на существование в каждой деревне мечетей и необходимого персонала, мусульманские религиозные служители, по мнению народного управления, переживают ужасный материально-критический период, живут исключительно на вырученные гроши от продаваемых вещей домашнего обихода, которых и так осталось немного. Именно поэтому руководство “Халк ибарей шар ыйеси” просило временно освободить мусульманское духовенство от подоходного налога⁷⁰.

Не оправившиеся от голодного лихолетья сельские районы Крыма были поставлены в условия самокупаемости культовых учреждений, содержания за свой счет представителей духовенства и в условия мощного налогового пресса. В этих обстоятельствах “Халк ибарей шар ыйеси” стремилось спасти ситуацию.

Неурожай также содействовал властям в деле ликвидации мусульманских приходов по фактам “нарушений” закона. Например, 5 ноября 1923 г. “Халк ибарей шар ыйеси” снова обратилось в Президиум КрымЦИК. Основываясь на заявлении мусульманских общин деревень Тюп-Кенегея и Тюп-Абаш Баринского сельсовета Джанкойского округа о закрытии мечетей по распоряжению местных властей за неплатеж страховки и неподачу анкет, “Халк ибарей шар ыйеси” просило Президиум сделать соответствующее распоряжение об открытии означенных мечетей, так как население этих местностей крайне бедно, а неурожай текущего года

70 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 10, л. 4 – 4 (об.).

сильно отразился на их экономическом состоянии. В виду тяжелейших экономических условий народное управление надеялось, что согласно § 13 (порядка передачи имущества, предназначенных для совершения религиозных обрядов) о договорах в пункте 14 со стороны КрымЦИК будут сделаны уступки по отношению к пострадавшим⁷¹.

Кроме давления на духовенство, центральная партийная и государственная власть во второй половине 20-х гг. XX в. начала процесс сворачивания так называемой “коренизации” (известной в Крыму в форме “татаризации”) политических и руководящих структур. К концу 1925 г. крымские татары составляли 40% сотрудников КрымЦИК, 20% райисполкомов и 39,9% сельских советов⁷².

В апреле 1928 г. в Симферополе был проведен судебный процесс против приверженцев широкой национально-культурной автономии – таких как председатель КрымЦИК Вели Ибраимов. Он был расстрелян по сфальсифицированному ГПУ уголовному делу, а на самом деле устранен из-за расхождений с мнениями из центра. Эти расхождения касались взглядов на пути социально-экономического, политического (и в том числе конфессионального) развития Крыма. Во второй половине 1928 г. республику захлестнула очередная волна политических репрессий. Были проведены аресты единомышленников В. Ибраимова. Был освобожден от поста председателя крымского СНК и арестован О. Дерен-Айерлы. Органы безопасности раскручивали дело о “партии крымскотатарских националистов Милли-Фирка”. По сфабрикованным ГПУ обвинениям были арестованы и отданы под суд 63 человека. Судебный процесс стал началом репрессий против руководителей разного ранга из числа крымских татар. По мнению Р. Белоглазова, усилились преследования и среди

71 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 10, л. 5.

72 ГААРК, ф. 1, оп. 1, д. 329, л. 34.

мусульманского духовенства⁷³. Об отношении высокопоставленных руководителей к исламу в Крыму свидетельствует мнение известного крымскотатарского общественно-политического деятеля члена коллегии Народного комиссариата землеустройства Крыма Хаттатова. Оно было опубликовано в газете ОК РКП(б) “Ени Дюнья”. “Мы не имеем никакого права говорить, что мусульманская религия нежизнеспособна. Что она является тормозом для культурного развития тюркотатарского племени”, – писал Хаттатов. Он считал, что в свое время арабы только благодаря мусульманству смогли культурно и политически развиваться⁷⁴. Такие настроения крымского руководства, конечно, совершенно не устраивали московских политических лидеров.

Еще одной проблемой во взаимоотношениях между представителями советской власти и мусульманского духовенства Крыма стала вакуфная собственность, большая часть которой к тому времени была национализирована. Представители духовенства пытались её вернуть. Их вдохновляло известие о том, что вакуфная собственность в Советском Туркестане была узаконена и на эти средства функционировали религиозные структуры региона.

Представители советской власти в Крыму максимально оттягивали решение этого вопроса, создавая разнообразные формальные препятствия. Они реально понимали, что подрыв экономической самостоятельности духовенства на фоне бедного крестьянства способствует постепенной деградации религиозной структуры. В противном случае мусульманское духовенство сможет укрепить свои позиции и влияние на крымскотатарские массы.

Тем не менее даже в таких сложных политических и

73 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади... Указ. соч. – С. 127.

74 Смирнов Н. Классовая база ислама в Крыму // Антирелигиозник. – 1931. – № 8 – 9. – С. 43; Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади... Указ. соч. – С. 127.

экономических условиях в некоторых местностях Крыма продолжали функционировать вакуфы. Так, Р. Белоглазов утверждает, что духовенство сохраняло контроль за ними, “поскольку при их использовании сохранялись прежние социальные отношения, что свидетельствовало о силе укоренившихся традиций среди крымских татар и большом влиянии религии среди них”. Он привел пример, что согласно данным Севастопольского окружного отдела ГПУ в крымскотатарских селах Севастопольского района земельные товарищества отводили каждой мечети от 3 до 10 десятин земли. То есть средства находились под контролем мусульманского духовенства. Такие примеры, утверждает Р. Белоглазов, были и в других районах республики⁷⁵.

Трудно согласиться с его утверждением о том, что в 1924 г. “крымская власть окончательно закрыла вопрос о вакуфах”⁷⁶. Хотя в этом году проблема не была решена, но тенденция была подмечена верно. Именно в середине 20-х гг. XX в. советская власть в Крыму окончательно ликвидировала вакуфную собственность. Сохранился интересный документ, который свидетельствует о том, что крымские большевики рассматривали вакуфы не только с точки зрения земельных площадей и недвижимого имущества. 3 января 1925 г. из Симферопольского горрайисполкома в “Халк ибарей шар ыйеси” был отправлен документ. Судя по всему, это были последние шаги по искоренению вакуфов Крыма. Заместитель председателя горрайисполкома Жаров просил “срочно выслать сведения о вакуфном движимом имуществе” по предложенной форме: “1) №№ по порядку, 2) наименование религиозных обществ, организаций или учреждений владевшие ранее вакуфным движимым имуществом, 3) в чем заключалось имущество, 4) кому было передано имущество со дня

75 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади... Указ. соч. – С. 115.

76 Там же.

издания декрета об отделении церкви от государства, 5) кто фактически в настоящее время пользуется данным имуществом и на каком основании. Под движимым имуществом нужно понимать мебель, разного рода ценности, скот и т. п. Данные сведения касаются обществ, организаций и др. религиозных мусульманских учреждений, находящихся в гор. Симферополе”⁷⁷.

Еще одним объектом нападков в политике советской власти была ликвидация мечетей. Поначалу большевики давали разрешение на открытие этих культовых зданий, особенно в сельской местности. Это было вызвано политической нестабильностью. По оценке начальника стола религиозных культов ЦАУ Крыма, невозвращение мечетей в мусульманские общины в то время могло привести к нежелательным политическим последствиям. С целью кардинального изменения ситуации для мусульманских общин были сделаны существенные послабления по снижению платы за гербовый сбор и даже изменения инструкций. 1 октября 1925 г. КрымЦИК утвердил постановление о разрешении передачи мусульманских культовых зданий в сельской местности группам верующих меньше 20 человек, чего не допускалось по отношению к представителям других конфессий. В случае же если не находилась необходимая группа верующих, способных оформить договор на аренду мечети, то она властями не закрывалась, а ожидала времени, когда они появятся⁷⁸. Разумеется, представителям иных конфессий о таких поблажках мечтать не приходилось.

Ситуация изменилась в 1927 г., когда изменился партийный курс. Началось давление на мусульманские религиозные структуры, а в конце 1928 г. было ликвидировано “Халк ибарей шар ыйеси”. В 1929 г. в Крыму продолжилось форсированное уничтожение мечетей. В начале года (по выводам ЦАУ Крыма) Пре-

77 ГААРК, ф. Р-1518, оп. 1, д. 3, л. 1 – 1 (об.).

78 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади...Указ. соч. – С. 118.

зидиум КрымЦИК утвердил закрытие 12 мечетей в Бахчисарайском районе. В лице специальной технической комиссии 7 из них были признаны непригодными для дальнейшего использования и запланированы к уничтожению. Большевики почувствовали свою силу и разрушали мечети публично на глазах у верующих. Такая политика даже вызвала стихийный протест части населения Бахчисарая. Возле городского совета был проведен митинг с требованием – остановить уничтожение культовых зданий. Крымское ЦАУ даже организовало комиссию для выяснения обстоятельств конфликта. Она признала некачественной техническую оценку зданий мечетей. По результатам работы комиссии ЦАУ Крыма 31 января 1929 г. издало циркуляр. Приобретала новый размах антирелигиозная истерия. Арестовывались и ссылались десятки представителей мусульманского духовенства, другие сами лишали себя духовного сана. Под налоговым бременем приходилось отказываться от аренды помещений для молитвенных домов, закрывались и уничтожались мечети. По официальным данным были закрыты 15 культовых помещений, но фактически их было значительно больше. В течении года были зарегистрированы 10 случаев, когда инициаторами закрытия мечетей выступили сами муллы⁷⁹.

Очевидно, что духовная жизнь мусульман Крыма не прекратилась. Она просто перешла на нелегальное положение. Конечно, такая политика советской власти и коммунистического режима привела к озлоблению крымскотатарского населения. Начался социальный внутренний протест крымских татар на фоне реальных репрессий, преследований и антирелигиозных кампаний. Их надежды на возрождение и развитие ислама в советском Крыму оказались тщетными.

79 Белоглазов Р. М. Політика Радянської влади...Указ. соч. – С. 130 – 131.

ГЛАВА 4. ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ПОСТСОВЕТСКОМ КРЫМУ

После возвращения крымскотатарского народа на родину начинается период его возрождения. Он сопровождается созданием национальных политических структур, развитием культурных традиций, воссозданием системы начального и высшего образования, ростом интереса к историческому наследию. Значительную роль в жизни крымских татар играет ислам, который с распадом советского государства получил возможность вновь занять определяющее место в системе мировосприятия и повседневной практики народа. Возрождение ислама в Крыму во многом развивается по схожим с другими регионами постсоветского пространства сценариям. Однако имеет и свои особенности. Если в других мусульманских регионах СНГ можно говорить скорее о росте интереса к исламу, пробуждении исламского сознания после эпохи атеистического доминирования, то в Крыму происходит подлинное возрождение – восстановление практически с нуля исламского наследия и исламской культуры¹. Следует отметить, что этот процесс носит, в первую очередь, институциональный характер. Он связан с воссозданием некогда существовавших на полуострове мусульманских институтов – общин, мечетей, медресе,

¹ Этот процесс в работах крымского исследователя В. Е. Григорьянца получил название “реинтеграция ислама” (см., например, Григорьянц В. Е. О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989 – 2001). – Симферополь, 2002. – 40 с.).

а также структур управления религиозной жизнью мусульман. Анализу их функционирования в основном и посвящена эта глава.

4.1. Индикаторы возрождения ислама в Крыму

Наглядным свидетельством исламского возрождения в постсоветском Крыму являются созданные мусульманские общины, построенные или отреставрированные мечети, функционирующие мусульманские учебные заведения и осуществленные паломнические поездки – хадж. Анализ названных индикаторов позволяет рассмотреть институциональную сторону возрождения ислама и проследить его динамику.

4.1.1. Мусульманские общины

После возвращения крымских татар начинается консолидация народа вокруг политических, экономических, региональных и других интересов, что нашло выражение в создании различных национальных движений, партий и ассоциаций. Интеграция на основе религиозной идентичности обусловила создание мусульманских общин. Мусульманская община – это религиозное объединение, образованное в целях совместного изучения ислама и соблюдения его предписаний. Во главе общины находятся имам и председатель, которые выполняют функции главных духовных авторитетов, руководят проведением традиционных исламских ритуалов – намаз (молитва), нишан (свадьба), дженазе (похороны), суннет (обряд обрезания мальчиков) и др.

Функции имама и председателя четко разграничены. Согласно Уставу общины, находящейся под каноническим правлением муфтията Крыма, имам, или настоятель мечети, является главой мусульманской общины. Он несет ответственность за религиозно-нравственное воспитание прихожан, руководит всеми мусульманскими ритуалами, следит за со-

стоянием мечети и ее убранством, заботится о точном выполнении указаний муфтия, наблюдает за исполнением и претворением в жизнь решений Собрания мечети². Имам назначается муфтием и обязан предоставлять ему ежегодный отчет о состоянии мечети и своей деятельности.

Председатель общины возглавляет Совет мечети (исполнительный орган Собрания мечети) и избирается сроком на три года общим собранием верующих из нравственно безупречных и активных членов общины³. В его функции входит решение текущих хозяйственных вопросов, строительство и ремонт мечети, распоряжение денежными средствами. Он представляет общину в гражданских отношениях, а также в суде и других правоотношениях. За невыполнение своих обязанностей председатель может быть смещен собранием общины. Например, в феврале 2000 г. работа председателя общины «Алушта» Эмира Военного была признана неудовлетворительной, вследствие чего он был освобожден от занимаемой им должности и заменен новым председателем⁴.

Функции и полномочия мусульманских общин весьма обширны. Они имеют статус юридического лица, могут получать, арендовать или покупать в собственность дома и другие помещения, устанавливать международные связи с мусульманами ближнего и дальнего зарубежья. Представители общин участвуют в Курултаях мусульман Крыма, на которых обсуждаются значимые проблемы конфессиональной жизни АРК, принимаются решения по различным аспектам религиозной жизни мусульман, избираются муфтий и другие члены муфтията.

2 Устав мусульманской общины ДУМК (общий шаблон). – С. 3 – 4.

3 Там же. – С. 5 – 6.

4 Протокол № 2 отчетно-перевыборного собрания мусульманской общины «Алушта» от 11.02.2000 г. (Архив М. Джемилева. Раздел 17 «Религиозные вопросы»).

Интенсивному появлению мусульманских общин в Крыму в немалой степени способствовала либеральная, по сравнению с некоторыми другими постсоветскими странами, законодательная база Украины в области религии. Согласно закону «О свободе совести и религиозных организациях», принятому в 1991 г., для официальной регистрации устава религиозного объединения достаточно 10 человек, достигших 18-летнего возраста⁵, тогда как в ряде других стран СНГ для этого требуется большее число людей (например, в Беларуси – не менее 20, а в Армении – не менее 200⁶).

Общая численность мусульманских общин к концу 2007 г. приблизилась к тысячной отметке. Среди них было 380 официально зарегистрированных объединений и 612 – не прошедших регистрации⁷. Зарегистрированные общины в свою очередь могут быть подразделены по принципу подчиненности централизованным мусульманским структурам. Большая часть общин (332) находилась под юрисдикцией Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК), 1 – была подконтрольна Духовному управлению мусульман Украины (ДУМУ), остальные 47 – зарегистрированы в качестве автономных общин⁸.

Динамика создания официально действующих общин

5 Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – С. 9.

6 Закон Республики Армения «О свободе совести и религиозных организациях» (Источник: <http://www.parliament.am/hdoc/Laws/ru/ce2494.html>), Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (Источник: http://www.strasbourg-reor.org/modules.php?name=News&new_topic=52&file=article&sid=110).

7 В целом не оспаривая факта наличия в АРК незарегистрированных общин, процедура и критерии их выявления вызывают сомнения в достоверности приведенной цифры. Поэтому дальнейшее исследование базируется на анализе мусульманских общин, имеющих официальную регистрацию.

8 Звіт «Про мережу церков і релігійних організацій в АР Крим» станом на 1 грудня 2007 р., Республіканський комітет АРК по делам религий.

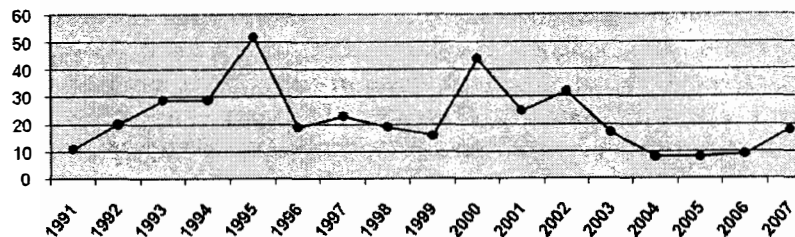


Рис. 1. Динамика регистрации мусульманских общин

за прошедшие годы была различной. Как показывает график (рис. 1), в данном процессе заметны два пика – в 1995 и 2000 годах. В 1995 г. было зарегистрировано рекордное число общин – 52, после чего наметился спад. Активизация процесса регистрации новых общин в 2000 г. была вызвана, в первую очередь, всплеском активности автономных от ДУМК сил. В последующие годы наметилась убывающая тенденция. С 2004 по 2006 гг. ежегодно создавалось менее десяти новых общин (2004 и 2005 гг. – по 8, 2006 г. – 9). Хотя в 2007 г. процесс неожиданно оживился (было зарегистрировано 18 новых образований), тенденция свидетельствует о достаточной “насыщенности” ими пространства Крыма. Следует отметить, что сеть общин в современном Крыму уже охватила практически все населенные пункты с компактным проживанием мусульман, а в некоторых селах и поселках функционирует даже по несколько подобных объединений.

В среднем к концу 2007 г. одна мусульманская община Крыма приходилась примерно на 640 крымских татар. Это довольно неплохой показатель процесса институционализации ислама в АР Крым, особенно если провести параллели с мусульманскими регионами других стран СНГ. Например, в Татарстане, который относится к числу лидеров среди субъектов Российской Федерации по числу функционирующих религиозных организаций, в 2008 г. при общей численности татар в

1,9 млн. человек было зарегистрировано 1055 мусульманских объединений, то есть одна община приходилась примерно на 1,8 тыс. человек⁹.

Можно отметить определенную корреляцию динамики роста мусульманских общин и кадровых изменений, происходящих в руководстве ДУМК. Период массового создания мусульманских объединений, достигший своего пика в 1995 г., приходился на время занятия должности муфтия Сеитджелилем Ибрагимовым (1991 – 1995 гг.). Спад в регистрации общин наблюдался в годы работы Нури Мустафаева (1995 – 1999 гг.). Новый всплеск активности наступает с избранием главой ДУМК Эмиралей Аблаева (с 1999 г.). Можно предположить, что деятельность муфтия в определенной степени влияет на протекание этих процессов.

Распределение мусульманских общин по городам и районам Крыма не равномерно. Ряд административных единиц занимает лидирующие позиции, в то время как в других общины регистрируются не столь интенсивно. Среди городов АРК центром сосредоточения этих объединений является Симферополь (рис. 2). Именно в Симферополе зарегистрировано 11% всех мусульманских общин АР Крым. Вслед за ним со значительным отрывом следуют Ялта, Алушта и Судак. Завершают список Керчь, Саки и Армянск.

В распределении мусульманских организаций по районам Крыма также можно отметить существующую диспропорцию (рис. 3). На первом месте находится Бахчисарайский район, на долю которого приходится более 13% всех общин АРК. Следом за ним идет Симферопольский район, общины которого в сумме с общи-

⁹ Информация о состоянии государственно-конфессиональных отношений в Республике Татарстан (данные Управления Федеральной регистрационной службы по РТ), http://religia.tatar.ru/rus/file/pub/pub_12826.doc. Число татарского населения приведено на основании результатов Всероссийской переписи населения 2002 г. (источник: <http://perepis2002.ru/index.html?id=17>).

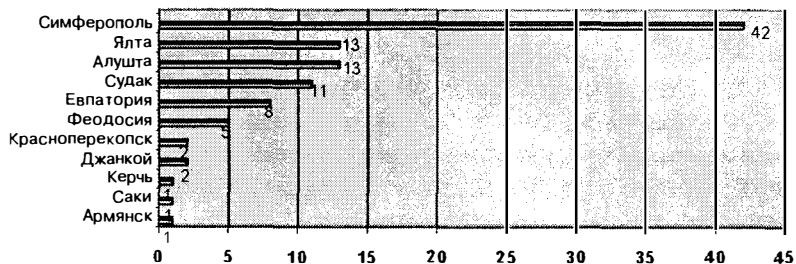


Рис. 2. Рассредоточение мусульманских общин по городам

нами города Симферополя составляют пятую часть (21%) всех мусульманских объединений полуострова. На третьем месте Джанкойский район (29 общин), следом идут Белогорский, Красногвардейский и Сакский районы, в каждом из них сконцентрировано по 25 подобных образований. На последних позициях Красноперекопский, Раздольненский и Нижнегорский районы, на территории которых действует всего по 7 общин.

Сопоставление числа общин в административных единицах АРК с численностью проживающих там крымских татар позволяет глубже взглянуть на процесс институционализации ислама, а также дать характеристику степени активности отдельных сообществ. В ряде

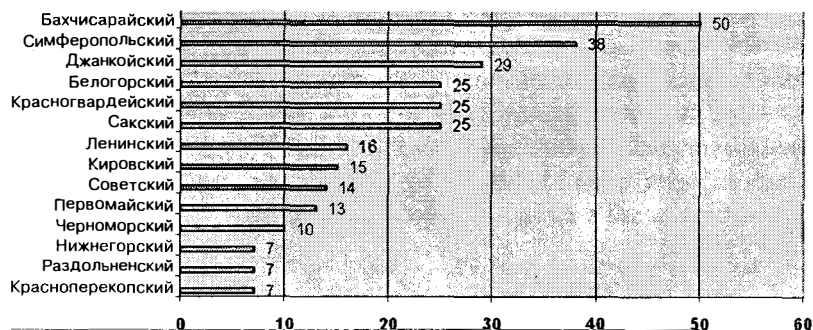


Рис. 3. Рассредоточение мусульманских общин по районам

городов и районов наблюдается корреляция между количеством крымскотатарского населения и числом зарегистрированных общин. Например, коррелируются данные в городе Симферополе, где на 10,4% крымскотатарского населения было зарегистрировано 11% всех общин АРК. Паритетное соотношение присутствует в Раздольненском, Первомайском, Советском, Ленинском, Джанкойском и Красногвардейском районах Крыма.

В то же время в некоторых административных единицах корреляция нарушена, что свидетельствует в одних случаях о значительной активности мусульман, а в других, напротив, об их пассивности. Заметной активностью отличаются мусульмане южнобережных городов Крыма – Ялты и Алушты, где число созданных общин (в процентном соотношении) существенно превышает долю числа проживающих там крымских татар. Так, в Ялте на 0,8% крымскотатарского населения приходится 3,4% общин, в Алуште на 1,3% крымских татар – 3,4% общин. Особенной активностью отличаются мусульмане Бахчисарайского района. Численность крымских татар в этом районе составляет 8,1% от их общего числа в Крыму, тогда как число зарегистрированных мусульманских объединений – 13,1%. Хотя Симферопольский район находится среди лидеров по числу действующих на его территории общин, в процентном соотношении численность крымских татар, проживающих в этом районе, существенно больше зарегистрированных там организаций мусульман. В Евпатории, Джанкое и Саках также можно отметить некоторую пассивность местных крымских татар. Аналогичная ситуация наблюдается в Кировском и Нижнегорском районах АРК.

Автономные мусульманские общины

Интересным событием в развитии ислама в Крыму является функционирование автономных мусульманских общин. Причина их появления имеет главным об-

разом идеологическую природу, обусловленную разным пониманием лидерами ДУМК и другими участниками исламского возрождения на полуострове целей и задач этого процесса. По словам председателя Республиканского комитета АРК по делам религий В. А. Малиборского, из 47 зарегистрированных к концу 2007 г. в Крыму автономных мусульманских общин примерно 10 разделяло взгляды партии “Хизб-ут-Тахрир”, еще 8 общин (все зарегистрированы в 2007 г.) в той или иной мере были ориентированы на ДУМУ. Были среди независимых общин и такие, которые он обозначил, как принадлежащие “ваххабитскому” толку¹⁰. В то же время идеологические разногласия с муфтием Крыма были не единственной причиной создания объединений, не подконтрольных этой структуре. По словам представителя Меджлиса в ДУМК Арсена Альчикова, в ходе встреч с лидерами независимых общин выяснилось, что некоторые из них, идя на этот шаг, руководствовались вполне прагматическими соображениями: кто-то преследовал цель – освобождение от армии, кто-то – льготы при налогообложении, а кто-то – лелеял надежду получить участок земли.

Анализ такого явления, как автономная мусульманская община, позволил отметить следующие особенности. Первое – это довольно позднее появление образований названного типа на конфессиональной карте Крыма. Если мусульманские общины, подчиненные ДУМК, отмечены на полуострове уже в конце 1980-х гг., то нужда в автономных образованиях возникла в самом конце 1990-х. А в первые годы нового столетия уже зафиксирован значительный рост количества этих образований. Причем 2007 г. отмечен тем, что темпы регистрации автономных общин впервые за весь период институционализации ислама в АРК ока-

10 Цит. по: Маркелов О. Мусульманская автономия // Крымское время. – 2008. – 27 марта.

зались выше, чем темпы создания общин, подчиненных муфтияту. За 2000, 2002 и 2007 годы было зарегистрировано три четверти всех действующих сегодня мусульманских автономных общин полуострова.

Второй особенностью автономных общин является их анклавный характер. Почти три четверти всех автономных организаций расположено в городе Симферополе (16 общин), Симферопольском (10 общин) и Бахчисарайском (9 общин) районах. Несмотря на наличие независимых объединений в ряде других городов и районов Крыма, в частности, Красногвардейском, Белогорском районах, а также в городах Алушта, Судак, Ялта, Евпатория и Джанкой, существенно повлиять на ситуацию в развитии ислама они способны лишь в двух административно-территориальных единицах. Это Симферопольский район, где автономные общины составляют чуть более трети (35%) от общего числа зарегистрированных там общин, и в самом Симферополе – более 60% общин. Не случайно именно в этих двух административных единицах в 2001 г. была предпринята попытка создания регионального объединения мусульманских общин “Ислям” во главе с Сервером Джеляловым, которая должна была объединить автономные организации и играть роль оппозиционного муфтияту центра¹¹.

Решение о создании параллельной структуры было принято на учредительной конференции делегатов мусульманских общин Симферополя и Симферопольского района, проходившей 27 апреля 2001 г.¹². В тот же день было подано заявление в Государственный коми-

11 В Проекте Устава Симферопольского регионального объединения мусульманских общин “Ислям” в п.1. 2. значится, что “Объединение образовано добровольно и работает автономно от Духовного управления мусульман Крыма на основе добровольности его членов, самоуправления, законности и гласности” (Архив ДУМК).

12 Протокол № 1 Учредительной конференции по созданию Управления представителей Регионального объединения мусульманских общин г. Симферополя, Симферопольского района и других административных образований (Архив ДУМК).

тет Украины по делам религий с просьбой зарегистрировать устав регионального объединения. Несмотря на то, что руководство Комитета по делам религий при Совете Министров АРК (с 2006 г. – Республиканский Комитет АРК по делам религий) поддерживало создание такого объединения, его регистрации вплоть до настоящего времени так и не произошло¹³. Одной из главных причин было активное противодействие со стороны ДУМК¹⁴. Вместе с тем отсутствие официальной регистрации у регионального объединения не помешало С. Джелялову отправлять письма в исламские страны, подписанные им в качестве муфтия Симферополя¹⁵.

Неудивительно, что появление независимых мусульманских общин, не признающих авторитета официальных крымскотатарских лидеров, было воспринято негативно в муфтияте Крыма, который использовал разные средства, пытаясь остановить нежелательную автономизацию. Эта проблема стала предметом неоднократного обсуждения между представителями ДУМК, с одной стороны, и Комитета по делам религий, с другой. Представители ДУМК утверждали, что создание автономных общин стало возможным благодаря благосклонному отношению председателя Комитета. Они настаивали на отмене произведенных ранее

13 Это следует из письма В. Малиборского на имя председателя Государственного комитета Украины по делам религий от 06.06.2001 г., в котором отмечается, что Комитет по делам религий АРК не возражает в отношении регистрации устава данного регионального объединения (Архив М. Джемилева. Раздел 17 “Религиозные вопросы”).

14 В свою очередь В. Малиборский в интервью газете “Крымское время” утверждал, что именно Меджлис и ДУМК на первых порах поддерживали инициативу создания Симферопольского регионального объединения, пока у них не возникли разногласия с его лидером (Цит. по: Маркелов О. Мусульманская автономия).

15 В нашем распоряжении копия письма в Объединенные Арабские Эмираты, подписанного региональным муфтием г. Симферополя Хаджи Сервер-эфенди Джеляловым, в котором содержится просьба о выделении материальной помощи для проведения ремонта помещения, в котором располагается Симферопольский Муфтият (Архив ДУМК).

регистраций автономных объединений и требовали от сотрудников Комитета впредь не регистрировать общины мусульман без предварительных консультаций с муфтием Крыма¹⁶. Аргументируя свою позицию, представители муфтията указывали на “фиктивность многих автономных общин, их скученность на небольшом участке и крайнюю радикальность отдельных руководителей”¹⁷. В своих обращениях крымскотатарские лидеры подчеркивали, что создание подобных организаций может в скором времени дестабилизировать ситуацию на полуострове.

Не найдя “понимания” в лице В. Малиборского, муфтий Э. Аблаев и Председатель Совета представителей крымскотатарского народа при Президенте Украины М. Джемилев направили несколько обращений в Прокуратуру Крыма, по факту которых была проведена проверка исполнения Закона Украины “О свободе совести и религиозных организациях” Комитетом по делам религий при СМ АРК. Проверка выявила ряд нарушений действующего законодательства, регулирующего межконфессиональные и государственно-религиозные отношения. В частности, при регистрации первых автономных мусульманских общин Комитет глубоко не изучал достоверность поданных на регистрацию документов, а информация о том, кто стоит за этими организациями, не проверялась. К примеру, даже несмотря на наличие письма от Красногвардейской райгосадминистрации о том, что адреса, фамилии и имена отдельных членов общины “Гафар”, подавшей

16 Письма Муфтия мусульман Крыма Хаджи Эмиралли Аблаева на имя Председателя Комитета по делам религий при СМ АРК Малиборского В. А. от 31.08.2001 г. и 21.04.2003 г. (Архив М. Джемилева. Раздел 17 “Религиозные вопросы”).

17 Письмо Муфтия мусульман Крыма Хаджи Эмиралли Аблаева на имя Председателя Комитета по делам религий при СМ АРК Малиборского В. А. от 21.04.2003 г. (Архив М. Джемилева. Раздел 17 “Религиозные вопросы”).

заявление о регистрации, не подтверждаются, Комитет 25 февраля 2002 г. зарегистрировал устав данного объединения¹⁸. Аналогичные нарушения, как утверждается в представлении прокуратуры, были допущены при регистрации практически всех автономных мусульманских общин.

Для разрешения ситуации с неподконтрольными муфтияту общинами ДУМК в 2002 – 2003 гг. инициировал проведение совместных совещаний имамов и председателей автономных организаций. Однако, как отмечал А. Альчиков, из более 30 существовавших на тот момент независимых общин на совещания удавалось собирать руководителей не более 10. В ходе таких собраний обсуждались мотивы, побудившие руководителей общин к созданию автономных от ДУМК организаций, принимались решения о внесении изменений в уставы с целью последующего вхождения их в состав муфтията. Однако к середине апреля 2003 г. такие изменения в уставах сделали только две автономные мусульманские общины. От других общин, как отмечал В. Малиборский, таких заявлений не поступало¹⁹.

Проблема функционирования автономных общин в Крыму не решена до сих пор. ДУМК препятствует созданию новых независимых объединений, используя различные средства. В частности, в трехмесячный срок, отведенный законодательством для проверки информации, полученной от общин, желающих пройти регистрацию, ДУМК инициирует параллельную с Комитетом по делам религий проверку, проводит беседы с лицами, заявленными в качестве руководителей этих

18 Представление “Об устранении выявленных нарушений Закона Украины “О свободе совести и религиозных организациях” Председателю Совета Министров АРК Горбатову В. М от 05.04.2002 г. (Архив М. Джемилева. Раздел 17 “Религиозные вопросы”).

19 Письмо Председателя Комитета по делам религий при СМ АРК В. А. Малиборского Муфтию мусульман Крыма Хаджи Эмирали Аблаеву от 22.04.03 г. (Архив Меджлиса).

организаций. При обнаружении несоответствий или же фиктивности, информация, по словам А. Альчикова, подается в Комитет, который при таких обстоятельствах уже не может ее проигнорировать. При всяком удобном случае лидеры автономных общин в свою очередь стремятся продемонстрировать независимость от ДУМК. Хорошим поводом является время мусульманских праздников Ораза-байрам и Курбан-байрам, когда лидеры подобных организаций в подконтрольных им мечетях начинают празднование в один день с Саудовской Аравией, демонстративно не принимая во внимание официальную дату (зачастую имеющую суточное расхождение), определенную муфтиятом Крыма²⁰.

Функционирование мусульманских общин

Несмотря на прошедшие годы с момента образования и наличие официальной регистрации, большинство общин еще не стали самодостаточной, саморегулирующейся ячейкой мусульманского сообщества. Хотя Устав общины предоставляет ей широкие права, в частности, право создания благотворительных учреждений (приютов, интернатов, детских домов и др.), медресе, право выпуска и распространения предметов религиозного назначения, литературы, информационных материалов²¹ – все это, по большому счету, остается на бумаге. Ряд общин полуострова существует лишь формально, деятельность других характеризует недостаточная функциональная реализованность. Последний факт продиктован отсутствием экономических ресурсов, что не позволяет общинам мусульман содержать на свои средства штат религиозных деятелей и учебные заведения, строить или ремонтировать мечети и

20 Как прошел Къурбан байрам в регионах Крыма (или последствия “мудрого” решения муфтия) // Возрождение. – 2007. – № 1. – С. 4 – 5.

21 Устав мусульманской общины... – С. 3.

медресе. Средства, которыми располагает община, как правило, формируются за счет благотворительных взносов членов общины, собираемых во время мусульманских праздников и пятничных намазов. В силу того что лишь ограниченное число крымских татар регулярно посещает мечети, финансовые средства крайне незначительны. Они в какой-то мере покрывают текущие расходы, связанные с содержанием мечети, но явно недостаточны для полноценного осуществления всех видов деятельности, заявленных в уставе общин. Это порождает экономическую зависимость руководства общин от муфтията и мусульманских спонсоров. Именно зависимость не позволяет общинам состояться в полной мере.

Будучи базовой ячейкой самоорганизации мусульман, община потенциально способна играть важную роль в консолидации и мобилизации местных *джамаатов* (сообществ) крымских татар. Поэтому на современном этапе создание “полноценных” мусульманских общин должно быть одной из приоритетных задач, стоящих перед мусульманскими лидерами в Крыму. Среди возможных путей достижения задачи видится, во-первых, упорядочение системы благотворительного сбора с мусульман (*садака*), распространяемой не только на лиц, посещающих мечети, но и на весь крымскотатарский *джамаат* в целом. Во-вторых, возможным способом обеспечения “полноценности” мусульманских общин может быть воссоздание системы вакуфов, существовавшей в Крыму до 1917 г. Вакуфы могут быть сформированы как за счет возврата, в соответствии с принятыми указами Президента Украины (см. п. 4.1.2.), бывшего культового имущества, так и создания новых за счет пожертвований крымскотатарских и зарубежных спонсоров. Доходы от вакуфного имущества могли бы существенно повысить степень самостоятельности и активности общин. Представляется,

что данные инициативы, предложенные муфтиятом Крыма, при поддержке Меджлисом крымскотатарского народа и общественными организациями и хорошей информационной кампании, в значительной мере улучшили бы ситуацию с функционированием мусульманских общин на полуострове.

4.1.2. Мечети Крыма

К моменту возвращения крымских татар в Крым не оказалось ни одной действующей мечети. За годы советской власти все они были закрыты, часть строений была разрушена, остальные переданы под клубы, магазины, детские сады. Проблема отсутствия культовых зданий стала решаться за счет постройки новых строений, возвращения и последующей реставрации старых, а также приспособлением обычных помещений под религиозные нужды мусульман. За годы исламского возрождения в АРК ситуация с мусульманскими храмами существенно улучшилась. Сегодня можно говорить о значительном успехе в этом процессе. К началу 2007 г. в АР Крым уже действовало 76 новых и 48 возвращенных мечетей, а также около 150 приспособленных под мечети помещений (*месджитов*).

Возвращенные мечети

Вопросы возврата сохранившихся в Крыму памятников крымскотатарской истории и культуры стали подниматься с самого начала возвращения крымских татар на родину. В их числе были и требования возврата зданий бывших мечетей. Инициативность крымских татар в данном вопросе опиралась на существующее в Украине законодательство. В частности, на Указ Президента Украины “Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна”, принятый в 1992 г., который обязывал Совет Министров АРК в течение 1992 – 1993 гг. осуществить передачу религи-

озным общинам в собственность или безвозмездное пользование культовые здания, используемые не по назначению²², а также на Указ Президента “Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій”, который был принят в 2002 г. В соответствии с указом, исполнительные органы власти, в том числе Совет Министров АРК, должны были принять меры по возврату религиозным организациям бывших культовых зданий и другого имущества, находящегося в коммунальной собственности и используемого не по назначению²³.

В итоге к концу 2006 г. по настоянию крымских татар в пользование мусульманских общин было передано 48 зданий бывших мечетей. Передача большей их части была осуществлена в 1996 – 1999 и 2001 – 2002 гг.²⁴. Подавляющее большинство возвращенных строений (45,8%) находится в Бахчисарайском районе. Среди них Ханская мечеть (XVI в.), расположенная на территории Ханского дворца, мечеть Тахталыджами (XVIII в.), являющаяся памятником архитектуры, и ряд других. По 6 зданий возвращено в городах Симферополь и Алушта, 4 – в Ялте. По 2 мечети – в Судаке и Евпатории. В остальных районах и городах АРК верующим возвращены по одной мечети²⁵.

Как правило, бывшие культовые здания передавались в собственность или пользование мусульманских общин АРК на основе решений Совета Министров АРК,

22 Указ Президента Украины “Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна” № 125 от 4.03.1992 г.

23 Указ Президента Украины “Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій” № 279 от 21.03.2002 г.

24 Данные ДУМК на январь 2007 г.

25 Там же.

районных и поселковых советов. Практически все они, за исключением нескольких, находились в весьма плачевном состоянии и требовали капитального ремонта²⁶. Сегодня многие из строений отреставрированы и вновь стали использоваться по своему прямому назначению. Вместе с тем бывали случаи, когда реставрационные работы проводились с допущением серьезных нарушений строительных норм и мечеть, числящаяся готовой к использованию, на практике оказывалась совсем не пригодной. К примеру, в “отреставрированной” мечети деревни Кок-Коз Бахчисарайского района вскоре после ремонта начала протекать крыша, отсырели потолки и стены²⁷. Есть примеры и того, как отреставрированные здания по непонятным причинам были закрыты для верующих и стали использоваться для других нужд. Так, одна из старейших мечетей Бахчисарая, Тахталыджами, после проведенной реставрации в начале 1990-х гг. была передана в пользование местной мусульманской общине. Однако осенью 1999 г., как утверждает оппозиционная ДУМК газета “Возрождение”, по распоряжению муфтия Крыма она была закрыта и стала использоваться для хранения гуманитарной помощи. Все попытки мусульман вновь открыть мечеть для прихожан оканчивались ничем²⁸.

Некоторые старые мечети находились в таком запущенном состоянии, что их реставрация на практике обернулась новостроем. Так обстояло дело с мечетью Кебирджами в Симферополе. Она была построена в начале XVI в. в честь хана Султана-Менгли Герая и каждые последующие сто лет подвергалась реставра-

26 До сих пор в катастрофическом состоянии находятся всемирно известные старинные мечети Крыма – Узбекджами, Бейбарсджами, Эски-Сарай джами.

27 Наша Родина – Крым, а религия – Ислам // Голос Крыма. – 2003. – 7 февраля.

28 Хамза А. Сегодняшнее состояние Бахчисарайских мечетей // Возрождение. – 2006. – № 7. – С. 2.

ции, частично меняя свой облик. К началу очередной реставрации в начале 1990-х гг. ее состояние было катастрофичным: стены отошли на 22 см, балки прогнили, строителям было опасно подниматься на крышу для снятия шифера. Комиссия по охране памятников культуры и истории настояла на закладке нового фундамента, оставив из всего здания старой мечети одну лишь стену. Возрождение Кебир-джами осуществлялось на основе сохранившихся документов с описанием всех проводимых ранее реставраций, и поэтому есть основания утверждать, что ее нынешний вид является модифицированным воспроизведением былого облика²⁹.

Процесс возврата мечетей (да и других памятников крымскотатарской культуры) проходит далеко не безболезненно и не бесконфликтно. Затрагивание интересов частных лиц, бюрократические проволочки, а иногда и просто нежелание некоторых государственных служащих заниматься данными вопросами во многом затрудняют возвращение культовых зданий. В качестве примера можно привести ситуацию в посёлке Никита, где с 2003 г. мусульманская община города Ялты несмотря на судебные проволочки, атаки ОМОНа, прямые угрозы в свой адрес пытается вернуть на основании архивных документов строение, выставленное на продажу с аукциона. В Евпатории община «Хан-Джами», также имея на руках подтверждение из архива, стремится возвратить прилегающую к мечети территорию бывшего гостиного двора с целью строительства помещения для совершения омовения, однако сталкивается с противодействием Минобороны, в чьем ведении эта территория находится. В Феодосии не решен конфликт мусульман с органами власти по поводу продажи Фондом имущества здания бывшей мечети общине Адвентистов Седьмого Дня, хотя еще до совершения сделки городские власти были изве-

²⁹ Реставрация или строительство // Авдет. – 1991. – 27 декабря.

щены, что строение является культовым объектом³⁰.

По данным ДУМК еще 37 сохранившихся культовых зданий пока еще не передано мусульманам, и, как полагают в муфтияте, их возвращение, скорее всего, будет не простым. Часть этих помещений стала частной собственностью граждан в ходе приватизации и используется под склады, различные производственные помещения, цехи, жилье. Их возвращение будет осуществляться через судебные инстанции.

Новые мечети

Начало постройки новых мечетей в Крыму было положено 26 октября 1991 г. во время церемонии торжественного заложения камня в основание здания Кебир-джами в Симферополе председателем Меджлиса крымскотатарского народа Мустафой Джемилевым и представителями Турции. Последующие несколько лет ушли на разработку проектов и поиск средств. К 1995 г. было завершено строительство первых строений³¹.

К началу 2007 г. новые мечети были построены практически во всех городах и районах АР Крым кроме Красноперекопска и Красноперекопского района, городов Ялта и Алушта. Численное распределение этих зданий по административным единицам АРК неодинаково (рис. 4). Почти пятая часть из них (19,7%) построена в Симферопольском районе, который выступает в данном процессе несомненным лидером. Далее следуют город Симферополь и Красногвардейский район, в каждом из которых находится по 8 новых строений. В Бахчисарайском, Кировском и Белогорском районах было построено по 6 культовых зданий. Замыкают спи-

³⁰ Погрешности небезгрешных (интервью И. Абдуллаева) // Голос Крыма. – 2006. – 13 января.

³¹ Противоречивые данные о дате постройки мечетей, а также отсутствие документации о вводе большинства из них в эксплуатацию, к сожалению, не дают возможности проследить динамику их постройки по годам.



Рис. 4. Распределение новых мечетей по административным единицам

сок 6 городов и 4 района АРК, в каждом из которых находится всего по 1 новой мечети³².

Соотношение числа крымских татар и действующих мечетей (новых и отреставрированных) в городах и районах АР Крым позволяет судить о том, насколько хорошо проблема оснащённости культовыми зданиями решена в различных административных единицах. В некоторых из них существует пропорциональное (в процентном соотношении) распределение крымскотатарского населения и числа мечетей. Например, в Симферополе, Саках, Армянске можно говорить о неплохой корреляции, при которой число строений пример-

32 Данные о распределении мечетей составлены на основе информации, полученной в ДУМК, в общественной организации "Аль-раид", а также из других источников.

но равно или даже немного превышает число крымских татар. Та же ситуация наблюдается в Симферопольском, Кировской, Красногвардейском и Черноморском районах АРК.

В других городах и районах Крыма корреляция нарушена в сторону нехватки мечетей или же их избытка с точки зрения пропорциональности распределения. Бросающимся в глаза примером диспропорции со знаком "плюс" является Бахчисарайский район, на территории которого расположено почти в три раза больше мечетей по сравнению с числом проживающих там крымских татар. Подавляющее большинство зданий этого района – это возвращенные мечети. Белогорский, Джанкойский, Ленинский, Первомайский и другие районы являются примерами диспропорции со знаком "минус", так как число культовых помещений в них значительно меньше числа крымских татар.

Помимо мечетей во многих городах и районах АРК действуют приспособленные под нужды мусульман помещения. Различные пустующие здания клубов, магазинов, детсадов во многих хозяйствах Крыма после официального обращения крымскотатарских лидеров были переданы мусульманским общинам. Однако отсутствие их комплексного учета как религиозными, так и государственными структурами Крыма затрудняет более детальный анализ оснащённости общин мечетями.

Спонсоры новых мечетей Крыма

Тяжелое экономическое положение, в котором оказались крымские татары по возвращении на родину (необходимость обустройства на новом месте, последствия экономического кризиса после развала СССР), обусловили тот факт, что большинство мечетей в современном Крыму было построено благодаря зарубежной спонсорской помощи. Из 76 зданий самими крымскими татарами построено 11 (почти 15% от общего

числа). В то время как новые строения стали появляться с середины 1990-х гг., мечети, построенные представителями крымскотатарского народа, появились позже, примерно с 2000 г. Таким образом была восстановлена традиция постройки мечетей самим народом, об отсутствии которой поспешили заявить некоторые наблюдатели³³.

Спонсоры новых мечетей Крыма представлены различными государственными и частными организациями Турции, арабских стран, Запада и Украины (рис. 5).

Итак, подавляющее большинство мечетей в АРК – 45 (59,2%) построено мусульманскими организациями и частными лицами арабских стран. Религиозными и светскими организациями Турции сооружено 16 строений (21% от общего числа). Представителями

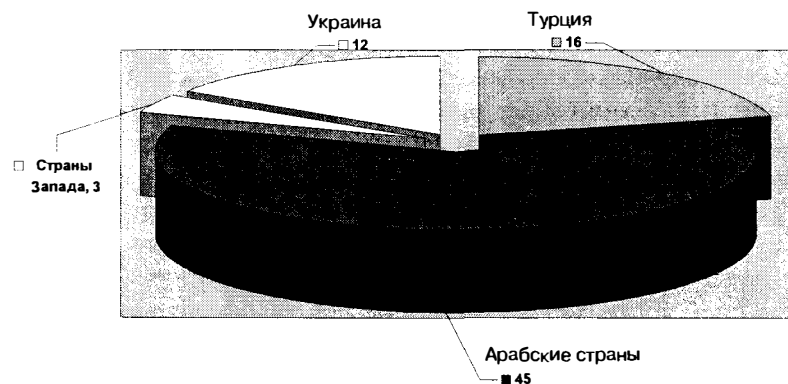


Рис. 5. Спонсоры новых мечетей

³³ Вместе с тем необходимо отметить, что практика постройки мечетей на собственные средства не так широко распространена в Крыму, как в некоторых других мусульманских регионах постсоветского пространства (например, Дагестане и Чечне). Одной из причин представляется сравнительно невысокий уровень религиозности большинства крымских татар (см. п. 4.1.5.).

крымскотатарской диаспоры, проживающими в западных странах возведено 3 здания. Например, мечеть в селе Тепловка Симферопольского района построена на средства крымского татарина, проживающего в ФРГ, а в посёлке Веселое и селе Морское в Судаке – крымскотатарскими спонсорами из США. Мусульманами Украины построено 12 мечетей. Среди украинских спонсоров находятся крымские татары, а также Духовный центр мусульман Украины (ДЦМУ), построивший в АРК 1 мечеть (село Медведово, Черноморский район).

Основные спонсоры новых мечетей АРК – арабские и турецкие, построившие вместе 80% всех зданий, пришли на полуостров друг за другом. Первоначально строительные инициативы осуществлялись турецкой стороной, и строения, возведенные к середине – второй половине 1990-х гг., были результатом усилий турецких единоверцев. Арабская спонсорская помощь пришла в АР Крым позже, во второй половине 1990-х гг. Первые мечети, сооруженные арабами, стали использоваться с конца 1990-х и в 2000-х гг. К настоящему времени инициатива постройки мусульманских храмов в Крыму находится преимущественно в руках арабских спонсоров.

Анализ внутренней структуры зарубежного спонсорства позволяет выявить основных участников, задействованных в постройке мечетей. Со стороны Турции сооружением культовых зданий в АРК занимались три организации – Диянет (Управление по религиозным делам Турции), частный фонд “Азиз Махмуд Хюдаи” и турецкая газета “Заман”. Половина всех строений, которые возведены турецкими спонсорами (всего 8), – заслуга Диянета – государственной структуры Турции. Она имеет в Крыму своего представителя (его резиденция находится в Симферополе, в мечети Сеит-Сеттар). Он координирует работу над проектами религиозной помощи крымским татарам, в том числе и по строи-

тельству мусульманских храмов на полуострове. Под его руководством сооружены мечети в Симферополе и Евпатории, а также в Симферопольском, Бахчисарайском, Белогорском и Кировском районах.

Частный религиозный фонд Турции “Азиз Махмуд Хюдаи” возвел в Крыму 7 мечетей. Из них 3 – в Красногвардейском районе, остальные – в Бахчисарайском, Джанкойском, Первомайском и городе Керчь. При поддержке турецкой газеты “Заман” воздвигнута Кебирджами – центральная мечеть Симферополя³⁴.

Структура арабского спонсорства более разнообразна. В сооружении мусульманских храмов были задействованы такие страны, как Саудовская Аравия, Объединенные Арабские Эмираты, Кувейт и Катар (рис. 6). Необходимо отметить, что инициативы исходили, как правило, не от правительственных организаций этих государств, а от международных исламских организаций, расположенных на их территории, а также частных лиц.

Итак, мы видим, что 1 мечеть построена Катарской благотворительной организацией, 5 зданий – частными лицами Объединенных Арабских Эмиратов, еще 13

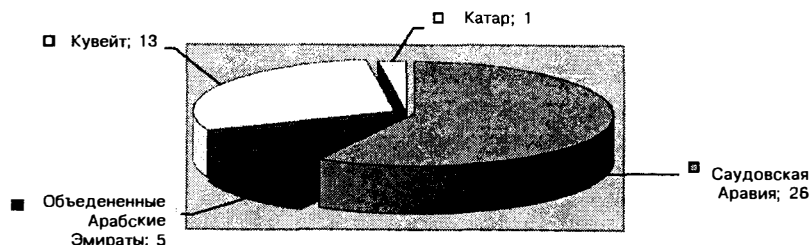


Рис. 6. Арабские спонсоры новых мечетей

³⁴ Всевышний с вами // Авдет. – 1991. – 1 ноября. Остальную часть средств для постройки мечети, согласно данным ДУМК, предоставил Республиканский Комитет по делам национальностей.

строений – двумя кувейтскими структурами – “Всемирное милосердие” и “Дом Закят”. Необходимо отметить, что катарская и кувейтские организации не напрямую занимались возведением мусульманских храмов в АРК. Их помощь осуществлялась через посредничество украинской общественной организации “Арраид” (с 2007 г. – “Альраид”), которая и координировала процесс привлечения средств и постройки мечетей. Через “Альраид” действовали и некоторые саудовские организации и граждане.

Лидирующую роль в строительстве мечетей в АР Крым играет Саудовская Аравия. На ее долю приходится 57,7% сооружений, возведенных арабскими спонсорами, и 34,2% всех новых зданий АРК. Спонсоры, задействованные со стороны Саудовской Аравии, представлены фондом “Зам-Зам”, Международной корпорацией развития, фондом “Саар-Фаундейшн”, Всемирной ассамблеей исламской молодежи и частными лицами.

Фондом “Зам-Зам”, осуществлявшем свою деятельность в АРК в середине 1990-х гг., сооружено 3 мечети, Международной Корпорацией Развития – 4, фондом “Саар-Фаундейшн” – 2. Всемирная Ассамблея исламской молодежи возвела в АР Крым 12 зданий. Еще 5 храмов построено частными лицами, проживающими в Саудовской Аравии.

Спонсорская помощь Всемирной Ассамблеи исламской молодежи осуществлялась через организацию “Альраид”. Частные лица Саудовской Аравии спонсировали постройку мечетей через посредничество “Альраида” и других украинских благотворительных фондов – “Бирлик” и “Крым-2000”.

Итак, можно говорить о значительных успехах в процессе обеспечения мечетями крымских мусульман и о весомой роли зарубежного спонсорства. За последние полтора десятка лет внешний вид населенных пунктов и дорожных трасс полуострова существенно преобра-

зился. Здания, купола и минареты новых и отреставрированных мечетей гармонично вписались в крымский пейзаж, став привычными для местных жителей. Привычным стал и голос муэдзина, призывающий на пятикратную молитву.

Существуют разные точки зрения на вопрос о необходимом Крыму количестве мечетей. Ряд мусульманских деятелей обращает внимание на то, что во времена Крымского ханства и Таврической губернии в Крыму действовало более полутора тысяч мечетей, а значит, нынешнюю ситуацию с общим количеством всех мечетей с учетом приспособленных зданий (около трех сот) успешной назвать сложно³⁵. Этот подход, опирающийся на исторические факты, нуждается в определенной корректировке, основанной на учете реальной потребности крымских мусульман в культовых сооружениях. По наблюдениям исследователей, имеющиеся мечети в Крыму используются не в полной мере, и, как показывает практика, богослужения проводятся, за исключением периодов исламских праздников, в полупустых помещениях. Многие здания в обычные дни вообще закрыты и функционируют только по пятницам. Даже в центральной мечети Крыма Кебир-джами в обычные дни совершить намаз приходят всего примерно 15–20 человек.

Если исходить из принципа, что каждая мусульманская община должна иметь в своем распоряжении мечеть или приспособленное под нее помещение для исполнения всех предписанных исламом ритуалов, нужно признать, что степень оснащенности культовыми зданиями явно недостаточна. Как свидетельствует статистика, не все общины в Крыму располагают мечетя-

³⁵ См., например, интервью муфтия Эмиралы Аблаева газете «Авдет», в котором глава ДУМК заявляет о необходимости постройки в Крыму 1500 мечетей, причем, без всякого на то разрешения властей (Хаджи Эмиралы-эфенди: «Все религии в Крыму должны быть равны» // Авдет. – 2000. – 18 июля).

ми. При наличии на полуострове 380 мусульманских общин мечетей приходится значительно меньше – всего около 280. Таким образом, на сегодняшний день Крыму необходимо как минимум еще 100 мусульманских храмов.

4.1.3. Исламское образование в Крыму

Одной из серьезных проблем исламского возрождения в современном Крыму стала острая нехватка квалифицированных имамов, которые умели бы читать Коран, цитировать хадисы, ориентировать мусульман, согласуя свои советы с исламскими первоисточниками. В начале 1990-х гг. функции имамов мусульманских общин взяли на себя представители старшего поколения крымских татар. В подавляющем большинстве они не имели специального духовного образования, и их представления об исламе ограничивались тем, что они узнали от своих родителей и родственников. По этой причине они были вынуждены уступить место молодым и энергичным имамам, получившим исламское образование.

Обучались они прежде всего за рубежом – в университетах мусульманских стран. С начала 1990-х гг. крымские татары начали выезжать для учебы в Турцию, Египет, Саудовскую Аравию, Ливан и другие государства исламского мира. Больше всего крымских татар обучалось на теологических факультетах турецких университетов. По данным заместителя муфтия Крыма Айдера Исмаилова, из приблизительно 50 человек, выехавших на учебу в Турцию, вернулись 20, а в религиозной сфере (на различных должностях в муфтияте, учителями в медресе и имамами) работают 10³⁶. Часть молодых людей так и не окончили теологичес-

³⁶ Данные заместителя муфтия Крыма А. Исмаилова на 11.08.2009.

кие факультеты и избрали другие специальности. Часть тех, кто завершил теологическое образование, устроилась на работу в самой Турции или, вернувшись домой, занимается деятельностью, не имеющей отношения к обозначенной в их дипломах специальности.

Те, кто учился в исламских университетах арабских стран, как правило, попадали туда, используя свои личные контакты, на основании частной договоренности с принимающей стороной, к чему руководство Духовного управления мусульман Крыма никакого отношения не имело. Сведениями об их численности мы не располагаем, как и не представляется возможным проследить их судьбу на родине. К тому же существуют опасения в отношении того, что молодые люди, обучаясь в арабских университетах, могли попасть под влияние различных “радикальных” течений, что препятствует их привлечению Духовным управлением к деятельности, связанной с исламским возрождением в Крыму.

В целом внешний канал получения исламского образования крымскими татарами был признан руководством ДУМК неэффективным. Альтернативой ему стала идея создания на территории самого Крыма мусульманских учебных заведений, которые бы готовили кадры в соответствии с национальными традициями и с учетом региональной исламской специфики.

В настоящее время в Крыму наблюдаются определенные успехи в становлении системы начального и среднего исламского образования. При ряде крымских мечетей действуют начальные – воскресные и коранические – школы, в которых люди из разных возрастных групп получают базовые знания об исламе и арабском языке. В них они осваивают навыки чтения Корана и основы культурно-обрядовой практики. Часть воскресных школ создана при поддержке ассоциации “Альраид”. Всего в 2009 г. на территории Крыма действует 23 воскресные школы, которыми руководят имамы из местных мусульманских

общин. При ряде мечетей работают коранические школы, деятельность которых координируется религиозными организациями Турции. Объем знаний, получаемый в воскресных и коранических школах, идентичен. Разница состоит лишь в том, что в коранических школах работают турецкие учителя. В основном это представители Управления по религиозным делам Турции (Диянет). В ряде населенных пунктов они выполняют обязанности имама наряду с местными имамами. Помимо Диянета часть коранических школ организована и субсидируется турецкой общиной “Сулеймание”.

К числу мусульманских учебных заведений среднего звена относятся медресе и школы хафизов.

Медресе Крыма

Оценки числа действующих на полуострове медресе существенно разнятся. Так, в выступлении муфтия Эмир-Аблаева на IV Курултае мусульман Крыма прозвучала цифра – 6 медресе³⁷. В то же время представитель крымскотатарского Меджлиса в муфтияте А. Альчиков считает, что эта цифра явно завышена. По его утверждению, не все учебные заведения, отнесенные к категории медресе, в действительности таковыми являются, будучи скорее кораническими школами, нежели религиозными учебными заведениями более высокого статуса.

Деятельность крымских медресе официально находится под контролем ДУМК. Ответственным по вопросам духовного образования в настоящее время является заместитель муфтия А. Исмаилов, однако реально процессом обучения в медресе руководят представители турецких религиозных организаций.

Учебное заведение, которое без колебаний может быть отнесено к категории медресе, носит название “Къалай”.

37 Доклад муфтия мусульман Крыма на IV Курултае мусульман Крыма 26 июля 2008 г. // http://www.crimean.org/crimea/crim_news.asp?NewsID.

Оно расположено в посёлке Азовское Джанкойского района, поэтому более известно как Азовское медресе. Оно функционирует с 1998 г. и располагает обширным учебным и рекреационным комплексом, состоящим из просторных классов, конференц-зала, столовой, общежития на 100 человек, спортивного зала и футбольного поля³⁸. Программа обучения в Азовском медресе рассчитана на 3 года. На первом году обучения изучаются Коран, основы поклонения, вероучение, исламская нравственность, жизнеописание Пророка Мухаммеда, турецкий и арабский языки. Программа второго года обучения также включает в себя исламское право, хадисы, толкование Корана, историю пророков. На третьем году, помимо вышеперечисленных предметов, изучаются история мазхабов, суфизм, история ислама, основы обучения религии. Преподавание ведется на турецком и крымскотатарском языке, при явном преобладании первого.

Учебная литература, используемая в медресе, представлена книгами турецких авторов³⁹, в том числе Османа Топбаша, который является главой частного религиозного фонда “Азиз Махмуд Хюдайи”⁴⁰, координирующего работу этого учебного заведения. Преподавательский состав медресе делится на две час-

³⁸ Курштутов Т. Школа будущих имамов // Авдет. – 2004. – 5 июля.

³⁹ К числу осваиваемых слушателями медресе книг относятся следующие: *Hamdi Döndüren. Delilleriyle Ыslam Ыlmihali; Hayreddin Karaman. Islamda Helal ve Haramlar; Seyfeddin Yazıcı. Temel Dini Bilgiler.*

⁴⁰ Осман Топбаш возглавляет одну из суфийских групп тариката накшбандийа в Турции, которая известна своей активной издательской деятельностью. Помимо публикации религиозной литературы она издает журнал *Altinoluk Monthly Islamic Journal*. Сам Осман Топбаш является автором более десятка книг, многие из которых переведены на русский язык. Приведем названия некоторых из них – “Ислам, вера, поклонение”, “История пророков”, “Вақф. Благотворительность. Служение”, “Несравненная личность – образец для подражания. Пророк Мухаммад”, “Хадж и умра”, “Беседы с духовным наставником”. Подробнее см.: http://www.imandanihsanatasavvuf.com/art_isit_possible1.php.

ти: примерно половина из них – крымские татары, получившие теологическое образование в Турции, другая часть – турецкие преподаватели. До 2007 г. эта образовательная структура предлагала светскую и религиозную программу обучения и функционировала одновременно как медресе и как общеобразовательная школа. По завершении обучения ученики получали сертификаты об окончании медресе и аттестат о среднем образовании. Однако после того, как у медресе возникли разногласия с Министерством образования Крыма, общеобразовательные дисциплины в нем стали преподаваться экстерном.

Медресе предоставляет учащимся бесплатное проживание и питание. В него принимают тех, кто окончил 8, 9 или 11 классы общеобразовательной школы и чей возраст не превышает 20 лет. В медресе имеются юношеское и девичье отделения. По окончании этого учебного заведения выпускники получают сертификаты, в соответствии с которыми им присваивается квалификация имама или имам-хатиба. Эти сертификаты признаются только структурами ДУМК и не дают права поступления в высшие учебные заведения. Выпускникам медресе по желанию предлагаются семестровые курсы подготовки для поступления в университеты Крыма и Турции. За весь период действия медресе в него было зачислено 250 человек, из которых успешно завершили обучение 140 человек. Из числа выпускников 25 человек работают по специальности – имамами при крымских мечетях⁴¹.

Остальные учебные заведения, первоначально функционировавшие как медресе, со временем меняли свой статус. Так, медресе “Къурман”, расположенное в Красногвардейском районе, с 2007 г. было преобразовано в школу хафизов. На начальном этапе преподавание в этом медресе было построено на тех же принципах, что и в

⁴¹ Данные заместителя муфтия Крыма А. Исмаилова на 11.08.2009.

Азовском медресе, и оно также функционировало под патронажем религиозного фонда “Азиз Махмуд Хюдайи”. Однако из-за недостаточного числа студентов деятельность медресе была приостановлена, а затем оно было перепрофилировано на подготовку хафизов. Программа обучения в школе рассчитана на 3 года. Первый набор (в 2008 г.) составил 14 человек, второй набор 2009 г. – 21 человек. Школа функционирует всего 2 года, и первый выпуск студентов состоится в будущем году.

Другое медресе “Сеит-Сеттар”, начавшее работу в 1993 г. в Симферополе, со временем перестало функционировать как медресе и было трансформировано в обычную кораническую школу. Поначалу процесс обучения в нем занимал 2 года, затем был сокращен до года, а на сегодняшний день это 3–4 месячные курсы с набором в 10–15 человек. Учебный процесс в нем координируется Диянетом, а преподавание ведется гражданами Турции.

Еще одно учебное заведение, действующее в Симферополе с 2003 г., несмотря на свое название – Высшее исламское медресе, в реальности является коранической школой. Ее слушатели изучают религиозные дисциплины и одновременно учатся в светских учебных заведениях. Школа функционирует при поддержке турецкой религиозной общины “Сулеймание”⁴².

42 “Сулеймание” представляет собой исламскую общину, корни которой тянутся к накшбандийскому суфийскому тарикату. Основателем общины был Сулейман Хильми Тунахан (1888 – 1959) – сын суфийского шейха тариката Накшбандийя родом из Румынии. Вместе с тем община не позиционирует себя в качестве суфийской и шейха, который бы руководил ею в настоящий момент, не существует. Руководит общиной турок Кемаль Касар. Деятельность “Сулеймание” сфокусирована на сохранении старой системы медресе. Община характеризуется консерватизмом, имеет большое число приверженцев среди турецких иммигрантов в Германии. Основной целью деятельности является открытие коранических школ везде, где представляется возможным: <http://www.haqq.com.au/~salam/cosan/naqshis.html>.

Школа Хафизов

Школа Хафизов была открыта в декабре 2002 г. в Симферополе при поддержке и содействии Всемирной организации по обучению Корану и Всеукраинской ассоциации общественных организаций “Альраид”⁴³. Официальным учредителем школы стало Духовное управление мусульман Крыма.

Школа представляет собой учебное заведение-интернат, в котором обучаются юноши в возрасте 13–18 лет. Обучение в ней возможно при условии обязательного посещения общеобразовательной школы, предоставлении заявления от родителей и ходатайства о зачислении в школу от муфтията или имама местной мусульманской общины, а также при наличии украинского гражданства. Желательно, чтобы ребенок умел читать по-арабски, однако большинство поступивших, по словам директора школы Сейрана Арифова, начинают изучение арабского языка с нуля⁴⁴. При отборе абитуриентов особое внимание обращают на их успеваемость в общеобразовательной школе, а также выясняют, есть ли среди его ближайших родственников сторонники радикальных течений. Национальность юношей в расчет не принимается. Хотя большинство учащихся школы являются крымскими татарами, в ней также обучаются казанские татары, арабы, узбеки и славяне.

Программа обучения в школе рассчитана на 3 года. В процессе обучения текст Корана заучивается наизусть и осваиваются основы мусульманского права. В част-

43 Финансирование школы на 70% осуществляется Всемирной организацией по обучению Корану и на 30% Всеукраинской ассоциацией общественных организаций “Альраид”, которые оплачивают работу преподавателей, коммунальные расходы, питание учеников и т. д. // Интервью с директором школы хафизов Сейраном Арифовым, Симферополь, 07.08.2009.

44 Интервью с директором школы хафизов С. Арифовым, Симферополь, 07.08.2009.

ности, на первом году обучения изучаются такие предметы, как основоположения веры (*иман*), правила культа и исполнения религиозных обязанностей (*ибадат*), жизнеописание Пророка Мухаммеда, история ислама в Крыму, тафсир, фикх (по разделу “обряды поклонения”); на втором году – сунна, фикх (по разделу “хадж и торговые отношения”) и на третьем – основы вероисповедной доктрины, введение в шариат, *усул ал-фикх*, а также специфика исламского вероучения. Общее количество учебных часов в год – 68, в сумме за весь период обучения – 204⁴⁵. Помимо шариатских наук в школе преподаются арабский язык, крымскотатарский язык и литература.

По словам директора школы С. Арифова, в преподавании используются эффективные методики заучивания Корана, которые позволяют детям за день выучить 1–2 страницы, а наиболее способным – до 5 страниц коранического текста⁴⁶. Занятия проходят следующим образом: все учащиеся разделены на небольшие группы, в которых учитель вслух читает Коран, а ученики за ним повторяют прочитанное. Так продолжается до тех пор, пока ученики не начнут воспроизводить текст без ошибок. Кроме того, к каждому ученику применяется индивидуальный подход.

В зависимости от того, какой вид памяти – слуховой или механико-визуальный – лучше развит у ребенка, он закрепляет в памяти коранический текст либо посредством дополнительного прослушивания специальных аудио-программ, либо путем многократного переписывания соответствующих отрывков. Заучив определенный пассаж из Корана, ученики должны продекламировать его учителю, и только после успешной сдачи

45 Программа шариатских наук школы хафизов (архив автора).

46 Гузик О. Надежда исламского возрождения в Украине // Аррайд. – 2009. – № 5. http://gazeta.arryaid.org/35/rus/newspaper_full/988/visibletype/1/index.html.

переходят к заучиванию следующего отрывка⁴⁷. Благодаря такой методике ученик школы Сулейман Велиев заучил Коран всего лишь за полтора года, при этом закончив общеобразовательную школу с золотой медалью, и представил Украину на Международном конкурсе чтецов Корана в Дубаи⁴⁸.

Поскольку среди преподавателей школы представители разных национальностей (крымские и казанские татары, арабы) преподавание в ней, в отличие от других исламских учебных заведений Крыма, ведется на русском языке. В то же время в школе преподают учителя, окончившие Исламский университет в Саудовской Аравии, шариатский факультет университета Джинан в Ливане, факультет арабского языка и литературы университета Заркъя в Иордании, школу хафизов в Иордании, а также выпускники самой школы.

По окончании школы выпускники получают дипломы, аналогичные тем, которые выдаются крымскими медресе. Во всех дипломах в качестве специальности стоит “имам-хатиб, преподаватель исламских предметов”, а в дипломах тех, кто выучил наизусть весь коранический текст, добавляется “хафиз”. Несмотря на наличие лицензии, эти дипломы признаются, как правило, только мусульманскими структурами Крыма, например, муфтиятом или другими исламскими учебными заведениями.

За пределами Украины дипломы школы признаются ее спонсором – Всемирной организацией по обучению Корану – и теми университетами, с которыми “Альрайд” напрямую заключает договор о продолжении обучения выпускников этой школы. Такие договоры были заключены с некоторыми университетами Иордании и Йемена.

47 Интервью с директором школы хафизов С. Арифовым, Симферополь, 07.08.2009.

48 В Симферополе прошел торжественный вечер в честь второго выпуска школы хафизов // http://www.arryaid.org/6/rus/full_news/7379/visibletype/1/index.html.

Сейчас в них учатся 8 выпускников школы. Их обучение финансируется либо принимающим университетом, либо частным спонсором, который берет на себя расходы по ходатайству ассоциации “Альраид”. Трое выпускников школы хафизов продолжили в ней работать, остальные по специальности не работают, хотя некоторые из них неофициально преподают в мечетях Крыма, получая при этом определенную материальную компенсацию от “Альраида”⁴⁹.

Из-за проблем финансового характера в школе работает только отделение для мальчиков, хотя в перспективе планируется открытие отделения для девочек. Кроме того, по той же причине в этом учебном заведении одновременно могут обучаться не более 25 детей. Число выпускников школы пока невелико: в рамках первого выпуска в 2006 г. дипломы получили 8 человек, в рамках второго в 2008 г. – 9 человек.

Директора школы С. Арифова заботят как финансовые трудности, так и те сложности, которые возникают у учеников в связи с тяжелой учебной нагрузкой, поскольку им приходится совмещать учебу в школе хафизов с учебой в общеобразовательной школе. Такую нагрузку выдерживают далеко не все поступившие: некоторые сами оставляют школу, других отчисляют за неуспеваемость. Также учеников могут исключить за “недостойное” поведение, например, за курение или разглядывание “непристойных” журналов.

Еще одна проблема, с которой сталкиваются ученики, связана с тем, что, несмотря на уроки арабского языка, полученных на них знаний явно недостаточно для понимания смысла заучиваемых наизусть коранических аятов и сур. Даже наиболее одаренные выпускники, блестяще декламируя Коран, едва ли способны разъяснить суть декламируемого текста.

49 Интервью с директором школы хафизов С. Арифовым, Симферополь, 07.08.2009.

Не менее болезненной проблемой С. Арифов считает довольно низкий уровень религиозности крымских татар, в результате чего родители не спешат отдавать своих детей в руководимую им школу. На призывы изучать исламское священное писание и распространять слово Божье они нередко реагируют крайне прагматично, заявляя, что по окончании школы их чада вряд ли могут рассчитывать на престижную работу и достойный заработок. В итоге желающих обучаться в школе не так много, как хотелось бы, конкурс среди поступающих небольшой, да и уровень знаний абитуриентов не высок⁵⁰.

Высшего исламского учебного заведения в Крыму пока нет, хотя идея его создания периодически обсуждается. Так, в ходе Всемирного Конгресса крымских татар, проходившего в мае 2009 г., заместителем председателя Меджлиса Рефатом Чубаровым была озвучена идея создания исламского университета на базе Зинджирли медресе в Бахчисарае. Эта инициатива находит поддержку и среди руководства муфтията Крыма.

В настоящее время в Украине работает единственный исламский вуз – *Исламский университет* Духовного управления мусульман Украины (ДУМУ). Он был создан в Киеве в 1993 г. и состоит из двух подразделений различного статуса – “полноценного” факультета шариата и основ религии, и “частично действующего” факультета педагогики и восточной лингвистики. Преподавание исламских предметов основывается в нем на материалах, предоставляемых Ассоциацией исламских благотворительных проектов. Список рекомендованной студентам литературы содержит пространный перечень трудов, приписываемых ливанскому шейху Абуаллаху ал-Харари ал-Хабаша (1910 – 2008). Подспорьем в учебном процессе служат материалы, пуб-

50 Интервью с директором школы хафизов С. Арифовым, Симферополь, 07.08.2009.

ликуемые газетой ДУМУ “Минарет”⁵¹. По причине существующих разногласий между ДУМК и ДУМУ обучение крымских татар в этом учебном заведении не приветствуется.

В 1999 г. в Донецке при содействии ассоциации “Альраид” был открыт *Украинский Исламский университет*, который впоследствии из-за отсутствия должного финансирования прекратил свое существование. Из 18 первых студентов этого вуза 15 были выходцами из Крыма. Согласно его учебной программе, основной упор делался на изучении арабского языка, Корана, жизнеописания Пророка Мухаммеда, норм поведения мусульманина и истории ислама. Кроме того, в этом вузе изучались татарский язык, а также украинский с упором на язык делопроизводства, религиоведение, основы права и конституции Украины, социология, менеджмент, информатика, всемирная история и психология. Предполагалось, что основной сферой приложения знаний его выпускников станет работа в мечетях, медресе, религиозных общинах, исламских центрах и фондах в качестве имамов, хатибов, преподавателей, переводчиков, функционеров и т. п. В результате разногласий, возникших между учредителями университета – Духовным центром мусульман Украины и ассоциацией “Альраид”, последняя финансовую поддержку университету прекратила, что и послужило главной причиной его закрытия.

Подытоживая обзор современного состояния исламского образования в Крыму, сделаем ряд выводов и обобщений. Прежде всего, следует отметить то, что деятельность исламских учебных заведений носит обособленный нескоординированный характер и не регулируется единым стандартом. Отсутствие связей меж-

51 Исламская идентичность в Украине / А. В. Богомолов, С. И. Данилов, И. Н. Семиволос, Г. М. Яворская / Пер. с укр. – Изд. 2-е, доп. – К.: “Стилос”, 2006. – С. 79 – 81.

ду различными звеньями мусульманского образования и несогласованность их действий самым негативным образом сказывается на попытках структурирования иерархии исламских учебных заведений. Осознавая сложность ситуации, Духовное управление мусульман Крыма выступило с инициативой упорядочения исламского образования на полуострове и разработало “Проект планомерного развития и стандартизации духовного учебно-воспитательного процесса”. Проект предусматривает выстраивание трехуровневой образовательной системы, основными ступенями которой становятся начальное, среднее и среднее специальное образование⁵². Стандартизация мусульманской образовательной системы Крыма, по мысли составителей проекта, должна способствовать росту ее эффективности.

Отличительной особенностью мусульманских учебных заведений Крыма является доминирование в них турецких религиозных организаций. Крымскотатарские лидеры отдают явное предпочтение “турецкой” образовательной модели, по их убеждению, наиболее действенной и способствующей возрождению “традиционного для Крыма ислама”⁵³. Здесь следует подчеркнуть, что пока мы не можем сказать, насколько внедряемая

52 Основные параметры начального исламского образования – годичное обучение (20 академических часов в неделю) в школе при мечети или на вечерних курсах. Выпускники становятся муэдзинами или помощниками имама. Среднее исламское образование предусматривает двухлетнее обучение в медресе с последующей работой выпускников в качестве имамов, преподавателей основ ислама и рецитации Корана. Среднее специальное образование – трехлетнее обучение в медресе с последующим вручением диплома с квалификацией “имам-хатиб”. Проектом также планируется создание афизльков – специальных коранических школ с трехлетним циклом обучения (Проект планомерного развития и стандартизации духовного учебно-воспитательного процесса // Архив автора).

53 Выражение “традиционный для Крыма ислам”, несмотря на свой ненаучный характер, прочно вошло в пропагандистский вокабуляр крымскотатарских лидеров, имеющих весьма смутное представление о специфике исламского религиозного комплекса.

сегодня в Крыму частными турецкими фондами система образования с сильным суфийским компонентом соответствует образовательным традициям крымских татар. Эта тема требует отдельного углубленного анализа. Тем не менее, нельзя отрицать того факта, что экономическая зависимость ДУМК от зарубежных религиозных организаций ограничивает его возможность контролировать деятельность учебных заведений, самостоятельно приглашать преподавателей и определять набор дисциплин. Ситуация такова, что в настоящее время ни одно из действующих в Крыму исламских учебных заведений не спонсируется муфтиятом.

Наконец, среди трудностей, которые испытывают исламские центры образования в учебном процессе, следует отметить отсутствие учебных пособий нового поколения, написанных с учетом традиции крымских татар и особенностей их менталитета.

4.1.4. Хадж (паломничество)

После возвращения на родину крымские татары получили возможность беспрепятственно осуществлять хадж – паломничество к святым для мусульман местам Мекки и Медины. За последние два десятка лет этой возможностью воспользовались более 400 человек⁵⁴.

Начало отправки организованных групп паломников было положено на государственном уровне. С 22 по 30 декабря 1996 г. украинская делегация во главе с заместителем председателя Государственного комитета Украины по делам национальностей и миграции Ю. Белухой находилась с официальным визитом в Саудовской Аравии. В составе делегации были председатель Меджлиса М. Джемилев, вице-премьер правительства АРК И. Умеров и муфтий мусульман Крыма Н. Мустафаев. В министерстве по делам хаджа коро-

⁵⁴ Иванов Л. Крымские мусульмане перессорились и не поехали в хадж // Полуостров. – 2005. – 21–27 января.

левства состоялись обстоятельные переговоры об условиях и ежегодных квотах для мусульман Украины и проблемах финансирования⁵⁵. В результате было подписано соглашение, по которому в 1997 г. из Украины отправлялась группа в 100 человек, были определены обязательства сторон. Согласно договоренности для Крыма было выделено 50 мест, остальные 50 – для мусульман из других областей Украины. Все расходы паломников на территории королевства взял на себя принц Фейсал бин Сауд⁵⁶.

В результате в апреле 1997 г. впервые украинская делегация в составе 90 человек поехала на хадж. Из Крыма удалось отправить только 19 человек, из других областей Украины – 71. Расходы на проезд до Джидды и обратно, возлагаемые на самих паломников, отсутствие гражданства и загранпаспортов, возможно, стали сдерживающими факторами для многих крымских татар. Руководство делегацией было возложено на председателя фонда “Крым-2000” Хубедина Куртбединова.

В 1998 г. по разным причинам на хадж из Крыма поехать не удалось, однако была развернута активная кампания по организации паломничества на будущий год. Фонд “Крым-2000” и группа “Хаджи Крыма” от имени ВР и СМ АРК, фонда “Крым-2000” и мусульманской общественности подготовили обращения к королю Саудовской Аравии о приглашении мусульман полуострова в числе гостей из стран СНГ в 1999 г. В феврале этого года министерство по делам хаджа Саудовской Аравии уведомило инициаторов обращения, что королевство примет 100 человек и возьмет на себя финансовое обеспечение паломников. В Крыму был создан оргкомитет по проведению хаджа во главе с за-

⁵⁵ Украина – Саудовская Аравия: взаимовыгодное укрепление связей // Голос Крыма. – 1997. – 24 января.

⁵⁶ Тарсинова Ф. Первый Хадж паломников Крыма и Украины // Голос Крыма. – 1997. – 7 мая.

местителем Представителя Президента Украины в АРК Ремзи Хаваджи. Оргкомитет должен был оперативно решить вопросы, связанные с вакцинацией паломников, получением загранпаспортов, виз и другие вопросы. В его состав вошли также Р. Чубаров, муфтий Н. Мустафаев, Х. Куртбедин, Ш. Меметов и Д. Бекиров⁵⁷.

В результате совместных усилий 22 марта 1999 г. делегация в составе более 100 крымских татар отправилась в Мекку по приглашению короля Саудовской Аравии Фахда во второй раз. Отправка паломников проходила в довольно торжественной обстановке. Перед вылетом во дворе Кебир-джами перед группой выступили крымскотатарские лидеры и представители исламских организаций, которые в своих выступлениях отметили значимость приглашения короля. В пути паломников сопровождали заместитель министра по исламским делам Саудовской Аравии Мухаммед Аль-Турки, руководитель исламского отдела посольства Саудовской Аравии в Москве Сулейман Эль-Магуши, Председатель Международной корпорации развития и благотворительного Фонда "Зам-Зам" в Российской Федерации Эль-Лабан Саад Эддин. Руководителем крымской делегации был назначен Р. Чубаров⁵⁸. Во время паломничества члены официальной делегации мусульман Украины встретились с министром по делам ислама и вакуфов Королевства Саудовской Аравии, а также Президентом Республики Ичкерия Асланом Масхадовым, который также приехал совершить хадж⁵⁹.

В марте 2000 г. крымская делегация в составе 105 человек, среди которых были 24 женщины, побывала

57 Хаджи Хубедин эфенди. Подготовка и проведение хаджа в 1999 году // Ресурсный центр "Крым-2000" (информационный бюллетень). - 1999. - № 1. - С. 6-7.

58 Паломничество крымских мусульман в Мекку // Авдет. - 1999. - 2 апреля.

59 Саудовская Аравия оказала теплый прием крымским паломникам // Авдет. - 1999. - 13 апреля.

на хадже в третий раз⁶⁰. Фондам "Крым-2000" и "Бирлик" при поддержке правительства АРК, Представительства Президента Украины в Крыму, управления по строительству мечетей и благотворительных проектов Эр-Рияда удалось вновь получить приглашение короля. Однако сам процесс организации паломничества на этот раз сопровождался открытым противоборством ДУМК, Меджлиса и благотворительных фондов, участвующих в подготовке хаджа. В Кебир-джами 14 февраля 2000 г. состоялось заседание оргкомитета по проведению хаджа, на котором присутствовали муфтий Э. Аблаев, руководители фондов - Х. Куртбедин, М. Махмуд, а также А. Альчиков и Р. Хаваджи. Совместными усилиями были подготовлены паспорта паломников и переданы делегации Министерства по делам ислама Саудовской Аравии, прибывшей в Крым. Однако составление списков паломников сопровождалось взаимными требованиями замены отдельных кандидатур, рекомендованных фондами, муфтиятом и Меджлисом. Муфтий Эмиралли эфенди, утвержденный в качестве главы крымской делегации, был позднее заменен на Анафи Джемилева, брата председателя Меджлиса. В итоге 9 человек, утвержденных в первоначальном списке, виз не получили⁶¹. Подобное противоборство негативным образом повлияло на имидж крымских мусульман и особенно их руководителей, что сказалось на последующих отказах саудовского королевства в приглашении на хадж. И действительно в 2001 г. крымские мусульмане на хадж не поехали.

В 2002 г. к организации паломничества вновь подключились первые лица крымской автономии. В частности, с просьбой прислать приглашение на хадж му-

60 Кавтиджи Э. Мусульмане Крыма совершили паломничество к Дому Аллаха // Авдет. - 2000. - 29 марта.

61 Куртбедин Х. Организация и проведение хаджа 2000 года: события и факты // Ресурсный центр "Крым-2000" (информационный бюллетень). - 2000. - № 6-7. - С. 3-4.

сульманам Крыма обратился к королю Саудовской Аравии глава ВР Крыма Л. Грач. Он отметил, что помощь короля послужит делу “духовного возрождения мусульман в Автономной Республике Крым и во всей Украине” и станет проявлением неутомимой заботы о мусульманах в разных уголках мира⁶². Однако приглашения от короля не последовало, и хадж для крымских паломников в этом году был организован, по словам А. Альчикова, на личные средства представителя королевского дивана короля Саудовской Аравии, руководителя крымского фонда “Ас-Сунна” Мухаммеда Аль-Кахтани⁶³. Из Симферополя отправилась делегация из 100 человек, в составе которой было 73 паломника из Крыма, остальные – из других регионов Украины и Молдовы⁶⁴.

В 2003 г. паломничество вновь было организовано фондом “Ас-Сунна”. Как рассказывал А. Альчиков, до последнего момента не было никакой информации об участии в хадже ни в муфтияте, ни в Республиканском комитете по делам религий. В последний момент в Крым все-таки был отправлен самолет⁶⁵. В паломничестве из Крыма принял участие 41 человек, из которых 35 – крымские татары. Кроме того, вместе с ними в одной делегации отправились 32 паломника из Молдовы и 30 паломников из Киева и Донецка. Последний факт, по словам Х. Куртбединова, стал камнем преткновения в отношениях фондов “Крым-2000” и “Ас-Сунна”. Тенденция уменьшения числа крымских паломников за счет увеличения людей из других регионов Украины и Мол-

62 Л. Грач звернувся з листом до короля Саудівської Аравії // Кримськотатарське питання. – 2002. – № 1. – С. 10.

63 Хадж – 2003 без крымских мусульман? // Авдет. – 2003. – 5 февраля.

64 Курталиева Г. Разногласия – не в пользу мусульман Крыма // Авдет. – 2003. – 19 февраля.

65 Хадж – 2003 без крымских мусульман? // Авдет. – 2003. – 5 февраля.

довы не устраивала Х. Куртбединова, который заявил, что отношения с фондом “Ас-Сунна” возобновятся, если последний учтет их замечания⁶⁶.

Была в процессе организации хаджа и еще одна недовольная сторона. Муфтий Эмирали эфенди, озвучивая позицию муфтията, заявил, что подготовку к хаджу необходимо проводить совместно с ДУМК. Благотворительные фонды, по его словам, должны заниматься исключительно благотворительностью, так как их независимая деятельность способствует разделению мусульман. По мнению муфтия, нужно создать некий совет, который будет коллегиально решать вопросы подготовки паломничества⁶⁷.

С 2004 г. король Саудовской Аравии и вовсе перестал присылать приглашение на хадж крымским мусульманам. Причиной тому стали противоречия между фондом “Крым-2000” и ДУМК, вылившиеся в переписку обеих структур с саудовским монархом. ДУМК совместно с Меджлисом обратилось к королю с призывом прекратить сотрудничество с фондом “Крым-2000” и предложило свои услуги по формированию групп паломников. В октябре 2003 г. фонд “Крым-2000” в очередной раз направил в Министерство по делам хаджа Саудовской Аравии пакет необходимых документов и свои предложения по отправке очередной группы паломников из Крыма, в которую были включены 25 женщин и 75 мужчин. Однако саудовский монарх на этот раз в финансовой помощи отказал. Как пояснили в канцелярии короля, отныне средства будут выделяться лишь мусульманам из тех постсоветских стран, которые страдают от военных действий или стихийных бедствий, в частности мусульманам из Чечни⁶⁸.

66 Курталиева Г. Указ. соч.

67 Там же.

68 Иванов Л. Указ. соч.

В 2005 г., как сообщил журналистам Х. Куртбединов, король Саудовской Аравии согласился оплатить финансовые расходы крымских мусульман, связанные с хаджем. Однако на этот раз фонд «Крым-2000» сам решил воздержаться от организации и проведения паломничества. «В последнее время, особенно в 2004 г., возникла определенная напряженность во внутриконфессиональных отношениях мусульманских общин, вызванная желанием некоторых групп и течений к дальнейшему обособлению, – пояснил Куртбединов. – Указанные тенденции стали усиливаться из-за недалекой деятельности лиц, считающих себя лидерами мусульман Крыма. При этих обстоятельствах совместное проведение паломничества в 2005 году стало практически невозможным. Учитывая то, что одностороннее проведение этих мероприятий могло бы внести дополнительную напряженность и раскол среди мусульманских общин полуострова, Фонд «Крым-2000» воздержался от организации и проведения хаджа в этом году»⁶⁹. Х. Куртбединов сообщил, что, по имеющейся у него информации, в этом году на хадж в неорганизованном порядке и на собственные средства отправились 7 крымчан.

Ввиду появления разногласий между мусульманами при организации хаджа руководство ДУМК решило вообще отказаться от практики отправки организованных групп паломников за счет зарубежных спонсоров. Официальная позиция муфтията, озвученная в одном из интервью А. Альчиковым, заключается в том, что каждый крымский татарин желающий совершить хадж и имеющий материальную возможность, должен совершать его за собственный счет. В противном случае, по его мнению, хадж больше напоминает туристическую поездку. И действительно в последние годы муфтият отправлял на хадж небольшие группы крымских та-

69 Иванов Л. Указ. соч.

тар, ехавших на собственные средства. В 2006 г. в Мекку из Крыма поехало 5 человек вместе с 70 другими украинскими паломниками⁷⁰.

Одной из самых конфликтных за весь постсоветский период в Крыму стала подготовка хаджа в 2008 г. Причем, в отличие от предыдущих лет, конфликт перестал быть локальным. Он приобрел институциональный характер, накалив отношения между двумя централизованными мусульманскими структурами – ДУМК и ДУМУ, вскрыв проблемы легитимности и распределения сфер влияния обеих структур. Причиной конфликта послужил факт назначения главы ДУМУ А. Тамима ответственным за организацию хаджа от Украины и главой украинской делегации паломников⁷¹. В июне 2008 г. он во главе украинской делегации, в которую входили представители муфтията Крыма (Э. Нагашев) и Духовного центра мусульманских общин Украины (Р. Багин) от имени Украины подписал договор с Министерством по делам хаджа королевства⁷². Все мусульмане, желавшие отправиться на хадж в этом году, должны были оформлять свои документы через ДУМУ. Данный момент был расценен руководством ДУМК как нарушение прав мусульман, находящихся под юрисдикцией других духовных управлений. Попытки оформить документы крымских паломников в обход ДУМУ результата не имели и в

70 Алядинова Л. Имам из Сарабуза совершил хадж // Голос Крыма. – 2006. – 10 февраля.

71 В интервью агентству QNA муфтий Крыма Э. Аблаев заявил, что А. Тамим был назначен ответственным за организацию хаджа и распределение квот по инициативе Государственного комитета по делам национальностей и религий, который таким образом стремился оказать давление на мусульман Крыма (Аблятиф Р., Табакова Д. Между духовными управлениями мусульман Украины и Крыма возник конфликт // http://www.crimmean.org/crimnews/prim_news.asp?NewsID=13492).

72 Аблятиф Р., Табакова Д. Указ. соч.

итоге около 70 крымских татар по причине отсутствия квот не смогли совершить хадж⁷³.

Противоречия между духовными центрами привели к тому, что в 2008 г. на хадж от Украины поехало две параллельные делегации. Одна, в составе 150 человек, из которых 54 были крымскими татарами, под руководством А. Тамима и вторая – в составе 45 человек под руководством лидеров всеукраинской ассоциации общественных организаций “Альраид”. В составе второй группы находились 39 крымских татар, большая часть которых была представлена имамами крымских мечетей, которые отправились на хадж по специальному приглашению короля Саудовской Аравии Абдаллаха ибн Абдель-Азиза⁷⁴.

Конфликтные моменты, сопровождавшие организацию хаджа в этом году, имели свое продолжение и после завершения паломничества. По инициативе автономной мусульманской общины “Адет” 27 декабря 2008 г. в Крымскотатарском академическом музыкально-драматическом театре собрались паломники делегации, поехавшей под руководством А. Тамима, с целью провести мевлюд (молитву) в честь возвращения из хаджа. На встречу прибыли около 100 представителей ДУМК во главе с муфтием Э. Аблаевым и заместителем председателя Меджлиса Р. Чубаровым. В ходе встречи между представи-

73 Необходимо отметить, что в процессе подготовки к хаджу в 2009 г. вскрылась интересная деталь, озвученная в интервью агентству QNA заместителем муфтия Крыма А. Исмаиловым. По непонятным причинам руководство ДУМУ скрыло от общественности настоящее количество квот для мусульман Украины. Вместо официально заявленной квоты в 150 человек, на самом деле было выделено 963 места (Хадж-2008: кто и зачем скрывал выделенные Саудовской Аравией квоты? Интервью с заместителем Муфтия мусульман Крыма, Айдером Исмаиловым (Интервью Г. Юксель) // <http://www.qirimmuftiyat.org.ua/content/view/41/1/lang,russian/>)

74 Интервью с заместителем председателя Республиканского комитета АРК по делам религий А. Булатовым (08.01.2009). А. Булатов сам находился в числе паломников.

телями крымского и украинского муфтиятов началась потасовка, и в итоге мероприятие было сорвано⁷⁵.

Проблемы, связанные с организацией хаджа в 2008 г., актуализировали вопрос о легитимности муфтия А. Тамима в качестве главы мусульман Украины. Руководство ДУМК в очередной раз озвучило свою позицию о том, что титул муфтия Украины имеет право носить человек, избранный на всеукраинских выборах с участием мусульман всей страны. Также было сказано о том, что оно намерено инициировать проведение подобных выборов⁷⁶. С целью нормализации отношений между духовными центрами и упорядочения процесса организации хаджа в будущем, в марте 2009 г. был создан Совет представителей духовных центров мусульман Украины (см. п. 4.2.4).

В целом за прошедшие годы в паломничестве у крымских татар можно отметить ряд особенностей. Во-первых, примеры поездки на хадж крымских татар на собственные средства, за исключением последних лет, единичны. Все осуществленные групповые паломничества были профинансированы королевской семьей Саудовской Аравии и другими саудовскими спонсорами. Во-вторых, в отличие от других регионов постсоветского пространства, хадж для крымских мусульман возродился во второй половине 1990-х гг. Связано это, на наш взгляд, с тем, что непосредственные его организаторы – арабские миссионеры – активизировали свою деятельность на полуострове именно к этому времени.

В-третьих, решающую роль в организации хаджа крымских татар играла не официальная исламская структура (ДУМК), а частные благотворительные фон-

75 Сеттаров М. ДУМУ отрицает причастность к конфликту с Муфтием Крыма // http://crimean.org/crimea/crim_news.asp?NewsID=14198

76 Табакова Д. Муфтий Крыма: ДУМК не позволит Киеву играть с крымскими мусульманами // http://crimean.org/crimea/crim_news.asp?NewsID=14199

ды, в числе которых “Крым-2000”, “Бирлик” и “Ас-Сунна”. Именно частные контакты представителей этих организаций с государственными структурами Саудовской Аравии позволили верующим посетить Мекку в 1999 – 2000 и 2002 – 2003 гг. Вместе с тем если в 1999 – 2000 гг. организация хаджа осуществлялась совместно с ДУМК, то в 2002 – 2003 гг. официальные структуры мусульман Крыма были отстранены от обсуждения многих вопросов.

В-четвертых, деятельность по организации хаджа весьма политизировалась. Так, противоречия между Меджлисом и ДУМК, с одной стороны, и благотворительными фондами, с другой, по поводу направлений развития ислама в Крыму, были перенесены на саму подготовку хаджа. Предпринимались попытки, используя политические инструменты, бороться с инакомыслием и оппозицией⁷⁷.

В-пятых, организация хаджа 2008 г., спровоцировав открытый конфликт между централизованными мусульманскими структурами Украины, подтолкнула их к интеграции в рамках единого коллегиального органа.

4.1.5. Исламские нормы в повседневной практике крымских татар

Ислам традиционно играл важную роль в формировании мировоззрения и определении ритма повседневной жизни народа. Несмотря на период атеистического доминирования, в ходе которого предпринимались попытки вытеснить религию из арсеналов объяснения процессов мироздания, ислам и сегодня продолжает играть одну из стержневых ролей, наряду с национальным фактором, в этнической самоидентификации крымских татар. Религиозный и национальный компоненты здесь тесно переплетены и дополняют друг

⁷⁷ Куртбедин Х. Организация и проведение хаджа 2000 года... Указ. соч.

друга. В современном Крыму ислам становится все более влиятельным регулятором семейно-бытовых отношений для значительной части народа. Нормы морали, принципы и традиции, основанные на исламе, порой эффективнее правовых норм регламентируют поведение мусульман полуострова.

В большинстве работ, посвященных современному исламу крымских татар, делается акцент на анализе так называемой “внешней” составляющей исламского присутствия в Крыму – деятельности общин, мечетей, медресе, различных исламских групп и организаций. Подобный подход позволяет выстроить каркас или структуру исламского развития на полуострове, понять ключевые тенденции происходящих процессов и дать общую характеристику “крымского ислама”. Однако при всех своих сильных сторонах “внешний” анализ представляется ограниченным и не способным на глубокое осмысление внутреннего содержания выстроенной таким образом структуры. Он не способен, например, ответить на такие вопросы: “Какое место занимает ислам в жизни отдельно взятого крымского татарина?”, “Насколько добросовестно соблюдаются им исламские нормы и предписания?”, “Как ислам влияет на мировосприятие и поведение человека, его отношение к родным, соседям, да и просто представителям других религий?”. Для этого необходимо взглянуть на процесс исламского возрождения изнутри, глазами самих крымских мусульман.

С этой целью в ноябре – декабре 2008 г. кафедрой политических наук Таврического национального университета им. В. И. Вернадского при поддержке Ассоциации “Альраид” было проведено исследование “Крымские мусульмане: кто мы, какие мы?”. Оно носило характер массового социологического опроса, проведенного среди крымских татар 32 населенных пунктов – поселков компактного проживания⁷⁸. Выборка составила 600 человек, опрошенных по методике случайного опроса. Гендерное

распределение респондентов приближено к реальной ситуации среди крымских татар: 47,5% опрошенных составляли мужчины, 52,5% – женщины. Образовательные характеристики респондентов выглядят следующим образом: 2,8% имеют начальное образование, 26,2% – среднее, 38,2% – среднее специальное, 6,7% – неполное высшее и 26,2% – высшее. Примерно четверть крымских татар (24,7%) является городскими жителями и 75,3% – соответственно сельскими. По возрастному признаку респонденты распределены так: 20% находятся в возрастной группе “18-29 лет”, 16% – в группе “30-39 лет”, 26% – в группе “40-49 лет”, 23% – в группе “50-59 лет” и 15% респондентов принадлежат к группе “60 лет и старше”⁷⁹.

78 Отбор населенных пунктов проводился на основе данных “Перечня наиболее крупных мест компактного проживания депортированных граждан в Автономной Республике Крым”, полученных в Республиканском комитете по делам межнациональных отношений и депортированных граждан АРК.

79 До этого было предпринято несколько попыток проведения социологических опросов по исламской тематике среди крымских татар. Первой из них было исследование, проведенное российским ученым С. М. Червонной в ходе научных экспедиций в Крыму в 1996 г. (См. Червонная С. М. Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения. Крымскотатарское национальное движение. Том 4.: 1994–1997 годы / Под ред. М. Н. Губогло. – М., 1997. – С. 145–146.). Исследование носило характер экспертного опроса, поэтому его результаты хоть и проливают свет на вопросы связанные с отношением крымских татар к исламу, но, к сожалению, не могут быть экстраполированы на все крымскотатарское население в целом. Первым массовым исследованием отношения крымских татар к религии было социологическое исследование “Социально-экономические проблемы крымскотатарского населения Крыма”, осуществленное Ассоциацией “Альраид” совместно с кафедрой психологии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского в августе 2000 г. (См. Кирюшко М. Ислам у житті кримських татар // Людина і світ. – 2001. – № 1. – С. 26–29.). На протяжении последних лет результаты этого опроса были едва ли не единственным источником социологических замеров “крымского ислама”. Несмотря на их несомненную ценность, они являются несколько устаревшими для характеристики современной религиозной си-

Отношение к религии

Открывающим вопросом анкеты был вопрос об отношении к религии, который должен был определить место ислама в самоидентификации крымских татар. На данный вопрос подавляющее большинство респондентов (79,5%) ответили, что считают себя мусульманами в силу историко-культурной традиции своего народа⁸⁰, 18% – заявили о том, что они – глубоко верующие мусульмане, 1,3% респондентов признались, что безразличны к религиозным вопросам, и лишь 0,5% опрошенных назвали себя атеистами. Доминирование первого варианта ответа является, по сути, отражением типичной ситуации в области религиозной самоидентификации крымских татар, для которых ислам воспринимается не сам по себе, а через историческое прошлое народа и его культурные традиции. Обращает на себя внимание крайне низкий процент безразличных к религии людей и атеистов, что весьма примечательно, учитывая высокую степень секуляризации крымских татар.

Анализ ответов респондентов, принадлежащих к разным возрастным группам, показывает, что более всего крымских татар, идентифицирующих себя как глубоко верующих, принадлежат к группе “60 лет и старше”. Таковыми считают себя около трети (29,9%) рес-

туации среди крымских татар. Следует упомянуть еще об одном сравнительно недавнем исследовании отношения мусульман к своей религии. В 2004 г. Ассоциация “Альраид” инициировала подготовку и проведение общеукраинского социологического исследования “Мусульмане в украинском обществе” (См. Кирюшко Н. И. Мусульмане в украинском обществе: социологическое исследование. – К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – 46 с.). Опрос был проведен методом анкетирования в фокус-группах, определяющим признаком которых была принадлежность к исламу. В силу невозможности вычленения собственно крымского сегмента респондентов исследование малопродуктивно для анализа ситуации среди крымских татар.

80 Данная формулировка ответа была заимствована у С. М. Червонной (См.: Червонная С. М. Возвращение крымскотатарского народа... Указ. соч. – С. 145.).

пондентов этой возрастной категории. В других группах этот показатель заметно ниже и составляет 19,3% для категории 50–59 лет, 18,4% – 30–39 лет, 13,4% – 40–49 лет и 13,1% в возрастной группе 18–29 лет. Таким образом, мы видим заметную разницу в определении своей идентичности через отношение к исламу у представителей разных поколений крымских татар. Особенно бросается в глаза различие между самой молодой и пожилой группами.

Можно отметить определенное влияние гендерного фактора на отношение к исламу. Так среди мужчин процент людей, считающих себя глубоко верующими, несколько выше, чем у женщин, и составляет 20,4% к 15,9%. Определенные различия в данном вопросе можно проследить между городским и сельским населением. Глубоко верующими считают себя 14,9% городских жителей и 19% – сельских.

Интересно рассмотреть влияние фактора образования на религиозную самоидентификацию крымских татар. Процент людей, идентифицирующих себя как

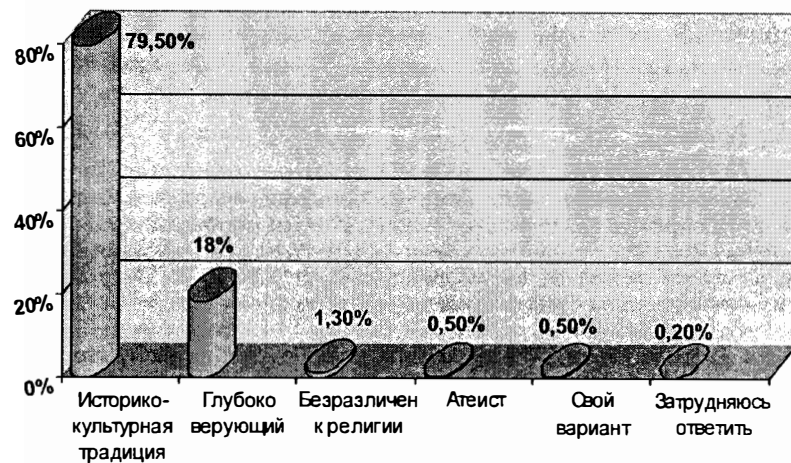


Рис. 7. Ваше отношение к религии

глубоко верующих, преобладает у респондентов, имеющих начальное образование (35,3%), и менее всего заметен среди крымских татар со среднеспециальным образованием (11,4%). В других группах он примерно одинаков и колеблется вокруг 20–22%.

Совершение намаза

Одним из важнейших показателей религиозности мусульманина является его отношение к исполнению предписанных исламом норм. Среди них особое место занимает индивидуальная молитва – “намаз” (араб. “саялят”). Совершение намаза 5 раз в день в строго определенное для этого время является одним из пяти столпов ислама.

Анализ материала опроса показал, что намаз совершает около четверти респондентов (23,3%), в то время как три четверти (76,7%) этому важному требованию ислама не следуют. Из совершающих индивидуальную молитву только 7,5% читают её ежедневно и обязательно 5 раз, как это предписано Кораном. 2,7% верующих молятся Аллаху хоть и ежедневно, однако по каким-то причинам менее положенных пяти раз; 7,8% респондентов ограничиваются лишь пятничным намазом, и 4,8% опрошенных индивидуально молятся от случая к случаю. Таким образом, в общей сложности только чуть больше 10% крымских татар регулярно выполняют одно из важнейших требований ислама. Остальные – свели этот ритуал к пятничному намазу, либо совершают его от случая к случаю (например, во время мусульманских праздников, дженазе – похорон – или по какому-либо другому поводу).

Заметна разница в совершении намаза между разными возрастными категориями опрошенных. Так, люди пожилого возраста отличаются сравнительно большим усердием в этом вопросе, чем молодое поколение. Согласно полученным данным совершает инди-

видуальную молитву треть (29,9%) респондентов возрастной группы “60 лет и старше” и 18,9% представителей группы “18–29 лет”. Причем в самой старшей возрастной группе находится равное число тех, кто совершает ежедневный намаз и только пятничный намаз (по 11,5% в каждой группе). В группе респондентов “18–29 лет” отмечен самый низкий процент совершающих намаз каждый день (всего 5,7%).

Среди всех возрастных групп самый высокий показатель людей, соблюдающих индивидуальную молитву, отмечен в группе респондентов “30–39 лет”. Так, 14,3% крымских татар данной группы совершает регулярно пятикратный намаз и еще 4,1% – ежедневно, но менее пяти положенных намазов.

Существует значительная разница в соблюдении этого требования ислама между опрошенными представителями мужского и женского пола. Согласно полученным данным намаз совершают 36,5% мужчин и всего 11,4% женщин. Среди мужчин ежедневно молятся Аллаху 12,3% опрошенных, тогда как среди женщин – 8,2%.

Также прослеживается определенный разрыв в совершении намаза между городским и сельским населением – 16,2% к 25,7%. Жители сельской местности в полтора раза чаще совершают индивидуальную молитву, нежели жители городов. Среди крымских татар, проживающих в городе, распространена практика совершения намаза от случая к случаю (6,8%), среди сельских жителей – совершение пятничного намаза (9,5%).

Исследование показало, что уровень образования не является фактором, существенно влияющим на исполнение этого важнейшего требования ислама крымскими татарами. Сравнительно схожие показатели в этом вопросе отмечаются как у людей с начальным (29,4%), так и высшим образованием (27,4%).

Для сравнения приведем результаты исследования 2000 г. Тогда ежедневно и пятикратно совершали на-

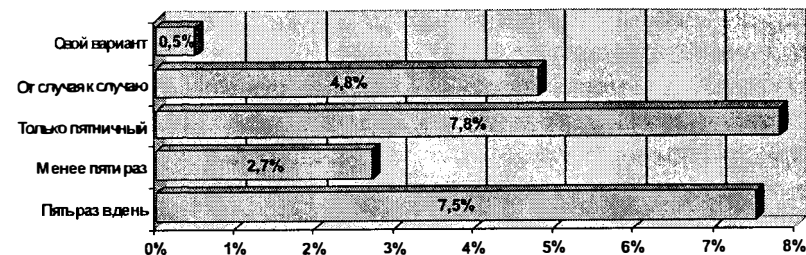


Рис. 8. Как часто вы совершаете намаз?

маз 6,2% крымских татар. Еще 6,5% совершали ежедневно, но менее пяти раз⁸¹. В общей сложности мы имеем 12,7% людей совершавших намаз более или менее регулярно в 2000 г. и 10,2% в 2008 г. Напрашивается вывод о том, что крымские татары стали менее активно исполнять индивидуальную молитву за последние восемь лет. Однако этот вывод противоречит результатам включенного наблюдения, которое свидетельствует о возросшем числе людей, соблюдающих этот столп ислама. Возможно, причина подобного несоответствия коренится в методике проведенных исследований. В 2000 г. опрос был осуществлен лишь в трех административных единицах, тогда как в 2008 г. он охватил 32.

Интересно отметить заметную корреляцию между религиозной идентификацией крымских татар и совершением намаза. Примечательно, что 61,1% респондентов, назвавшихся “глубоко верующими мусульманами” в первом вопросе анкеты, соблюдают индивидуальную молитву. Из них 32,2% крымских татар совершают пятикратный намаз, остальные менее пяти раз в день (8,3%), только пятничный намаз (16,7%) и от случая к случаю (3,7%). В данной группе показатель исполняющих этот пост ислама в несколько раз выше среднего, полученного в ходе исследования. Вместе с тем,

⁸¹ Кирюшко М. Ислам у житті... Указ. соч.

принимая во внимание, что только треть крымских татар, считающих себя глубоко верующими мусульманами, совершает намаз 5 раз в день, можно отметить, что религиозная идентификация крымских татар формируется и осознается не через призму исполнения одной из самых важных норм ислама. Даже факт не совершения обязательного действия в исламе – намаза – не мешает почти 40% людей данной группы считать себя глубоко верующими мусульманами.

Посещение мечети

В среднем пятая часть мужского крымскотатарского населения (22,1%) посещает мечеть регулярно по пятницам для участия в коллективном намазе. Бывает в мечети несколько раз в неделю 3,2% респондентов. Скорее всего, это люди, живущие недалеко от мечети или обучающиеся при мечети. Большая часть крымских мусульман (59,3%) бывает в мечети только в дни мусульманских праздников (Ораза-байрам и Курбан-байрам). И, как выяснилось в ходе исследования, 12,3% респондентов не бывают в мечети вообще.

Так, среди мужского населения чаще всего бывают в мечети по пятницам люди пожилого возраста – 29,3% респондентов группы “60 лет и старше”, реже всего – представители возрастной группы “50–59 лет” (18,6%). Менее активно посещают мечеть представители самой молодой возрастной группы, из них – 15,8% ответили, что вообще не бывают в мечети.

В целом не было отмечено значительной разницы в посещении мечети между городским и сельским населением. Так, в мечети бывает 85% городского мужского населения и 84,4% – сельского. Однако среди сельского населения отмечен более высокий процент посещения мечети по пятницам (24% к 15%), а у городского – высокая активность посещения мечети в дни мусульманских праздников (70% к 56%). Все рес-

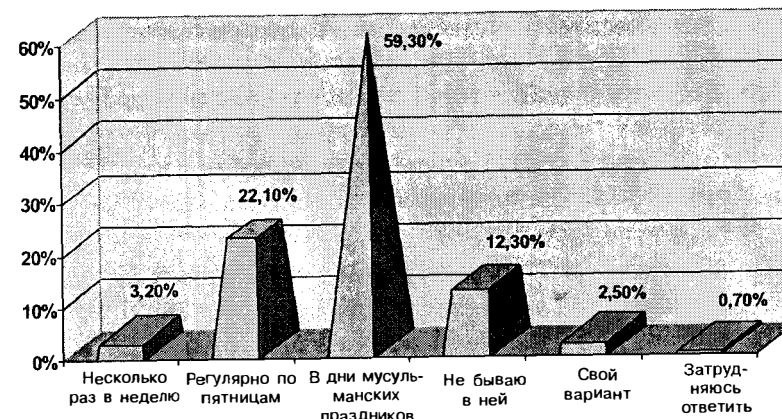


Рис. 9. Как часто посещаете мечеть?

понденты, бывающие в мечети несколько раз в неделю, проживают в сельской местности.

Примечательно, что в процентном отношении чаще всего посещают мечеть крымские татары с высшим (86,7%) и среднеспециальным образованием (86%). Причем 25% и 23,4% из них соответственно бывают в мечети регулярно по пятницам. Несмотря на то, что по результатам исследования крымские татары с начальным образованием ходят в мечеть реже всех (72,8%), именно среди этой группы – наибольший процент тех, кто бывает в мечети несколько раз в неделю (9,1%) и регулярно по пятницам (27,3%).

Интересно отметить заметную корреляцию между религиозной идентификацией крымских татар и посещением мечети. Так, из мужского крымскотатарского населения, назвавшим себя глубоко верующим, бывают в мечети несколько раз в неделю 12,1% респондентов, регулярно по пятницам – 51,7% и в дни мусульманских праздников – 31%. То есть 63,8% крымских татар, считающих себя глубоко верующими мусульманами, бывают в мечети сравнительно регулярно (как минимум раз в неделю). И здесь вновь следует отме-

тить специфику мусульманской самоидентификации крымских татар, значительная часть которых (почти 40%) идентифицирует себя как глубоко верующих, но при этом не практикует посещение мечети.

Соблюдение поста в месяце рамадан

Соблюдает пост в течение всего месяца рамадан четвертая часть (26,5%) опрошенных крымских татар. Еще примерно 11,5% респондентов соблюдают пост в течение нескольких дней месяца. Не соблюдают пост и считают это неважным 7,5% респондентов. Еще 53,8% ответили, что хотели бы соблюдать, но не могут в силу разных причин.

Наблюдаются гендерные различия в соблюдении поста – мужская половина опрошенных крымских татар более добросовестно относится к исполнению этого столпа ислама. Так, соблюдают пост в течении всего месяца 30,5% мужчин и 22,9% женщин. Хотели бы соблюдать, но не могут в силу разных причин 48,1% мужчин и 59% женщин. В то же время среди мужчин выше процент тех, кто считает это предписание ислама неважным. Так высказались 9,1% мужчин и 6% женщин.

Несущественны отличия между городским и сельским населением в этом вопросе. Так, соблюдают пост в месяц рамадан 23,6% горожан и 27,4% селян.

Анализ влияния фактора образования на соблюдение поста показывает, что к этому столпу ислама от-

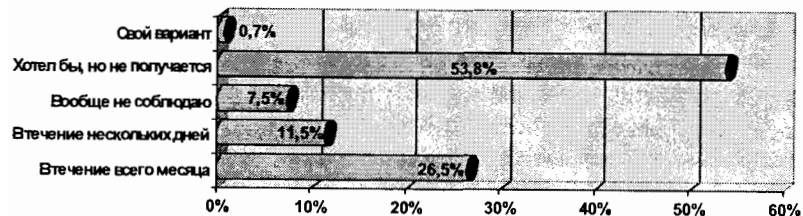


Рис. 10. Соблюдаете ли пост в месяце рамадан?

ношение у людей с начальным и высшим образованием отличается незначительно. Так, 41,2% крымских татар с начальным и 35,7% с высшим образованием соблюдают пост в течение всего месяца. Менее всего постящихся среди респондентов с неполным высшим образованием (17,5%), что может быть объяснено тем, что данная группа представлена в основном студентами, возможности для соблюдения поста у которых ограничены.

Более всего соблюдают пост представители самой старшей возрастной группы “60 лет и старше”, из которой постятся в течение всего месяца 36,8% респондентов. Следом за ними идут крымские татары возрастной категории “40–49 лет”. В данной группе постятся 29,9% крымских татар. Далее следуют представители возрастных групп “30–39 лет” (23,5% постящихся), “50–59 лет” (23% постящихся) и замыкают список респонденты самой молодой группы “18–29 лет”, из числа которых постится 21,3% человек.

Посмотрим, как соотносится соблюдение поста с религиозной самоидентификацией крымских татар. Из числа “глубоко верующих” мусульман постится в течение всего месяца рамадан более половины крымских татар (54,6%), в то время как средний показатель среди всех опрошенных респондентов – 26,5%. И вновь можем отметить наличие значительной группы крымских татар, идентифицировавших себя как “глубоко верующих” и при этом не исполняющих этот столп ислама.

Закят

В ходе опроса выяснилось, что меньше половины опрошенных респондентов (46,7%) знают, что такое закят, остальные честно признались, что не знают. Утвердительно ответили на этот вопрос 51,9% мужчин и 41,9% женщин. Место жительства, как оказалось, не

повлияло на осведомленность людей в этом вопросе: 46,5% жителей городов и 46,7% сел заявили о том, что знают, что такое закят.

При дальнейшем исследовании выяснилось, что диапазон значений, которые крымские татары придают слову “закят”, довольно обширен. Так, только 17% респондентов знают, что это обязательный налог с мусульман, 26,5% респондентов считают, что закят – это помощь бедным и сиротам (что в принципе верно, однако не учитывает обязательного, а не желательного характера такой помощи для каждого состоятельного мусульманина), 3,3% ответило, что это просто один из ритуалов в исламе.

Посмотрим более детально на тех респондентов, которые видят в закяте обязательный налог с мусульман. Самой осведомленной оказалась взрослая часть опрошенных. 23% респондентов в группах “50–59 лет” и “60 лет и старше” выбрали этот вариант. Менее сведущими являются респонденты возрастных групп “30–39 лет” (16,3%), “18–29 лет” (13,9%), и “40–49 лет” (11,5%). Данный вариант выбрали 23,5% опрошенных крымских татар с начальным и 21% с высшим образованием. Как видим, уровень образованности практически не повлиял на осведомленность людей в этом вопросе. Мужчины, как оказалось, лучше разбираются в том, что такое закят, чем женщины (20% к 14,3%). Такой же вывод можно сделать в отношении горожан и селян, соотношение между которыми 22,3% к 15,3% соответственно.

Теперь можно перейти к рассмотрению вопроса о том, выплачивают ли крымские татары закят. Учитывая тот факт, что многие крымские татары под закятом понимают пожертвование (садака), которое выплачивается на усмотрение каждого во время мусульманских праздников или в любое другое время, целесообразно будет рассмотреть вопрос выплаты за-

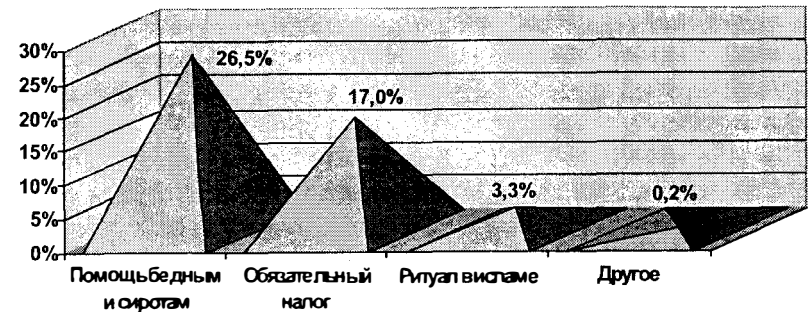


Рис. 11. Что такое закят?

кята теми респондентами, для которых это обязательный налог. Его выплачивает регулярно почти половина респондентов (45,1%), еще 20,6% – от случая к случаю. Почти треть опрошенных (29,4%) закят не выплачивали никогда. Причина тому, скорее всего, недостаточный уровень экономического состояния этой части крымских татар, в силу чего они не обязаны платить закят.

Подводя итог данной части исследования, можно сделать такие выводы.

Подавляющее большинство крымских татар считает себя мусульманами (97,5%), при этом доминирует отношение к исламу как к историко-культурной традиции своего народа. Чувство глубокой веры в ислам в большей степени характерно для пожилой части и в меньшей – для молодежи.

Только каждый 10-й крымский татарин совершает намаз ежедневно, и каждый 8-й – лишь пятничный намаз. Всего лишь каждый 4-й постится в месяц рамадан. Каждый 5-й представитель мужской части народа более или менее регулярно посещает мечеть. Примерно только каждый 5-й крымский татарин знает, что такое закят и лишь 2/3 из них его регулярно выплачивают.

Бытующий среди крымских татар стереотип о людях, практикующих нормы ислама, как о малообразо-

ванных, не получил своего подтверждения. Примерно одинаковое число людей, совершающих намаз и соблюдающих пост в месяц рамадан, имеют как начальное, так и высшее образование.

У значительной части крымских татар убеждение в глубокой вере не связано напрямую с исполнением обязательных норм ислама – намаза, поста, выплаты закята и посещения мечети. Выбор данного варианта ответа скорее свидетельствует об отсутствии сомнений в своей принадлежности к исламской умме, а не о следовании определенному образу жизни.

4.2. Институциональное развитие ислама в Украине

4.2.1. Духовное управление мусульман Крыма

В начале 1990-х гг. в Крыму состоялось воссоздание централизованной духовной структуры управления мусульманами, которая существовала на полуострове со времени его присоединения к Российской империи и до укрепления советской власти. Процесс воссоздания прошел ряд этапов, в течение которых данное образование меняло свою форму, строение, принципы деятельности и руководящий кадровый состав.

Первой централизованной мусульманской структурой в постсоветском Крыму стал Кадият мусульман Крыма (КМК), образованный в 1991 г. Создавалась эта организация в качестве территориального подразделения Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), действовавшего с 1948 г. в Уфе⁸². К началу 1991 г. под управлением ДУМЕС находились уже сотни действующих мусульманских общин, управлять которыми становилось все сложнее. В этой ситуации, как отмечает российский исследователь Р. Силантьев, принятая в советское время упрощенная схема властной вертикали, подчинявшая каждую общину непосредственно председателю ДУМЕС, стала давать заметные сбои. Поэтому 15 января 1991 г. президиум ДУМЕС принял решение о восстановлении территориальных образований среднего уровня – мухтасибатных округов, призванных улучшить управляемость общинами⁸³. Такое территориальное образование в форме Кадията и было создано в Крыму. Согласно Уставу КМК, он полу-

⁸² ДУМЕС возник в результате переименования ЦДУМ РСФСР (Центрального духовного управления мусульман РСФСР) в ходе IV Всероссийского съезда мусульманского духовенства, проходившего 25 октября 1948 г. в Уфе (Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 26).

⁸³ Силантьев Р. Указ. соч. – С. 48 – 49.

чил широкие полномочия и права учреждать мусульманские ассоциации, учебные заведения, мечети, средства массовой информации, устанавливать и поддерживать международные связи и т. д.⁸⁴. Во главе КМК стоял кадий. Им стал имам мечети Кебир-джами Сеитджелиль Ибрагимов, который в свою очередь признавал за собой авторитет муфтия ДУМЕС, его должность на тот момент занимал Талгат Таджуддин.

Постепенно в ДУМЕС начинают проявляться центробежные тенденции, связанные со стремлением лидеров отдельных мухтасибатных округов создать самостоятельные и независимые от уфимского муфтия центры. Развал СССР и политика местных властей, поддерживавших создание собственных автономных мусульманских структур, способствовали распаду ДУМЕС. В этих центробежных процессах принял участие и крымский кадий. 31 августа 1992 г. в Кебир-джами состоялось Всекрымское собрание представителей мусульманских общин, на котором было принято решение учредить муфтият мусульман Крыма и избрать муфтием С. Ибрагимова⁸⁵.

Хотя деятельность "раскольников" была осуждена на расширенном пленуме ДУМЕС, состоявшемся 26 августа 1992 г., а инициаторы раскола освобождены от занимаемых должностей, это не смогло остановить дробление этой структуры по национальному и региональному принципу. Создание независимого духовного центра в Крыму проходило параллельно с учреждением украинского мухтасибата, подчинённого ДУМЕС, в Киеве⁸⁶. Муфтий Т. Таджуддин предпринял попытку

84 Устав, определяющий гражданскую правоспособность Кадьята мусульман Крыма, принят Протоколом № 9 от 22 июня 1991 г. Республиканским Мусульманским религиозным Курултаем Крыма.

85 В Крыму будет Муфтият // Авдет. – 1992. – 3 сентября.

86 14 августа 1992 г. ДУМЕС дает согласие на формирование украинского мухтасибата и назначает на эту должность имама-мухтасиба А. Тамима // Червонная С. М. Возвращение крымскотатарского народа... Указ. соч. – С. 147.

воспрепятствовать официальной регистрации независимого ДУМК и в телеграмме на имя председателя Совета по делам религий Украины рекомендовал при регистрации новых центров обращаться в Главное мухтасибатское управление Украины в Киеве⁸⁷. Несмотря на это ДУМК был основан на правах самоуправления и полной автономии от каких бы то ни было духовных управлений и зарегистрирован как независимый центр. Это послужило началом длительных противоречий в отношениях между центрами в Киеве и Симферополе.

Согласно Уставу ДУМК осуществляет свою деятельность в соответствии с откровениями Всевышнего и Корана, Сунны Пророка Мухаммеда, норм шариата, сформулированных в иджтихаде факихов, постановлений и решений Курултая мусульман Крыма при уважении и соблюдении государственных законов Украины⁸⁸. Высшими органами духовной власти в Крыму являются Курултай делегатов духовенства и мусульманских общин Крыма, Пленум ДУМК, Совет Улемов и муфтий.

Курултай созывается раз в пять лет и считается действительным, если на нем представлено не менее двух третей всех общин ДУМК. Он определяет программу внутренней и внешней деятельности ДУМК, избирает муфтия, вносит изменения в Устав. Всего за период исламского возрождения на полуострове состоялось 4 Курултая мусульман Крыма. Первый Курултай прошел в Симферополе 18 ноября 1995 г. В нем приняли

87 Это следует из телеграммы и письма Т. Таджуддина на имя Председателя Совета по делам религий при Кабинете Министров Украины, датированных 1992 г. В частности, в письме от 10 ноября Т. Таджуддин уведомляет, что "Центральным органом координации и духовного наставления мусульманских приходов Украины является Главное мухтасибатское управление государства Украина во главе с главным имамом мухтасибом шейхом Ахмед Тамимом", поэтому при регистрации новых приходов, общин и центров мусульман Совету следует обращаться именно к данной структуре (Архив М. Джемилева. Раздел 17 "Религиозные вопросы").

88 Устав ДУМК. № 13 от 30.11.1993 г.

участие 233 делегата от мусульманских общин. В ходе Курултая был сделан акцент на необходимости более тесного сотрудничества ДУМК с Меджлисом крымскотатарского народа. Это предложение прозвучало в выступлении председателя Меджлиса М. Джемилева и других делегатов. Для упрочения отношений двух структур вводилась специальная должность – представителя Меджлиса в муфтияте, которую бессменно до настоящего времени занимает А. Альчиков. В ходе Курултая был избран новый муфтий мусульман Крыма – Н. Мустафаев⁸⁹.

Второй Курултай мусульман Крыма прошел 4 декабря 1999 г. при участии 218 делегатов от мусульманских общин. В отчетном докладе муфтия мусульман Крыма Н. Мустафаева были затронуты основные проблемы развития исламской культуры в Крыму, возврата культовых сооружений и строительства новых мечетей. В ходе Курултая были подняты проблемы разобщенности мусульманских общин Крыма, проникновения на полуостров различных исламских учений и распространения разнообразной литературы. Были проведены выборы нового муфтия. Им стал имам с. Золотое Поле (Кировский район) Э. Аблаев.

Третий Курултай мусульман Крыма состоялся 17 апреля 2004 г. В его работе участвовало 308 делегатов от мусульманских общин. С отчетными докладами выступили муфтий мусульман Крыма Э. Аблаев и председатель ревизионной комиссии Р. Фазыл. На Курултае были рассмотрены вопросы отвода земли под строительство Соборной мечети на территории Киевского района г. Симферополя (парк “Салгирка”), возвращения и восстановления национальных крымскотатарских культовых мест – Азизлер (в частности, Салгир-баба), а также Обращение Межконфессионального

89 Адиль Г. Состоялся I Курултай мусульман Крыма // Голос Крыма. – 1995. – 24 ноября.

Совета Крыма “Мир – дар божий”. В ходе закрытого голосования муфтием Крыма был вновь избран Э. Аблаев, набравший 148 голосов из 303 зарегистрированных делегатов.

Четвертый Курултай мусульман Крыма прошел 26 июля 2008 г. при участии 279 делегатов от мусульманских общин полуострова. Были заслушаны доклады муфтия мусульман Крыма Э. Аблаева и председателя ревизионной комиссии Р. Фазыла о проделанной за прошедший четырехлетний период работе, рассмотрен вопрос о внесении изменений и поправок в Устав ДУМК, проведены выборы муфтия Крыма. В итоге на должность муфтия в третий раз был избран Эмирэли эфенди, состав муфтията был сокращен до 4 человек, принято Обращение к Президенту Украины⁹⁰.

Пленум ДУМК созывается не реже одного раза в год, следит за претворением в жизнь решений Курултая, выносит оценку деятельности ДУМК.

Согласно уставу ДУМК муфтий является главой мусульман Крыма, главным настоятелем Симферопольской, Бахчисарайской и Евпаторийской мечетей. Он избирается сроком на 5 лет, осуществляет связь с другими духовными управлениями, представляет ДУМК перед государством и международными организациями, контролирует работу всех духовных учреждений мусульман Крыма. За период деятельности ДУМК сменилось три муфтия. Первым на должность муфтия был избран хаджи Сеитджелиль эфенди Ибрагимов (1992 – 1995 гг.)⁹¹. После него ДУМК возглавлял хаджи Нури

90 Аметов Э. Вошедший трижды в одно... ДУМК // Полуостров. – 2008. – 1–7 августа.

91 Сеитджелиль эфенди 1960 (по другим данным 1961) года рождения. В 1982 г. с пятой попытки поступил в медресе “Мир-Араб” в Бухаре, которое окончил в 1989 г. Работал имам-хатибом мечети “Ун-Курган” Орджоникидзенского района Ташкентской области. 29 июля 1990 г. на общем собрании мусульманской общины “Ак-межджит” при участии Председателя ОКНД М. Джемилева был избран имамом мечети

эфенди Мустафаев (1996 –1999 гг.)⁹². С 4 декабря 1999 г. этот пост занимает хаджи Эмиралли Аблаев⁹³.

В обязанности Совета Улемов входит контроль за соответствием деятельности духовных лиц законам шариата, решение конфликтов между руководством ДУМК, инспекция духовных учебных заведений и др.⁹⁴.

В 1996 г. по итогам первого Курултая мусульман Крыма в действующий устав ДУМК были внесены изменения. Срок созыва очередного курултая и истечения полномочий муфтия был сокращен до 4 лет. Было

Кебир-джамии, вскоре возглавил Кадият мусульман Крыма, а с 1992 г. – ДУМК. В 1995 г. был отстранен от управления ДУМК, в настоящее время преподает в Казани. (Кандым Ю. Избрание главного имама // Авдет. – 1990. – 1 августа; Ислам – религия прощения, мира и добра (интервью Г. Усеиновой) // Голос Крыма. – 1995. – 19 мая).

92 Н. Мустафаев родился в 1930 г. в деревне Биюк-Озенбаш Бахчисарайского района. В 1944 г. был депортирован вместе с родителями в Среднюю Азию. Семья попала в городок Шахрихан Андижанской области Узбекистана. Подростком Нури Мустафаев трудился на шелковичном комбинате. Там он принялся самостоятельно изучать Коран. Вскоре свободно читал на арабском языке. Он окончил вечернюю школу, затем – Андижанский строительный техникум. Вернуться в Крым семья Мустафаевых пыталась еще в 1968 г., но им было отказано в прописке, и по решению суда семья была депортирована из Крыма в Херсонскую область. Там он 27 лет работал прорабом в тресте “Укрводстрой”. Перебравшись в Симферополь, Н. Мустафаев работал на строительстве мечети в селе Фонтаны близ Симферополя. Затем ему там же предложили должность имама. В 1995 г. его избрали муфтием мусульман Крыма (<http://www.day.kiev.ua/155698/>).

93 Э. Аблаев родился 11 июня 1962 г. в кишлаке Дальверзин Бекабадского района Ташкентской области Узбекистана. После школы работал в строительстве. В 1988 г. семья вернулась в Крым. В 1993 г. в Турции начал изучать основы ислама. В 1995 г. мусульманами с. Джайлав (Золотое Поле) был избран имамом местной мечети. В 1998 г. продолжил изучение ислама в турецком г. Маниса. С 1997 по 1999 гг. работал главным имамом Кировского района АРК. В 1999 г. повысил квалификацию на месячных курсах в Ливане. 4 декабря 1999 г. на II Курултае мусульман Крыма был избран муфтием мусульман Крыма и председателем Духовного управления мусульман Крыма. Был переизбран на должность муфтия на III и IV Курултаях (http://www.risu.org.ua/rus/major_religions/relig_leaders/06/).

94 Устав ДУМК. № 13 от 30.11.1993 г.

введено новое структурное подразделение ДУМК – муфтият мусульман Крыма, состоящий из семи членов – муфтия, трех его заместителей (по религиозным вопросам, по духовному образованию и издательской деятельности и по экономике, строительству и управлению делами ДУМК), секретаря, представителя фонда “Крым” и представителя Меджлиса. Первые пять членов муфтията избираются в ходе курултая сроком на 4 года, тогда как последние двое назначаются самими структурами. Программная установка первого Курултая на сближение ДУМК и Меджлиса нашла свое отражение в п. 5.3. новой редакции Устава, в соответствии с которой муфтий в своей деятельности отныне должен руководствоваться не только решением Курултая, Пленума ДУМК и муфтията Крыма, но и Меджлиса крымскотатарского народа⁹⁵.

ДУМК является самым крупным духовным центром мусульман Украины. В его ведении к началу 2008 года находились 341 мусульманская община, 5 духовных учебных заведений с общей численностью студентов – 217 человек, 69 воскресных школ и 361 религиозный деятель, обслуживающий мусульманские общины и исламские образовательные заведения Крыма. Подавляющее большинство религиозных организаций ДУМК расположено на территории АРК, что свидетельствует о его региональном характере и моноэтническом составе. Отдельные организации функционируют в Севастополе (5 общин), Херсонской области (3 общины) и Одесской области (1 община).

4.2.2. Мусульманские центры материковой Украины

Помимо ДУМК в Украине действуют еще четыре духовных центра мусульман: Духовное управление мусульман Украины (ДУМУ), Духовный центр мусульман Украины (ДЦМУ), Религиозное управление неза-

95 Устав ДУМК. № 3/3 от 30.04.1996 г.

висимых мусульманских общин Украины “Киевский Муфтият” (РУНМОУ “Киевский Муфтият”) и Духовное управление мусульман Украины “Умма” (ДУМУ “Умма”).

В августе 1992 г. в Киеве было учреждено Главное мухтасибатское управление, подчиненное Духовному управлению мусульман европейской части СНГ и Сибири (г. Уфа). В последующем году оно трансформировалось в ДУМУ, устав которого был зарегистрирован в апреле 1993 г.⁹⁶. Высшим органом этой организации является съезд делегатов духовенства. К основным функциям относится поддержание мира среди мусульман Украины и в отношениях с другими конфессиями, подготовка кадров духовенства, содействие строительству мечетей, издательская и благотворительная деятельность, мусульманское просвещение.

В соответствии с очерченными в уставе функциями, ДУМУ организывает просветительские лекции и курсы по изучению основ ислама, в летнее время – лагеря для детей и молодежи, занимается решением вопросов о выделении территорий под мусульманские кладбища, проводит необходимые ритуальные действия, связанные с захоронением и поминанием усопших мусульман, а также оказывает помощь в юридическом оформлении документов о смерти мусульман. ДУМУ ежегодно проводит работу по подготовке групп мусульман, отправляющихся на хадж, занимается благотворительностью, поддерживая нуждающихся мусульман (беженцев, людей пожилого возраста), а также тех, кто недавно принял ислам. Кроме того, ДУМУ ведет активную внешнюю деятельность, поддерживает связи с муфтиятами стран СНГ, Исламским университетом “Аль-Азхар” (Египет), министерствами по делам религий арабских и других исламских стран⁹⁷.

⁹⁶ Устав ДУМУ. № 329 от 05.04.1993 г.

⁹⁷ Информация с официального сайта ДУМУ (<http://islamyat.org>).

Бессменным главой ДУМУ является уроженец Ливана, а ныне гражданин Украины шейх Ахмед Тамим⁹⁸. Он является одним из ведущих в Украине и на постсоветском пространстве идеологов хабашитского учения, зародившегося в Ливане и имеющего суфийские корни. На многочисленных конференциях и встречах с представителями зарубежных исламских организаций глава ДУМУ периодически заявляет о своей приверженности суфизму и его несомненной пользе⁹⁹. Своей основной задачей муфтий ДУМУ считает борьбу с различными экстремистскими течениями и организациями, к которым относит ваххабитов, “Братьев-мусульман”, членов партии “Хизб-ут-Тахрир” и другие группы.

В начале 1990-х гг. А. Тамим, поддержанный киевскими аксакалами (старейшинами) – муллами Парсой Ахатовым и Мухаммаджаном Бикуловым, был избран главой одной из мусульманских общин Киева с целью примирить разрозненные конфликтующие группы татар. В 1992 г. на базе общины под его руководством появилось духовное управление¹⁰⁰. На всех последующих съездах ДУМУ А. Тамим переизбирался на должность муфтия.

К настоящему времени состоялось 4 съезда ДУМУ, почти каждый из которых проходил под лозунгом борь-

⁹⁸ Родился в 1956 г. в Ливане. Исламское теологическое образование получил на теологическом факультете Арабского университета города Бейрут. Имеет степень бакалавра богословия, является автором ряда книг по исламской религиозной тематике. В 1994 г. на I съезде мусульман Украины был избран муфтием Украины. С 2004 г. – гражданин Украины (http://www.risu.org.ua/rus/major_religions/relig_leaders/06/).

⁹⁹ Согласно официальной биографии А. Тамима он имеет иджаза (разрешение) на передачу суфийских тарикатов “рифаййя”, “кадирийя” и “накшабандийя”, а также хадисов от Зафара ‘Али Ну’мана Радауи и еще ряд других разрешений на передачу исламских знаний. Подробнее см.: Биография муфтия Украина шейха Ахмеда Тамима // Минарет. – 2006. – № 56. – С. 3.

¹⁰⁰ Духовному управлению мусульман Украины исполнилось 10 лет // Минарет. – 2002. – № 42. – С. 2.

бы с религиозным экстремизмом. Первый съезд этого управления прошёл 16–18 сентября 1994 г. в сложной обстановке раскола мусульманских общин страны и роста автономных по отношению к ДУМУ настроений. Съезд постановил одобрить деятельность ДУМУ за 1992 – 1994 гг.; осудить действия религиозных общин, подрывающих единство мусульман; признать неконструктивным создание некоторых религиозных общин и объединений по национальным и другим признакам; обратиться к правительству Украины с просьбой зарегистрировать вновь создаваемые мусульманские общины только через ДУМУ; призвать всех мусульман Украины к объединению в составе единого духовного управления¹⁰¹.

Второй съезд ДУМУ прошёл 25 августа 1996 г. с участием 80 делегатов из различных регионов Украины и 50 гостей. Он имел статус внеочередного и был создан для решения накопившихся текущих проблем. В частности, на нем был принят новый устав, избран новый председатель ревизионной комиссии, приняты решения для улучшения работы администрации ДУМУ. Студентам Исламского университета на съезде были вручены свидетельства об успешном окончании учебы¹⁰².

Третий съезд ДУМУ состоялся 2 апреля 2000 г. в Киеве. В его работе участвовало 386 делегатов от мусульманских общин Украины, а также свыше 100 гостей – представителей дипломатического корпуса, общественных и государственных организаций и национально-культурных центров. Съезд дал высокую оценку деятельности ДУМУ за 1996 – 2000 гг.; осудил действия группировок, подрывающих единство мусульман Украины; принял решение убеждать всех мусульман

101 Постановление I съезда мусульман Украины (Архив М. Жемилева. Раздел 17 “Религиозные вопросы”).

102 Второй чрезвычайный съезд мусульман Украины // Минарет. – 1997. – № 22. – С. 2.

страны в необходимости объединения в составе ДУМУ и др. Итогом съезда стало открытое письмо на имя государственной власти Украины содержащее требование ужесточения контроля за деятельностью всех исламских организаций и движений страны¹⁰³.

Четвертый съезд ДУМУ прошёл 10 апреля 2006 г. с участием 512 делегатов от мусульманских общин. На нем были избраны руководящие органы ДУМУ, дана оценка его работы за прошедший период. Основная цель проведения съезда заключалась, по выражению А. Тамима, в поддержке проводимого ДУМУ курса, направленного на “развитие и оздоровление мусульманского общества Украины”¹⁰⁴. Для демонстрации этой поддержки проведение съезда было обставлено особенно торжественно с приглашением представителей государственной власти и послов целого ряда исламских и западных государств.

ДУМУ – второй по количеству религиозных организаций духовный центр мусульман Украины. В его распоряжении к началу 2008 г. находились 68 мусульманских общин (13,2 % от их общего числа в Украине), Исламский университет с общим количеством студентов – 79 человек, 38 воскресных школ и 49 религиозных деятелей, из которых 9 являются иностранцами. Религиозные организации ДУМУ расположены дисперсно по всей территории Украины. Большинство их сосредоточено в Херсонской области (25 общин), а также в Донецкой, Полтавской, Запорожской и Николаевской областях. Кроме того, общины входящие в ДУМУ, находятся в Киевской, Днепропетровской, Закарпатской, Кировоградской, Одесской и других областях Украины.

Третьим духовным центром мусульман Украины является ДЦМУ, устав которого зарегистрирован в январе 1995 г. Он объединяет мусульманские общины в основ-

103 III-й съезд мусульман Украины завершил свою работу // Минарет. – 2000. – № 35 (специальный выпуск). – С. 20 – 21.

104 Выступление Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима на IV съезде мусульман Украины // Минарет. – 2006. – № 57. – С. 4.

ном поволжских татар, проживающих в Донбассе. Немаловажным фактором, способствовавшим созданию этого духовного центра, явился конфликт донбасских мусульман с руководством ДУМУ. Оно обвинялось в нелегитимности деятельности, а его глава – А. Тамим – в несоответствии должности. В свою очередь руководство ДУМУ направляло в адрес мусульман Донбасса обвинения в исламском фундаментализме. В результате конфликта большинство общин, не вошедших в состав ДУМУ, в 1994 г. создали Духовный центр независимых мусульманских общин Украины (с 1999 г. – ДЦМУ) во главе с Рашидом Евгеньевичем Брагиным¹⁰⁵. Муфтием нового центра в тот период был Айса Хаметов. В 2000 г. этот пост занял Сулейман Якубович Мухамедзянов¹⁰⁶, а с 2005 г. муфтием ДЦМУ является Руслан Абдикеев¹⁰⁷.

105 Р. Брагин родился 28 декабря 1955 г. в Донецке. Окончил Донецкий государственный университет по специальности “Экономика промышленности”. До 1992 г. работал генеральным директором совместного украинно-болгарского предприятия “УрбаДОН”. В 1993 г. был избран председателем мусульманской общины г. Донецка. В 1994 г. был избран председателем президиума Духовного центра независимых мусульманских общин Украины. С 1997 по 2005 гг. возглавлял Партию мусульман Украины (http://www.risu.org.ua/rus/major.religions/relig_leaders/06/).

106 С. Мухамедзянов – 1928 года рождения, уроженец г. Набережные Челны. В юности учился в Казанском государственном университете, служил в рядах вооруженных сил, имел звание подполковника. В 1988 г. начал увлеченно изучать историю ислама, шариат, арабский язык и Священный Коран. В 1994 г. приехал в Казань, где сдал экзамен по исламу в университете “Мухаммадия”. В том же году совершил хадж и был избран имамом мусульманской религиозной общины Киева и заместителем муфтия ДЦНМОУ. 27 августа 2005 г. после тяжелой продолжительной болезни ушел из жизни (Невосполнимая утрата // Арраид. – 2005. – № 8 – 9).

107 Р. Абдикеев родился в 1976 г. в Баку. После окончания школы поступил в Бакинский исламский университет. На 3-м курсе был направлен на учебу в исламский университет “Аль-Азхар” (Египет). В 2004 г. по окончании учебы в Египте получил приглашение от Духовного центра мусульман Украины, где начал работать в должности имама в Соборной мечети “Ахать Джами” г. Донецка. В 2005 г. избран муфтием Духовного центра мусульман Украины (http://www.risu.org.ua/rus/major.religions/relig_leaders/06/).

Основными задачами ДЦМУ являются: распространение исламского мировоззрения и духовности; защита законных прав и интересов мусульман; достижение гражданского, межнационального и межконфессионального согласия; решение спорных религиозных вопросов; содействие становлению религиозных общин, строительство и реставрация мечетей, молельных домов; благотворительность, просветительская работа, создание духовных учебных заведений и т. д.¹⁰⁸.

На начало 2008 г. ДЦМУ объединял 19 мусульманских общин (3,7 % от их общего числа в Украине), 10 воскресных школ по изучению основ ислама и арабского языка и 23 религиозных деятеля. Подавляющее большинство всех общин ДЦМУ расположено в Донецкой и Луганской областях. Кроме того, по одной общине зарегистрировано в Винницкой и Харьковской областях Украины. Примечательно что, несмотря на то, что ДЦМУ был создан в 1995 году, его первый съезд состоялся только в апреле 2000 г. На съезде были избраны руководящие органы ДЦМУ, утверждены изменения в Устав и принят итоговый документ. Он, в частности, призывал мусульман Украины к координации действий и недопустимости раскола внутри мусульманской уммы. Также итоговый документ призывал повысить роль мусульманских организаций в жизни общества, создать рабочую группу для подготовки объединительного съезда мусульманских общин страны¹⁰⁹.

Четвертым духовным центром мусульман Украины стало РУНМОУ “Киевский Муфтият”, устав которого был зарегистрирован в июне 2007 г.¹¹⁰. Решение об учреждении этого муфтията было принято в декабре 2006 г. в Киеве на конференции представителей неза-

108 Устав ДЦМУ. № 13 от 12.01.1995 г.

109 Пресс-релиз I съезда Духовного центра мусульман Украины (Архив М. Джемилева. Раздел 17 “Религиозные вопросы”).

110 Устав РУНМОУ “Киевский муфтият”. № 10 от 05.06.2007 г.

висимых религиозных мусульманских общин. В конференции приняли участие представители 8 татарских мусульманских общин из Львова, Севастополя, Запорожья, Полтавы, Николаева, Киева, Одессы и Симферополя. Возглавляет муфтият поволжский татарин президент Всеукраинского культурного центра “Туган тел” Канафия Хуснутдинов¹¹¹. Функции исполняющего обязанности муфтия возложены на Нила Гарифовича Агешева. Несколько лет назад, будучи главой одной из оппозиционных А. Тамиму мусульманских общин Киева, К. Хуснутдинов обращался в ДУМК с просьбой включить его общину в состав крымского духовного центра. Получив отказ, он, таким образом, стал инициатором создания нового духовного центра в Киеве.

В “Киевский муфтият” вошли в основном татарские мусульманские общины Украины, поэтому управление на начальном этапе разместилось в Татарском доме Киева и активно налаживает связи с Татарстаном. В апреле 2007 г. К. Хуснутдинов посетил Духовное управление этой республики, где во время встречи с Валиуллой хазратом были обсуждены вопросы организации совместной работы и подписания в последующем Договора о сотрудничестве. В ноябре 2007 г. данный договор был подписан муфтием Татарстана Гусман хазрат Исхаковым и К. Хуснутдиновым. Из Казани в Киев был приглашен квалифицированный мусульманский священнослужитель Ильдар хазрат, начавший свою деятельность при “Киевском Муфтияте”¹¹².

В конце 2006 г. Духовное управление Турции выкупило трехэтажное здание в Киеве для открытия медресе, а все организационные вопросы с получением лицензии были возложены на “Киевский муфтият”. Та-

111 К. Хуснутдинов имеет степень кандидата химических наук, он – заслуженный работник культуры Украины, шеф-редактор журнала “Дуслык” (“Дружба”).

112 Источник: http://www.imancentre.ru/06_07.html

ким образом, новый духовный центр, скорее всего (также как и 3 других центра Украины), будет располагать собственным исламским учебным заведением.

Наконец, пятым и самым “молодым” духовным центром мусульман Украины является ДУМУ “Умма”. Он был создан в конце 2008 г. по инициативе руководителей автономных мусульманских общин Киева, Донецка, Запорожья, Одессы, Харькова, Винницы, Черновцов, Полтавы и Стаханова. В настоящий момент это духовное управление объединяет 14 общин. 25 января 2009 г. состоялся первый съезд центра, на котором муфтием был избран выпускник Московского исламского университета, имам-хатиб донецкой мусульманской общины “Дуслык” Саид Исмагилов¹¹³. Председателем “Уммы” является Игорь Карпишен. В одном из своих интервью муфтий С. Исмагилов так объяснил причины создания еще одного духовного центра в Украине: “Религиозные общины долгое время не видели никаких инициатив и активной деятельности со стороны уже существовавших духовных управлений, за исключением Крыма, и пришли к выводу – свое будущее нужно строить своими руками. Наблюдалась некая депрессия, остановка в развитии <...>. В этой ситуации инициативу перехватили сами рядовые мусульмане,

113 Родился С. Исмагилов в 1978 г. в Донецке. Окончив 9 классов средней школы № 60, в 1993 г. поступил в Донецкий политехнический техникум на специальность “техник-механик”. Проучившись 4 курса в техникуме, поступил в Московский высший духовный исламский колледж (впоследствии получивший статус Московского исламского университета). В 2001 г. с отличием окончил теологический факультет Московского исламского университета, получив специальность имам-хатиба. Вернувшись в Донецк, стал ассистентом профессора шариатских наук шейха Джамала ат-Табийди, преподававшего в Донецком исламском университете. Через год поступил в Донецкий государственный институт информатики и искусственного интеллекта на факультет философии и религиоведения. 25 января 2009 г. на первом съезде ДУМУ “Умма” избран муфтием (Ислам только в колллективе (интервью Г. Гришко) // Альрайд. – 2009. – № 3).

которые собравшись и найдя общий язык, решили объединиться и зарегистрировать новое духовное управление <...>. Главные стержнеобразующие цели ДУМУ “Умма” – активно исповедовать и проповедовать Ислам, отстаивать и представлять интересы верующих, быть примером и вести за собой мусульман Украины. И все это лишь для того, чтобы Всевышний Аллах был нами доволен. Для выполнения этих целей предусмотрено и запланировано много задач, от построения мечетей до призыва к вере и обучения единоверцев”¹¹⁴. Он также подчеркнул, что “Умма” не ограничивает себя работой с определенными этническими группами мусульман, а хочет объединять на основе исламских принципов равенства и братства всех: татар, украинцев, русских, мусульман Кавказа, арабов, турков. Одним словом – всю умму страны¹¹⁵.

4.2.3. Партия мусульман Украины

В ситуации отсутствия единого духовного центра мусульман в Украине ощущалась острая потребность в организации, которая взяла на себя хотя бы часть собственных такому центру интегрирующих функций. Председатель ПМУ Р. Е. Брагин так и объяснял цель создания своей партии: “Нынешние духовные центры Украины не в состоянии объединить мусульман и отстаивать их интересы в полной мере. Поэтому создание партии вызвано самой жизнью, а каково ее будущее – зависит от нас, мусульман Украины”¹¹⁶.

ПМУ была образована в преддверии парламентских выборов 1998 г. на учредительной конференции, про-

114 Мусульмане хотят видеть Украину сильным независимым государством. Беседа с главой ДУМУ “Умма” С. Исмагиловым (интервью Абдулы Ринат Мухаметова) // <http://www.islam.ru/pressclub/gost/dumumma/>

115 Там же.

116 Османов Д. Рашид Брагин: “Объединить мусульман и работать во благо их” // Голос Крыма. – 1997. – 17 октября.

ходившей 26 – 27 сентября 1997 г. в Донецке. В работе конференции участвовали 70 делегатов из 13 региональных организаций (10 областных, Крыма, Киева и Севастополя), а также 55 гостей, в том числе представители Всероссийского общественно-политического движения “Мусульмане России”, Государственного комитета Турции по делам религий и др. На последовавшем вскоре первом съезде партии, состоявшемся 22 – 25 ноября 1997 г., были утверждены предвыборная платформа, избирательный список, внесены изменения и дополнения к Уставу. По состоянию на 1 марта 1999 г. в ПМУ состояло 5 тысяч членов.

Несмотря на исламское название партии, основные положения ее программы были ориентированы не только на мусульманский электорат. Так, в программе ПМУ утверждается, что она “объединяет граждан Украины, стремящихся всемерно способствовать выходу страны из всеохватного кризиса, превращению ее в великую процветающую страну, обеспечению счастья и благополучия народам мусульманской культуры, другим национальным меньшинствам, всем членам украинского общества”¹¹⁷. Соответственно и в уставе партии отсутствует обязательное требование исповедания ислама членами этой политической силы. Членом ПМУ может стать любой гражданин Украины, достигший 18-летнего возраста и признающий программу и устав партии, вне зависимости от происхождения, расовой и национальной принадлежности. ПМУ открыта для всех, поддерживающих исламское мировоззрение¹¹⁸. Цели и задачи партии сформулированы так, чтобы выглядеть привлекательными в глазах мусульман и одновременно не отпугнуть потенциальный электорат из числа граждан других вероисповеданий. Так, в числе задач ПМУ значатся: защита прав и интересов народов му-

117 Программа Партии мусульман Украины, 1997.

118 Устав ПМУ. № 945 от 25 ноября 1997 г.

сультманской культуры и других национальных меньшинств Украины; укрепление исторических традиций разностороннего сотрудничества и взаимопомощи народов мусульманской культуры, христианской культуры и других народов Украины; содействие выработке государственной национальной политики Украины, отвечающей интересам мусульманских народов и всех народов Украины, а также выработке внешней политики в отношении зарубежных мусульманских народов и государств в интересах укрепления международного мира и безопасности¹¹⁹.

Будучи созданной лишь накануне парламентских выборов, ПМУ не получила мест в Верховной Раде по партийным спискам. В Крыму партия набрала немногим более 3% голосов избирателей, по общегосударственному многомандатному округу – 0,1980%. Тот же результат она имела и в одномандатных округах. В целом в масштабах Украины эту партию не поддержали.

По итогам прошедших выборов 24 апреля 1999 г. в Донецке состоялся II съезд ПМУ. На нем были внесены изменения в устав, переизбран председатель партии Р. Е. Брагин, а также утверждено постановление о поддержке на предстоящих президентских выборах действующего президента Украины.

В то же время и в области политического строительства мусульманской общине избежать раскола не удалось. В конце 1998 г. в ПМУ образовалась параллельная структура с тем же названием. 27 декабря 1998 г. инициативная группа, возглавляемая начальником отделения Запорожского авиационного училища, генерал-майором Ф. И. Акчуриным, собрала делегатов, представляющих 14 (из 16 зарегистрированных в Украине) исламских организаций¹²⁰. Они заявили, что

119 Программа Партии мусульман Украины.

120 Одесское региональное отделение ПМУ присутствовало на съезде в качестве наблюдателей, а Донецкого отделения не было вообще.

донецкая партийная организация ПМУ с этой поры не легитимна, а полномочными представителями партии отныне являются делегаты всеукраинского съезда, проведенного в Запорожье¹²¹.

Р. Брагин от имени политсовета партии направил соответствующее письмо в Министерство юстиции Украины с требованием не признавать полномочий “раскольников”. Последние, однако, продолжали свою деятельность, в том числе и в Крыму, где региональной организацией ПМУ до недавнего времени руководил алуштинец Марс Шафиков, исключенный позднее из партии за “раскольничество”¹²².

Вновь ПМУ заявила о себе лишь в декабре 2003 г., когда в Донецке был проведен III съезд партии, ставший объединительным. Председателем вновь был избран Р. Брагин, его заместителем – крымский татарин Ниязи Селимов. На съезде было принято решение о поддержке проведения политической реформы в Украине. После него, по наблюдениям лидеров ПМУ, наметилась тенденция к росту членства в партии и скоординированности действий с органами власти.

121 По словам Р. Брагина, на “самозваном” съезде в Запорожье обсуждался вопрос о предстоящих президентских выборах и якобы было принято решение поддержать кандидатуру Александра Мороза (Володин О. Раскол в Партии мусульман Украины // Крымская правда. – 1999. – 12 марта).

122 Сам М. Шафиков придерживается другой точки зрения о произошедших событиях. По его мнению, никакого раскола не было, имела место простая ротация кадров. 27 ноября 1998 г. в Алуште состоялся внеочередной политсовет ПМУ, где было принято решение о приостановлении полномочий Р. Брагина, а 27 декабря на внеочередном съезде ПМУ в Запорожье было избрано новое руководство партии. По словам М. Шафикова, Р. Брагин, игнорируя решение съезда, пытался ввести в заблуждение общественное мнение, говоря о произошедшем расколе (“В ПМУ все спокойно” (интервью Л. Идрисова) // Голос Крыма. – 1999. – 16 апреля).

Деятельность ПМУ в Крыму

Особое место в политике ПМУ, в силу компактности расселения мусульманской общины, занимал Крым. Руководство Меджлиса отнеслось к созданию ПМУ весьма прохладно и даже назвало ее «партией врагов мусульман Крыма». Тем не менее, в оргкомитет партии, в результате раскола в Меджлисе, вошли два его представителя – Н. Селимов и С. Берберов¹²³. Хотя Меджлис официально не отправлял делегатов в Донецк, в работе учредительной конференции приняли участие по 5 человек от Севастополя и от Крыма. В их числе был секретарь муфтията Крыма Энвер Куртумеров, который в блиц-интервью по итогам конференции высказал довольно благожелательное отношение по поводу создания партии. В частности, он отметил, что «<...> в разрешении вопросов, касающихся жизни мусульман Украины, сил только духовных управлений явно недостаточно <...> Мы надеемся, что ПМУ будет более активно отстаивать наши интересы»¹²⁴.

В 1998 г. группа делегатов Курултая, исключенная из состава Меджлиса, развернула кампанию в поддержку ПМУ. Почти во всех одномандатных округах, где были выставлены кандидатуры от Меджлиса, предлагались альтернативные кандидатуры, хотя было понятно, что кандидатуры от крымских татар могут выиграть лишь в том случае, если последние будут максимально активно принимать участие в выборах и все

123 В то же время в своем интервью Р. Брагин утверждает, что в ходе встречи с М. Джемилевым во время подготовки учредительной конференции последний поддержал создание партии и даже выразил надежду на возможное сотрудничество в будущем. Более того, по словам председателя ПМУ, в адрес конференции Меджлисом была прислана приветственная телеграмма (Османов Д. Рашид Брагин: «Объединить мусульман и работать во благо их» // Голос Крыма. – 1997. – 17 октября).

124 Османов Д. Блиц-интервью с делегатами и гостями учредительной конференции Партии мусульман Украины // Голос Крыма. – 1997. – 17 октября.

голоса отдавать за единого кандидата. Так, в одном из округов Белогорского района кандидат от Меджлиса проиграл победителю всего 14 голосов, а его оппонент – крымский татарин, член ПМУ, специально не снял свою кандидатуру, набрав при этом чуть больше 100 голосов, которых хватило бы для победы меджлисовского кандидата¹²⁵. По мнению М. Джемилева, методы агитации за ПМУ и альтернативных кандидатов, были во многом аморальными. В некоторых случаях, особенно в местах, куда не доходят крымскотатарские газеты и национальные телепрограммы, говорилось, что будто сам Меджлис «...вынес решение поддержать «партию мусульман»¹²⁶.

После прошедших выборов в период 1998 – 2003 гг. деятельность ПМУ в Крыму, по мнению самих руководителей партии, носила в основном декларативный характер. Не были созданы первичные организации, районные и городские структуры партии, не налажена связь с органами местного самоуправления, имели место нарушения партийной дисциплины. Все это стало предметом критического обсуждения региональной организации ПМУ в ходе второй отчетно-выборной конференции, прошедшей, вопреки противодействию со стороны Меджлиса, в Симферополе в феврале 2004 г.¹²⁷. В президиум конференции были избраны заместитель председателя ВР АРК В. Киселев, замес-

125 «Обращение к соотечественникам» («Полуостров, 2004 г.» // Ильми Умеров. Точка зрения / Статьи, выступления, доклады / Сост. А. Халилов. – С.: «Оджакъ», 2005. – С. 12.

126 Мустафа Джемилев. Доповіді на Курултаях кримськотатарського народу // Кримськотатарське питання. – 2002. – № 2 (26). – С. 86 – 87.

127 Так, группа сторонников Меджлиса сорвала проведение Евпаторийской городской партийной конференции, а Крымскотатарский театр под давлением Меджлиса вынужден был отказаться от предоставления помещения под конференцию. См: Послесловие к конференции, или чем пугают крымских татар оптовые продавцы народных голосов // Халк седасы. – 2004. – февраль.

титель постоянного представителя Президента Украины в Крыму Р. Хаваджи, председатель ПМУ Р. Брагин, его заместитель Ф. Акчурин и др.¹²⁸. Был заслушан отчет о деятельности крымского отделения партии за 1998 – 2003 гг., избраны ее руководящие органы, приняты решения, направленные на разрешение основных проблем крымских татар. В частности, конференция постановила: содействовать принятию ВР Украины Закона “О реабилитации крымскотатарского народа”, принять меры для обеспечения земель и жильем крымских татар, решить вопрос об эффективном представительстве крымскотатарского народа в органах государственной власти автономии и т. д.¹²⁹. Председателем КРО ПМУ избран С. Берберов.

Резолюция конференции ПМУ была поддержана Координационным советом общественно-политических сил крымскотатарского народа, в состав которого КРО ПМУ вошло, и Национальным движением крымских татар. В то же время она подверглась жесткой критике лидерами Меджлиса. В промеджлисовских публикациях указывалось, что деятельность ПМУ в Крыму активизируется, как правило, лишь накануне выборов. И, следовательно, намерения руководства партии в отношении крымскотатарского электората не искренни¹³⁰. Общая позиция лидеров Меджлиса по отношению к ПМУ содержится, например, в высказывании Ильми Умерова: эта партия “<...> не больше чем вывеска, за которой нет ни исламских ценностей, ни гарантий прав крымскотатарского народа, а есть деньги донецких олигархов, создавших данную структуру для того, что-

128 Крымские татары готовы поддержать Партию мусульман Украины // Халк седасы. – 2004. – февраль.

129 Резолюция Второй отчетно-выборной конференции Крымской региональной организации Партии мусульман Украины // Халк седасы. – 2004. – февраль.

130 Тарсинова Ф. ПМУ вновь на политической арене Крыма (ставка делается на крымских татар) // Голос Крыма. – 2004. – 20 февраля.

бы оттянуть крымских татар для удобного действующей власти кандидата. Партия мусульман – это Партия регионов, только в уменьшенном варианте, партия-спутник и для ее руководства также неприемлемы чаяния крымскотатарского народа, как и для партии власти”¹³¹.

6 июня 2004 г. в Симферополе состоялось расширенное заседание Комитета крымского регионального отделения ПМУ (КРО ПМУ), в котором приняли участие руководители районных и городских партийных организаций. На нем было принято решение о проведении районных и городских партконференций для избрания делегатов на третью конференцию КРО ПМУ, которая была запланирована на 26 июня. На съезде предполагалось обсудить позицию КРО ПМУ в связи с предстоящими выборами, а также избрать делегатов на IV съезд ПМУ¹³². В отличие от предыдущей, третья крымская региональная конференция прошла довольно скромно, не было на ней ни представителей органов власти, ни даже крымских организаций центристских партий¹³³.

10 июля 2004 г. в Донецке состоялся IV съезд ПМУ, в котором приняли участие 620 делегатов, среди которых были представители Координационного совета общественно-политических сил крымскотатарского народа, религиозных общин Крыма, НДКТ, “Миллет”, а также крымскотатарских СМИ. В своем выступлении председатель партии Р. Брагин отметил значительную работу, проведенную крымской парторганизацией. Отделения ПМУ были созданы в 12 районах и 8 городах Крыма, 72 первичные ячейки созданы в различных регионах полуострова. Выступивший на съезде председатель Евпаторийского отделения КРО ПМУ Н. Иба-

131 “О Февзи Якубове и других” (“Полуостров”, 2004 г.) // Ильми Умеров. Точка зрения / Сост. А. Халилов. – С.: “Оджакъ”, 2005. – С. 20.

132 Крымская региональная организация ПМУ готовится к конференции // Халк седасы. – 2004. – июнь.

133 Тарсинова Ф. КРО ПМУ выдвигает своего кандидата в президенты страны // Голос Крыма. – 2004. – 2 июля.

дуллаев обратился к делегатам с предложением поддержать инициативу крымской делегации о содействии в разрешении политико-правовых проблем, связанных с восстановлением прав крымскотатарского народа и о включении этого пункта в избирательную программу кандидата на пост Президента Украины В. Януковича. Предложение было поддержано и специальное постановление съезда по данному вопросу принято¹³⁴. Данный факт был одним из весомых аргументов, используемых лидерами КРО ПМУ для привлечения голосов крымских татар в период президентской кампании 2004 г. Одновременно указывалось на то, что в отличие от Меджлиса, который не смог добиться каких-либо зафиксированных обещаний от кандидата в президенты В. Ющенко, крымские лидеры ПМУ от своего кандидата добились¹³⁵.

С укреплением своих позиций на крымском полуострове и ростом численности членов партии ПМУ хоть и не смогла существенно потеснить позиции Меджлиса среди основной массы крымскотатарского народа, но в ряде регионов составляла последнему определенную конкуренцию. С роспуском партии Меджлис избавился от одного из своих конкурентов.

17 декабря 2005 г. в Донецке прошел V съезд Партии мусульман Украины, в работе которого приняли участие 370 делегатов из 17 регионов Украины. Съезд единогласно принял решение о самороспуске партии путем ликвидации и о вступлении полным составом в Партию регионов. Аргументы лидеров партии звучали следующим образом: "...действия новой власти усилили недоверие и разочарования среди населения. По мнению Партии мусульман Украины, все здравомыс-

134 IV съезд Партии мусульман Украины // Халкъ седасы. – 2004. – июль.

135 Партия мусульман: от выборов к выборам (интервью И. Абдуллаева) // Голос Крыма. – 2005. – 11 марта.

лящие избиратели, осознав опасность "оранжевых" приоритетов для Украины, готовы принять полноценное участие в предстоящих выборах в парламент и местные советы для победы Партии регионов, которая сумеет улучшить жизнь всех и каждого, в регионе и стране"¹³⁶. Решение о слиянии ПМУ с Партией регионов выглядело довольно странно, если учесть, что оно было принято после согласования партийных списков и, следовательно, ничего не сулило членам мусульманской партии в перспективе приближающихся выборов. В такой ситуации оно выглядит как волевое решение негласного спонсора партии Рината Ахметова, который в преддверии выборов постарался избавиться от негативной с имиджевой точки зрения политической силы (речь идет о растиражированных СМИ связях ПМУ с членами партии "Хизб ут-Тахрир" в Крыму)¹³⁷.

Несомненно, обладая определенной привлекательностью в глазах мусульман страны, ПМУ вместе с тем не располагала, на наш взгляд, возможностями интеграции мусульман Украины. Являясь мусульманской партией лишь по форме, а не по содержанию, ПМУ не смогла выступить объединительной силой.

4.2.4. Интеграционные процессы в украинской умме

История становления и развития духовных центров мусульман Украины насчитывает несколько попыток консолидации мусульман вокруг общих для них проблем. Назвать эти попытки успешными до недавнего времени вряд ли представлялось возможным в силу существовавших конфликтных моментов, сопровождавших весь ход развития украинской уммы. Анализ наиболее острых конфликтных ситуаций позволяет прийти

136 <http://www.podrobnosti.ua/power/parties/2005/12/20/271927.html>

137 Ложкина А. Политические игры Ахметова на зеленом поле ислама // <http://ostro.org/shownews.php?id=20133&lang=en>.

к выводу, что в основе раскола украинской уммы лежат личностный, идеологический и этнический факторы.

Пожалуй, наиболее острым и затяжным стал конфликт между руководством ДУМК и ДУМУ. Проблемы во взаимоотношениях двух центров сопровождают весь период их существования, характеризуясь посменным ростом и спадом напряженности. Своего первого пика конфликт достиг во время занятия должности муфтия Крыма С. Ибрагимовым и связан он был с процессом создания автономного духовного центра на полуострове. Уже тогда крымский муфтий возглавил оппозиционные А. Тамиму силы, оспаривавшие легитимность занятия им должности муфтия Украины. Обладая достаточно высоким авторитетом среди мусульман страны, С. Ибрагимов возглавлял оргкомитет по проведению в 1994 г. Всеукраинского мусульманского съезда, который по задумке его инициаторов должен был реорганизовать ДУМУ и избрать единого муфтия всех мусульман Украины, а также Польши, Литвы и Беларуси. Попутно Сеитджелиль эфенди пытался ослабить влияние А. Тамима в Херсонской области, где сконцентрировано самое большое число общин ДУМУ¹³⁸.

С отставкой С. Ибрагимова в декабре 1995 г. начинается недолгий период нормализации в отношениях двух центров. А. Тамим, приехавший в Крым в январе 1996 г., был достаточно оптимистично настроен по поводу будущих взаимоотношений двух управлений¹³⁹.

138 На имя М. Джемилева, Совета по делам религий при Кабинете Министров Украины и муфтия ДУМУ было направлено письмо, подписанное мусульманами г. Херсона, в котором они выражали свое недовольство встречей с С. Ибрагимовым, приехавшим в город в июле 1994 г. По словам авторов письма, в ходе встречи муфтий Крыма вел агитацию против А. Тамима, призывал мусульман выйти из подчинения ДУМУ и перейти под юрисдикцию ДУМК (Архив М. Джемилева. Раздел 17 "Религиозные вопросы").

139 Муфтият и ДУМУ – новый этап сотрудничества // Авдет. – 1996. – 15 января.

Довольно частые встречи лидеров Меджлиса с А. Тамимом в 1996 – 1998 гг., на которых происходил обмен мнениями по поводу различных аспектов функционирования мусульманской общины Украины, все же не способствовали укреплению отношений между двумя духовными управлениями. Процесс нормализации отношений между ДУМК и ДУМУ, так и не преодолевший всех текущих проблем, был окончательно прерван в апреле 2000 г. Причиной послужила жесткая позиция, занятая руководством ДУМУ по отношению к ряду зарубежных исламских организаций, которые, по его мнению, являются экстремистскими. В апреле 2000 г. руководством ДУМУ было отправлено открытое письмо на имя государственной власти Украины, в котором от имени III-го съезда мусульман Украины содержалось требование "...предпринять решительные меры по ужесточению государственного контроля за деятельностью всех организаций и движений, имеющих отношение к Исламу"¹⁴⁰. В основу государственной политики по отношению к исламу предлагалось положить мнение исламского сообщества, основанное на единстве мнений мусульман Украины и мирового сообщества, представленного высшими духовными организациями. Руководство ДУМУ составило список организаций, которые, по его мнению, являются экстремистскими, что в конечном итоге повлекло за собой ряд претензий к ним со стороны государственных органов. Это сказалось на деятельности ДУМК, имевшем ряд совместных проектов с некоторыми из этих организаций (к примеру, с "Альрайдом", "Зам-Замом" и др.).

В итоге отношения между центрами были испорчены и А. Тамим вновь стал нежелательным гостем на крымском полуострове. Его попытки влиять на религиозные процессы, происходящие в Крыму, вызывали у руко-

140 Открытое письмо государственной власти // Минарет. – 2000. – № 35. – С. 20 – 21.

водства ДУМК открытое неприятие. Так, приезд А. Тамима в Крым в ноябре 2000 г. для участия в пресс-конференции, посвященной деятельности различных мусульманских религиозных организаций, вызвал явное недовольство крымского муфтия, который, как оказалось, совершенно случайно узнал об этом событии. На последовавшей после пресс-конференции встрече с журналистами Э. Аблаев заявил, что высказывания шейха А. Тамима на прошедшем мероприятии должны были бы подтверждаться фактами, чего на деле не произошло. Кроме того, крымский муфтий по старой доброй традиции вновь поставил под сомнение легитимность А. Тамима в качестве главы ДУМУ, заявив, что для того, чтобы называться муфтием Украины, «<...> необходимо созвать Всеукраинский Курултай мусульман с участием делегатов из Крыма и других регионов Украины и там избрать главу. А так, любые 10 человек, собравшись вместе, имеют право создать и зарегистрировать любую организацию»¹⁴¹. Кроме того, весьма неприязненно восприняли в ДУМК появление в Крыму в 2007 г. 8 новых автономных общин, которые неофициально признавали над собой авторитет киевского муфтия.

Небывалого накала, чуть не закончившегося потасовкой сторонников двух центров, достигли отношения между ДУМК и ДУМУ в процессе организации хаджа украинских мусульман в 2008 г. Тогда назначение А. Тамима в качестве официального ответственного за процесс паломничества спровоцировало новый конфликт, который, тем не менее, способствовал активизации интегративных процессов среди мусульман страны.

Определенные конфликтные моменты наблюдались и в отношениях ДУМК и ДЦМУ. Достаточно тесное на первых порах сотрудничество двух духовных центров (совместная организация Всеукраинского курултая,

141 Алядинова Л. «Объединяйтесь вместе вокруг шариата и не разъединяйтесь» // Голос Крыма. – 2000. – 3 ноября.

обучение крымских татар в исламском университете при ДЦМУ и т. д.) постепенно переросли в отчуждение и непонимание. Причина конфликта связана с созданием главой ДЦМУ Р. Брагиным Партии мусульман Украины, которая в 1998 г., в период очередных выборов в Верховную Раду, существенно усложнила задачи крымскотатарским лидерам в Крыму. С роспуском партии в 2005 г. каких-либо явных причин, мешавших налаживанию партнерских отношений между центрами, не стало.

Отношения ДУМК с двумя другими недавно созданными духовными центрами пока не были осложнены никакими конфликтами.

Идеи консолидации мусульман страны для решения каких-то насущных проблем сопровождали весь процесс развития украинской уммы и всегда пользовались популярностью в среде мусульман. Первая инициатива такого рода была еще в начале 1990-х гг., то есть на заре исламского возрождения в Украине, и была связана с подготовкой первого съезда мусульман Украины в 1994 г. Подготовка к съезду длилась 4 месяца, в течение которых были проведены 4 региональные встречи. На одной из таких встреч, проходивших 1 июля 1994 г. в Ялте, присутствовали руководители мусульманских общин Запорожской, Донецкой, Одесской, Харьковской, Черкасской областей и Киева, а также крымский муфтий С. Ибрагимов. Было принято решение о созыве Всеукраинского съезда мусульман 11 – 14 августа 1994 г. в Донецке, где будет обсужден вопрос о правовых нарушениях при организации ДУМУ и его реорганизация¹⁴². Позже в Донецке было принято решение о проведении съезда мусульман 24 – 25 сентября в Симферополе, а организационная работа по его подготовке поручена С. Ибрагимову. Несмотря на

142 Протокол собрания председателей и представителей мусульманских общин Украины (Архив М. Джемилева. Раздел 17 «Религиозные вопросы»).

тщательную подготовку, съезд так и не состоялся. 23 сентября 1994 г. делегаты почти со всех областей страны, гости из арабских стран, съехавшиеся в Симферополь, были проинформированы о запрещении съезда из-за опасной санитарно-эпидемиологической ситуации.

Следующая попытка интеграции мусульман Украины была связана с инициативой создания Всеукраинского духовного управления мусульман (ВДУМ). Идея появилась в начале 2000 г. и исходила от координатора Исламского культурного центра Киева Э. Валева и президента Всеукраинского культурного центра “Туган тел” К. Хуснутдинова. Она была поддержана лидерами ДУМК и ДЦМУ. По словам М. Джемилева, были проведены переговоры с руководителями всех духовных центров на предмет созыва съезда мусульман Украины и избрания единого духовного управления. Суть предложения М. Джемилева сводилась к тому, “...чтобы все зарегистрированные мусульманские организации и общины направили на этот съезд своих руководителей или протоколно уполномоченных представителей, где были бы обсуждены основные проблемы мусульман Украины, определены полномочия единого духовного управления и тайным голосованием на альтернативной основе избрано руководство этого управления”¹⁴³.

Однако, как и в 1994 г., провести объединительный съезд так и не удалось. Одной из причин неудачи стало доминирование амбиций разных сторон. Камнем преткновения уже на подготовительном этапе съезда стал вопрос о кандидатуре будущего муфтия. Понятно, что лидеры самой крупной в Украине крымскотатарской мусульманской общины рассчитывали на то, что муфтием станет представитель из Крыма. Их позиция подкреплялась осознанием того факта, что муфтий Кры-

143 Ислам часть нашей культуры, и Меджлис будет способствовать его возрождению (интервью с председателем Меджлиса крымскотатарского народа М. Джемилевым) // Авдет. – 2003. – 13 мая.

ма исторически был главой мусульман всей Украины. По-видимому, представители остальных мусульманских общин страны имели другое мнение. В итоге ДЦМУ в срочном порядке провел свой региональный съезд, и сама идея интеграции была отброшена.

Неудачные попытки консолидации мусульман страны, идеологические и личностные противоречия заставили экспертов и мусульманских лидеров усомниться в самой возможности интеграции украинской уммы. На фоне этих пессимистичных настроений появление в 2009 г. первого в Украине координационного совета мусульман выглядело почти фантастическим событием.

24 марта в Киеве в Государственном комитете по делам национальностей и религий прошла встреча представителей мусульманских духовных управлений и центров, действующих на территории Украины, на которой было принято решение о создании Совета муфтиев Украины¹⁴⁴. На очередной встрече, состоявшейся 15 апреля, было подписано положение о создании Совета представителей духовных управлений и центров мусульман Украины при Государственном комитете по делам национальностей и религий в качестве консультативно-совещательного органа. В Совет вошли представители трех из пяти действующих духовных центров – ДУМК, РУНМОУ “Киевский Муфтият” и ДУМУ “Умма”¹⁴⁵. Председателем Совета в этом году был из-

144 Встреча представителей мусульманских духовных управлений // <http://www.qirimmuftiyat.org.ua/content/view/37/1/lang,russian/>

145 В Совет вошли по три представителя от каждого духовного центра, именно поэтому первоначальный план создания совета муфтиев был заменен на совет представителей. От ДУМК в Совет вошли – муфтий Крыма Э. Аблаев, заместители муфтия А. Исмаилов и Э. Нагашев, от ДУМУ “Умма” – муфтий С. Исмагилов, председатель правления И. Карпишен, а также И. Гимадутин, от РУНМОУ “Киевский Муфтият” – председатель К. Хуснутдинов, заместитель председателя Ш. Самитов, имам Ильдар хазрат Хузин (Мусульмане Украины объединились // <http://tatari-kyev.com/content/view/7/47/>)

бран Э. Аблаев. Совет будет представлять интересы украинских мусульман в Украине и за ее пределами, обеспечивать отправление необходимых религиозных обрядов, проводить согласованную политику по вопросам организации хаджа украинских мусульман и распределения квот на ежегодное паломничество между объединениями мусульман Украины, организовывать научные конференции и семинары.

Совет начал свою деятельность с решения вопроса, который главным образом и подтолкнул украинских мусульман к сплочению, – хаджа в 2009 г. Делегация совета в составе 5 человек под руководством Э. Аблаева с 7 по 12 июня находилась в Саудовской Аравии, где подписала соглашение с Министерством по делам хаджа этой страны. В соответствии с соглашением, украинским паломникам выделялась квота в 500 мест, которые были распределены среди духовных управлений следующим образом: ДУМК получило 200 мест, ДУМУ “Умма” – 100 мест, РУНМОУ “Киевский Муфтият” – 50 мест, ДЦМУ – 50 мест и ДУМУ – 100 мест¹⁴⁶.

Таким образом, создание Совета является на сегодняшний день первой удачной попыткой интеграции украинских мусульман. Успешность проекта обусловлена рядом факторов, в числе которых следует отметить, во-первых, активное вовлечение самого крупного духовного центра – ДУМК, без участия которого любые интеграционные инициативы в масштабах страны вряд ли возможны. Во-вторых, заявленный принцип ротации главы Совета, который предусматривает его ежегодное переизбрание. Несколько ослабляет позиции Совета невхождение в его состав двух духовных центров – ДУМУ и ДЦМУ, хотя глава последнего Р. Брагин и принял участие в заседании совета 24 июня в

146 Пресс-релиз заседания Совета Представителей Духовных Центров Украины // <http://www.qirimmuftiyat.org.ua/content/view/80/1/lang,russian/>

Симферополе, где происходило распределение квот на хадж.

Таким образом за период с начала массовой репатриации крымских татар на родину процесс исламского возрождения прошел путь, который с определенными оговорками может быть обозначен как этап институционализации ислама. Он характеризовался в первую очередь количественным ростом мусульманских общин, мечетей, медресе и других мусульманских институтов. Получило развитие создание централизованных структур управления жизнью мусульман как в Крыму, так и на территории материковой Украины. Основной задачей этого этапа было обозначить исламское присутствие на полуострове, занять собственную нишу в конфессиональной мозаике Крыма. Следует отметить, что в реализации этой задачи, потребовавшей немалых усилий самих крымских мусульман, а также единоверцев из-за рубежа, были достигнуты значительные успехи. Сеть мусульманских общин охватила практически все населенные пункты с компактным проживанием крымских татар, более 80 новых мечетей стали использоваться для религиозных нужд мусульман, стало возможным получить начальное и среднее исламское образование в мусульманских учебных заведениях Крыма, хадж перестал быть для крымских татар отдаленной мечтой.

Безусловно, успехи первого этапа исламского возрождения в Крыму омрачаются существующими проблемными моментами в отношениях конкурирующих духовных центров мусульман страны, в отношениях крымских мусульман друг с другом, органами власти, представителями других религий. Кроме того, растет понимание необходимости перевода процесса исламского возрождения из количественных показателей в качественные, а этапа институционализации в этап под-

линного духовного возрождения народа. О необходимости подобного скачка свидетельствуют данные социологических исследований, которые показывают, что активная институционализация ислама не повлекла за собой соблюдения обязательных норм этой религии. Существующая ситуация требует глубокой рефлексии и корректировки в первую очередь со стороны главной мусульманской структуры Крыма – Духовного управления мусульман, которое должно принять меры, способные дать адекватный ответ явным и предполагаемым вызовам и угрозам. Среди них приоритетными задачами должны стать распространение духовных ценностей, сохранение контроля над исламской уммой Крыма и недопущение ее радикализации.

Хочется верить, что муфтият Крыма, разумно используя свой значительный социальный капитал, сумеет найти достойные ответы существующим вызовам.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДУМ	Всеукраинское духовное управление мусульман
ВЦИК	Всероссийский центральный исполнительный комитет
ВТЗ	Вестник Таврического земства
ГААРК	Государственный архив Автономной Республики Крым
ГПУ НКВД СССР	Государственное политическое управление НКВД СССР
ДДДИИ	Департамент духовных дел иностранных исповеданий
ДУМЕС	Духовное управление мусульман европейской части СССР (с 1992 г. – СНГ и Сибири)
ДУМК	Духовное управление мусульман Крыма
ДУМУ	Духовное управление мусульман Украины
ДУМУ “Умма”	Духовное управление мусульман Украины “Умма”

ДЦМУ	Духовный центр мусульман Украин
ЖМВД	Журнал министерства внутренних дел
ЖМНП	Журнал министерства народного просвещения
ЗООИД	Записки Одесского общества истории и древностей
ИТОИАЭ	Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии
ИТУАК	Известия Таврической ученой архивной комиссии
КМК	Кадият мусульман Крыма
МИ	Мир ислама
НКВД СССР	Народный комиссариат внутренних дел СССР
НКН СССР	Народный комиссариат национальностей СССР
НКП СССР	Народный комиссариат просвещения СССР
НКЮ СССР	Народный комиссариат юстиции СССР
НУРДМК	Народное управление религиозными делами мусульман Крыма
ПМУ	Партия мусульман Украины
РУНМОУ "Киевский Муфтият"	Религиозное управление независимых мусульманских общин Украины "Киевский Муфтият"

ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи
Свод законов РИ	Свод законов Российской империи
СМ АРК	Совет Министров Автономной Республики Крым
СНК	Совет народных комиссаров
ТГВ	Таврические губернские ведомости
ТМДП	Таврическое магометанское духовное правление
УІЖ	Український історичний журнал
ЦАУ	Центральное административное управление
ЦИК	Центральный исполнительный комитет

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бойцова Елена Евгеньевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук, проректор по научно-педагогической работе Севастопольского городского гуманитарного университета, автор 45 публикаций, в том числе двух монографий “Ислам в Крымском ханстве” (2004) и “Ислам в Крыму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу” (2005, в соавторстве с Н. И. Кирюшко).

Ганкевич Виктор Юрьевич – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Украины и вспомогательных исторических дисциплин Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, автор 158 публикаций, в том числе 7 монографий. Основные работы: “Очерки по истории крымскотатарского народного образования (Реформирование этноконфессиональных учебных заведений мусульман Таврической губернии XIX – начала XX вв.)” (1998), “На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851 – 1914)” (2000), “Исмаил Гаспринский и возникновение либерально-мусульманского политического движения” (2008, в соавторстве с С. П. Шендриковой), “Адміністративно-політична діяльність та політико-правові погляди Ісмаїла Гаспринського” (2009, в соавторстве с В. О. Гладун).

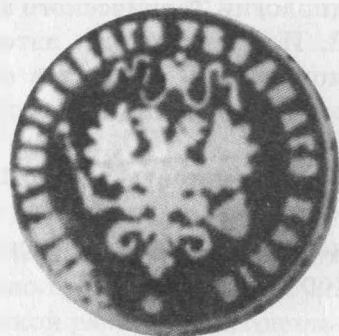
Муратова Эльмира Серверовна – кандидат политических наук, доцент кафедры политических наук и социологии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, автор 24 публикаций, в том числе монографии “Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения” (2008).

Хайрединова Зарема Зодиевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, автор 19 публикаций.

ПЕЧАТИ МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНОВ
УПРАВЛЕНИЯ КРЫМА



Таврическое
магометанское
духовное правление



Таврический
уездный кадий



Таврическое магометанское
духовное правление
периода Временного
правительства



Печать Крымской
татарской национальной
директории, Дирекции
религиозных дел



Народное управление
религиозными делами
Крымской ССР



Исполнительный орган
съезда духовенства
и верующих мусульман
Крыма



Духовное
управление
мусульман Крыма

Для заметок

Для заметок

Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю.,
Муратова Э. С., Хайрединова З. З.

ИСЛАМ В КРЫМУ:
Очерки истории
функционирования
мусульманских институтов

Подписано в печать 02.12.2009 г.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная.
Объем 23,26 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.

Отпечатано СПД Барановская О. И.
г. Симферополь, ул. Севастопольская. 94.

