

УДК 2-6:3



**Герейханов Г.П.**

## **Мусульманская умма в фокусе социально-философского анализа Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Продолжение. Начало см.: Герейханов Г.П. Мусульманская умма в фокусе социально-философского анализа. Часть 1. Религиозная доктрина и социальное пространство ислама // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2012. Т. 1. Вып. 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://e-almanac.space-time.ru/assets/files/Tom1Vip2/rubr4-kategoriya-smysla-st2-oganesyan-2012.pdf>

Герейханов Гаджи Пирмурадович, доктор философских наук, профессор кафедры Социологии, психологии и педагогики Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования Московский государственный технологический университет «Станкин»

E-mail: GGP61@yandex.ru

Исследуя историко-культурные основы отношений Российского государства и сформировавшейся на его территории мусульманской уммы, автор прослеживает их развитие с X по конец XX вв., анализирует особенности их институализации и подробно обсуждает оформление и эволюцию идеи межконфессионального единства в системе отношений государства и ислама (в том числе реформаторское направление в последнем), а также характер и формы участия мусульман в общественно-государственной жизни России. Особое внимание уделено проблеме отражения отношений государства и ислама в политических, социально-философских и религиозно-этических концепциях XIX — начала XX вв., что исследуется на примере творчества как представителей миссионерского направления русской религиозно-философской мысли (А. Заборовского, А. Светлакова и др. выпускников Казанской Духовной академии 1870-х—1900-х гг.), так и Л.Н. Толстого и Вл. Соловьева.

**Ключевые слова:** мусульманская умма в России, Волжско-Камская Булгария, Северный Кавказ, государственное управление, государственно-религиозные отношения, государственно-исламские отношения, Русская Православная Церковь, Департамент духовных дел иностранных исповеданий, Миссионерский совет, джадидизм, шариат.

### **Введение**

Ислам является одной из традиционных религий на территории России. В 653 г. арабы, подчинив себе Закавказье, достигли крепости Дербент (юг современного Дагестана), которую они называли Баб аль-Абваб («Врата Врат»; персидское «Дарбент» также означает «Узел Ворот»). Этому завоеванию, самому по себе не столь значительному в глобальных масштабах арабской экспансии, суждено было стать судьбоносным для мусульман современной России. В располагавшейся в Нижнем Поволжье и на Дону Хазарии значительная часть населения приняла ислам в VIII в., а на Среднем Поволжье — в Волжской Булгарии — ислам стал государственной религией в 922 г.

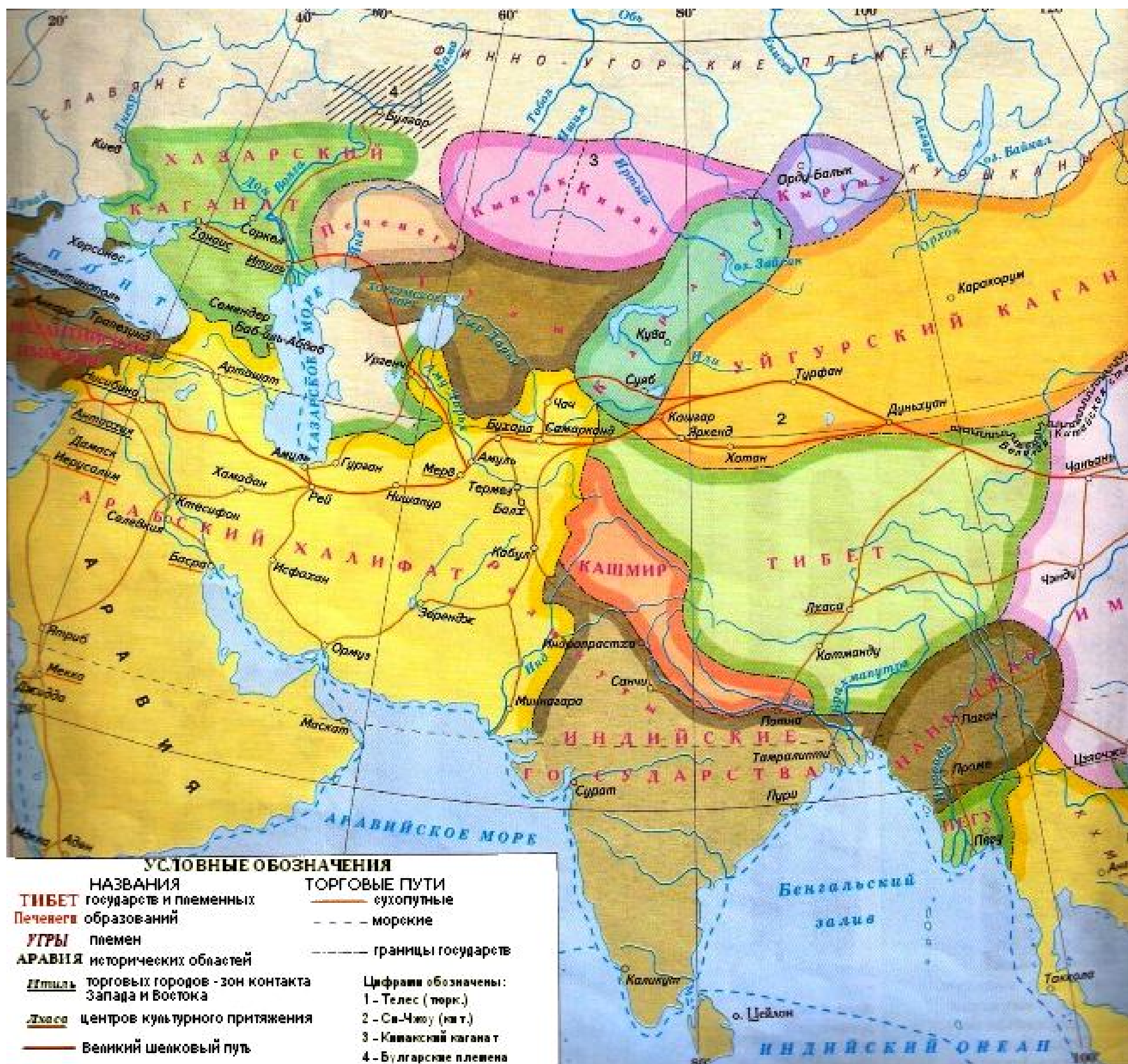
Древняя Русь сделала свой исторический выбор в конце X в., и православие стало официальной государственной религией страны. Непрерывное дальнейшее расширение территории России, включение в ее состав Поволжья, Приуралья, Сибири, Крыма, Кавказа, Туркестана сделали подданными Российской империи многочисленные народы, исторической верой которых был ислам. Создание огромного Российского государства было длительным, устройство религиозной жизни проживавших в нем народов складывалось достаточно сложно. Отношения Российского государства с его подданными-мусульманами не всегда были простыми и однозначными, но то, что им всегда придавалось огромное значение, свидетельствует хотя бы тот факт, что до 1917 г. государственному регулированию ислама было посвящено несколько сот законодательных актов. К сожалению, столь глубокий — подлинно государственный — подход к указанной проблеме часто игнорировался как в советский период, так и в наши дни.

ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

На наш взгляд, научное исследование исторических, культурных, политических и иных основ формирования российского мусульманского общества позволяет определить место и роль мусульман в различных сферах российской общественной жизни, что приобретает особую актуальность сегодня, когда в России делаются попытки построить гражданское общество, основанное исключительно на ценностях и образцах западной культуры. Конечно, автор не является противником освоения позитивных элементов западного общества, берущих начало в греческой философии и римской политической традиции, однако убежден, что будущее благополучие россиян должно строиться вокруг культурного стержня народов, испокон веков живущих на Руси. Российское гражданское общество — общество многонациональное и многоконфессиональное, что вызывает необходимость изучения в том числе и российского ислама.

1. Эволюция отношений государства и ислама в России

«Есть разные мнения о том, когда ислам пришел в Россию. Некоторые российские мусульмане в 1989 г. отмечали 1100-летие принятия ислама, этот отсчет велся, видимо, от периода исламизации Волжской Булгарии. Другие мусульмане в 2000 г. отмечали 1400-летие принятия, прихода ислама на территорию современной России, в частности на Кавказ, в Дербент в VII в.» [Абдулатипов 2002, с. 106]. Российские историки неоднозначно датируют появление ислама на территории России: одни связывают её с проникновением религии в Нижнее Поволжье в X в., другие с появлением арабов в Дербенте в VII в.

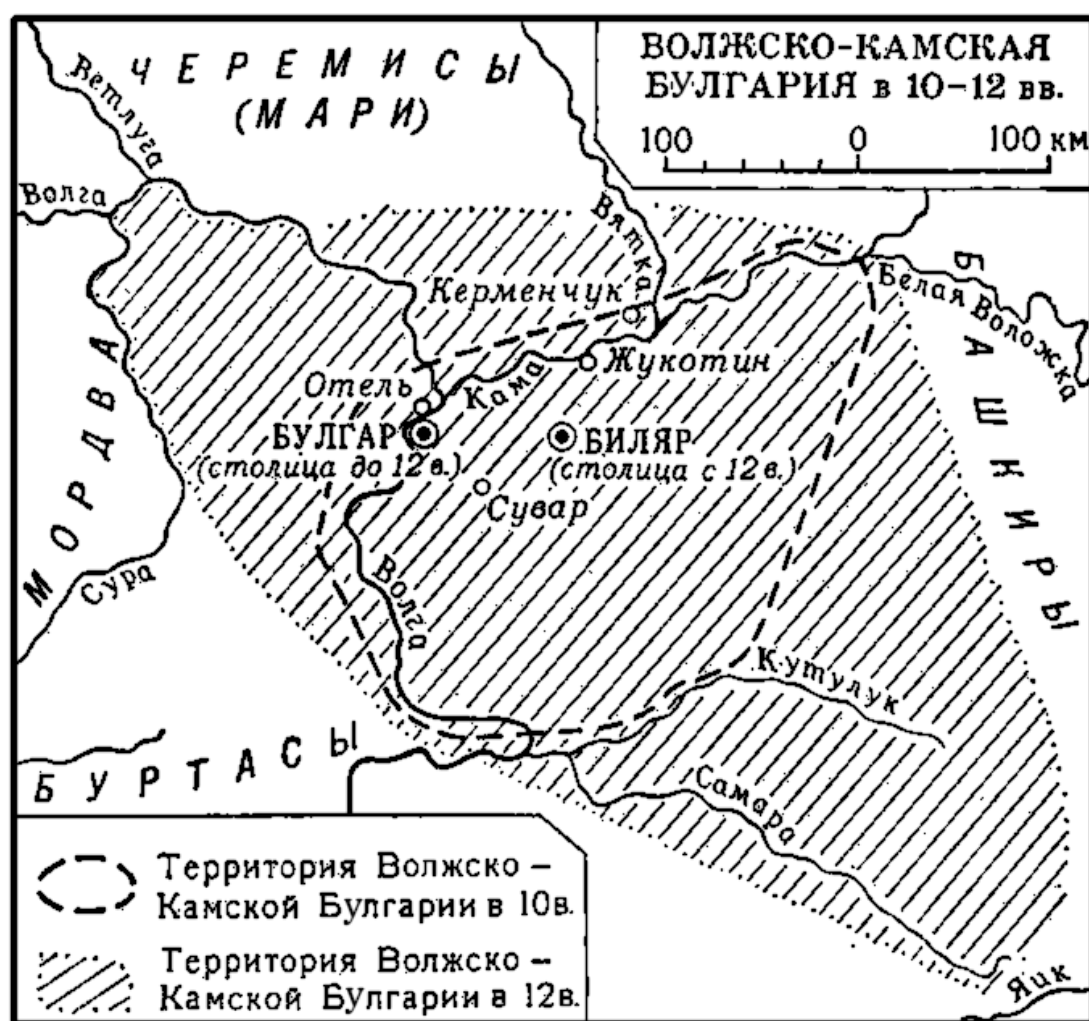


Евразия VII—X вв. (границы государств даны по Л.Н. Гумилеву). С сайта <http://www.isttat6.izmeri.edusite.ru/p29aa1.html>

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Так, Д.Ю. Арапов отмечает: «В располагавшейся в Нижнем Поволжье и на Дону Хазарии значительная часть населения приняла ислам в VIII в.; в Среднем Поволжье возникла Волжская Булгария, ислам здесь был государственной религией с 922 г.» [Арапов 2001, с. 16]. Известный востоковед А.Р. Шихсаидов на примере Дагестана выделяет несколько этапов проникновения ислама на территорию России: «VII — первая половина X в.; вторая половина X—XVI в.; XVII—XVIII вв.; XIX — начало XX в.; 20-е — начало 80-х годов XX в.; вторая половина 80-х годов XX в. — настоящее время» [Шихсаидов 2001, с. 5]. Отдельные исследователи связывают проникновение ислама в Россию с нашествием татаро-монголов, хотя последние по-настоящему мусульманами стали при хане Узбеке (1312 г.).

Не вдаваясь в исторический спор, автор считает наиболее точной дату появления ислама на территории нынешней России 653 г. от рождения Христа, основываясь на материалах «Хронологии исламской истории: 570—1000 гг. от Р.Х.» [Доктор Рахман 2000]. Известно, что уже в период правления князя Владимира на Руси влияние исламских просветителей было весьма сильным. По сведениям «Повести временных лет», князь Владимир допускал возможность принятия Русью ислама [Новосельцев 1987].



Волжско-Камская Булгария X—XII вв. С сайта <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/70146/Булгария>



Князь Владимир выбирает веру. Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.

Ранее мы не раз обсуждали [Герейханов 2005а,б, 2011, 2012] тот факт, что ислам — не просто религиозная сфера жизни общества, он охватывает все формы общественного бытия мусульман — материальную, политическую, нравственную, культурную, научно-познавательную, правовую. Таким образом, в процессе своего формирования и развития на территории нынешней России ислам «абсорбировал» различные общества с их нравственными принципами, политическими и правовыми воззрениями и традициями, философскими взглядами. Растворяясь в исламе, эти общественные идеи ассимилировались, входя в плоть и кровь религиозных верований, убеждений, догматов, придавая им общественное звучание и значимость.

Социально-философское исследование появления ислама на территории Руси требует от нас ответа на вопрос, почему многочисленные народы, проживающие на Северном Кавказе, в Поволжье и Сибири, принимали ислам. Если исходить из того, что указанные народы на тот исторический период входили в Хазарский каганат, то вполне возможно предположить, что ислам принимался для объединения усилий в борьбе против хазар и других захватчиков [Абдулатипов 2002, с. 107]. Речь идет о том, что правители Хазарского каганата исповедовали иудаизм, в то время как остальные населявшие его народы придерживались христианства, язычества, ислама. Вот что писал об этом арабский историк X в. аль-Масуди: «Там семь казыев, из них двое мусульман. Они судят по шариату и Корану. Двое иудеев. Они вершат суд по Торе. Двое христиан. Они судят по христианскому законодательству. Один славянин. Он представляет руссов и иных язычников и судит либо по языческим обычаям, либо советуется с казьями» [Марджаниша 1989, с. 85].

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
 Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Занимая огромные территории Прикаспия, бассейна Дона, Приазовья, хазары, среди которых были аланы, авары, леги, лаки, табасараны и некоторые другие народы, активно общавшиеся с Ближним Востоком. Прикаспийский регион всегда был насыщен взаимодействием религий и культур, отличался веротерпимостью, и активной борьбы религий между собой здесь не было — свободный выбор веры был нормой жизни.



Хазарский каганат. IX в. С сайта <http://www.tatarile.ru/maps/volga-bulgar1.jpg>

«Хазарский каганат — отмечает Р. Абдулатипов, говоря о геополитической расстановке сил в регионе, — одним из первых стал своего рода мостом между Западом и Востоком, в том числе и по отношению к Руси. Хазарский каган Иосиф Хаздай писал примерно в 954 г. советнику Кордовского халифа: «Я охраняю устье реки и не пускаю русов, проходящих на кораблях, проходить морем, чтобы идти на исмаилтян. Я веду с ними войну. Если бы я их оставил в покое на один час, они уничтожили бы всю страну исмаилтян до Багдада»» [Абдулатипов 2002, с. 109]. Цитируемый документ Абдулатипов вполне обоснованно называет «примечательным свидетельством средневековой геополитики» [Абдулатипов 2002, с. 109] — свидетельством того, что уже в X в. Прикаспийская низменность, бассейны Дона, Приазовья играли значительную геополитическую роль.

ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

О причинах распространении ислама на территории нынешней России свидетельствует активная миссионерская деятельность Халифата, установление активных экономических и политических отношений с народами, населяющими нынешнюю Россию. Как полагает В.Т. Пашуто, Русь имела традиционные торговые связи с арабским миром, безопасность которых посредством особых соглашений была гарантирована и половецкими ханами. В условиях крестовых походов Русь сохраняла значение важного звена европейско-арабских экономических отношений.



Важнейшие торговые пути между Востоком и Западом. IX—X вв.\*  
С сайта [http://vacatedyeah.blogspot.ru/2012/12/blog-post\\_1431.html](http://vacatedyeah.blogspot.ru/2012/12/blog-post_1431.html)

\* Названия на карте: **Квенланд** — древнее название области Фенноскандии (предположительно в районе Ботнического залива); **Скания** — исторический регион на юге Швеции; **Хедебю** — важнейший торговый центр Дании эпохи викингов, расположенный в глубине фьорда Шлей, на пересечении торговых путей из бассейна Балтийского в бассейн Северного моря (здесь суда перетаскивались волоком в обход Зунда) и из Каролингской империи в Данию (так называемый Хервег, или Оксенвег); **Тана** — средневековый город на левом берегу Дона, в районе современного Азова, существовал в XII—XV вв. под властью итальянской торговой республики Генуя недалеко от древнегреческой колонии Танаис; **Баланджар** — один из трех наиболее известных городов Хазарии, согласно ал-Масуди, первая хазарская столица; персидские источники упоминают также р. Баланджар за Дербентом, проходы Баланджара и горы Баланджара (возможно, р. Баланджар — современный Уллучай, одноименные горы — отроги Кавказского хребта к северу от этой реки, а г. Баланджар располагался в нижнем течении Уллучая); **Самандар** — ранняя столица Хазарского каганата (в первой половине VIII в.), крупный средневековый город на территории прикаспийского Дагестана, основанный персидским шахом Хосровом I Ануширваном (531—579), построившим ряд крепостей на кавказско-иранской границе. (Прим. ред.).

Была и другая объективно существовавшая связь между славянским и арабским мирами: оба они стали объектом инспирированных папской курией крестовых походов со стороны католических правительств Европы (второй крестовый поход 1147 г. был направлен в равной мере и против арабов, и против славян) [Пашуто 1968, с. 277]. Следует отметить, что к X в. ислам исключительно мирными формами экспансии охватил частично или полностью чувашей, марийцев, башкир, камских булгар. Интересно в этой связи свидетельство В.О. Ключевского, отмечавшего, что «в княжеских дружинах XI—XII вв. были люди из инородцев восточных и западных, которые окружали Русь, торков, берендеев, половец, хазар» [Ключевский 2004, с. 102]. Это еще раз подтверждает историческую терпимость народов России, их многоконфессиональность и отсутствие изначально враждебных противоречий между ними, их культурами и религиями.

ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России



Древняя Русь в IX — начале XII вв. С сайта <http://rusdora03.h1.ru/Bulgo-Lector/Miftakhov-Bulga-014.htm>

Принятие ислама Волжской Булгарией, Казанским и Астраханским ханством, народами Хазарского каганата включило их в мусульманскую общину — так называемую «дар-уль-Ислами», — что явилось следствием образования историко-культурных очагов мусульманского мира с этнически разнородным населением. Следует отметить, что указанные мусульманские анклав существовали в окружении немусульман долгое время и исторически выработали традиции мирного сосуществования с ними. Что же лежало в основе данного политического шага? Наряду с вышеуказанными причинами, огромную роль в принятии ислама сыграл так называемый «фактор социальной справедливости». Под указанным термином мы понимаем стремление многочисленных народов Хазарского каганата обрести политическую и экономическую свободу, что, несомненно, было существенным для данников каганата.

Таким образом, мы возвращаемся к тезису о том, что ислам — это не просто религия, а сугубо социальное явление, связанное с жизнедеятельностью человека. Ведь если проанализировать процесс принятия ислама на территории нынешней России, то получается, что в «чистом», «арабском» варианте он нигде не прижился, а вот в виде так называемого «либерального» ислама с примесью национально-этнического элемента он активно присутствует. Мы имеем в виду так называемый ханафитский ислам, который исповедует более 90% мусульман постсоветского пространства (что будет обсуждаться нами более подробно в отдельной статье). Следовательно, народы, принимающие ислам, входили в мусульманскую умму не столько ориентируясь на его религиозный аспект, сколько на те социальные возможности, которые проявлялись с его принятием. Попробуем доказать данный тезис на исторических примерах.

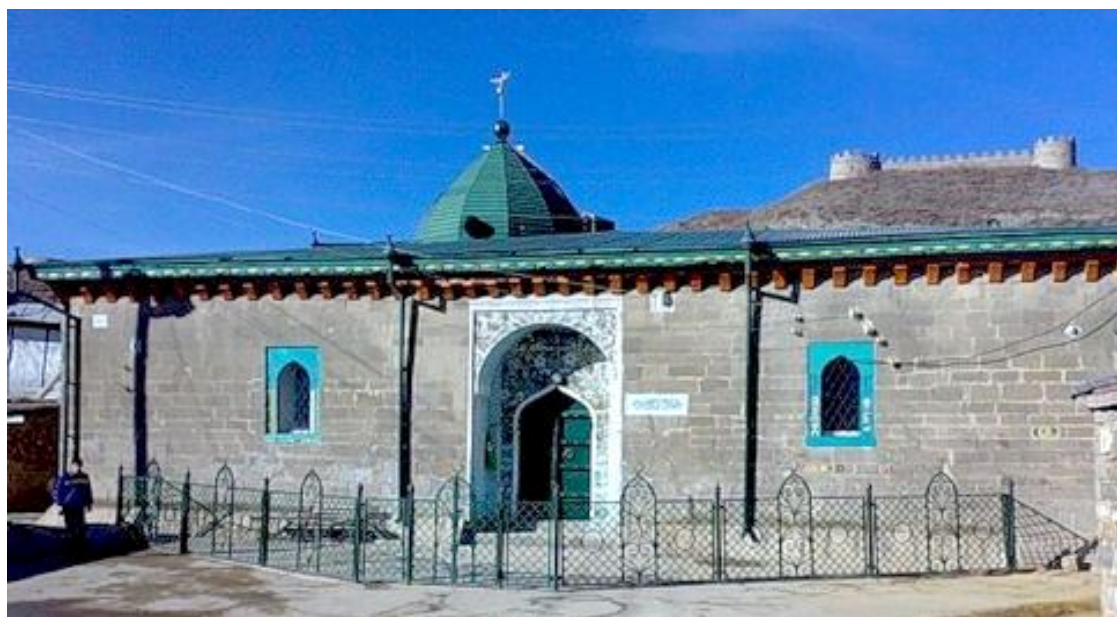
Персидский географ Ибн Русте, побывавший в Булгарии в 903—907 гг., в своем труде «Книга драгоценных сокровищ» отмечал наличие у болгар мечетей, медресе, мусульманских кладбищ. Царь Булгарии Алмуш (Алмас) был хорошо знаком с исламом и понимал пользу его распространения среди болгар. Стремясь освободиться от хазарской зависимости, он вступил в союз с Багдадским халифатом. Так, в 921 г. ко двору Аббасидского халифа прибыл посол царя Алмуша Абдаллах, передавший просьбу болгарского царя «о присылке к нему кого-либо, кто наставил бы его в вере, преподал бы ему законы Ислама, построил бы для него мечеть» [Алов и др. 1998, с. 248]. В мае следующего, 922 г. ответное посольство багдадского халифа прибыло на Волгу в летнюю резиденцию царя Алмуша. В составе посольства находились

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

не только мусульманские богословы и проповедники, но и архитекторы и инженеры. По прибытии посольства Алмуш созвал съезд болгарских князей и представителей племен, на котором ислам был всенародно принят в качестве государственной религии (поэтому май 922 г. признан официальной датой принятия ислама тюркскими народами России), и именно с X в. Волжско-Камская Булгария обособляется от сопредельных государств как «страна Ислама».

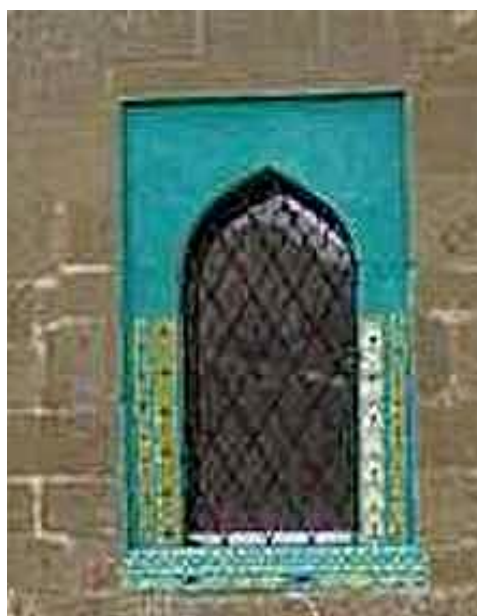
О связях болгарских мусульман с мусульманами других государств свидетельствует тот факт, что в 1025 г. болгарский царь посылает деньги на строительство соборных мечетей в Хорасане (Иран). Чутко реагирующий на отступления от канонов ислама мусульманский ученый и путешественник Абу Хамид-ал-Гарнати, посетивший Волжско-Камскую Булгарию в 1135—1136 и в 1150 гг., у болгар таковых отступлений не отметил. Тогда же католические миссионеры называли болгар самыми упорными из всех последователей Мухаммеда [Фахрутдинов 1984; Халикова 1986].

Что касается особенностей распространения ислама на Северном Кавказе, то уместно привести следующие факты. К концу VIII в. относится появление на территории Дагестана одного из первых мусульманских памятников — джума-мечети в ауле Кумух, построенной в 779 г. (ныне Лакский р-н Республики Дагестан).

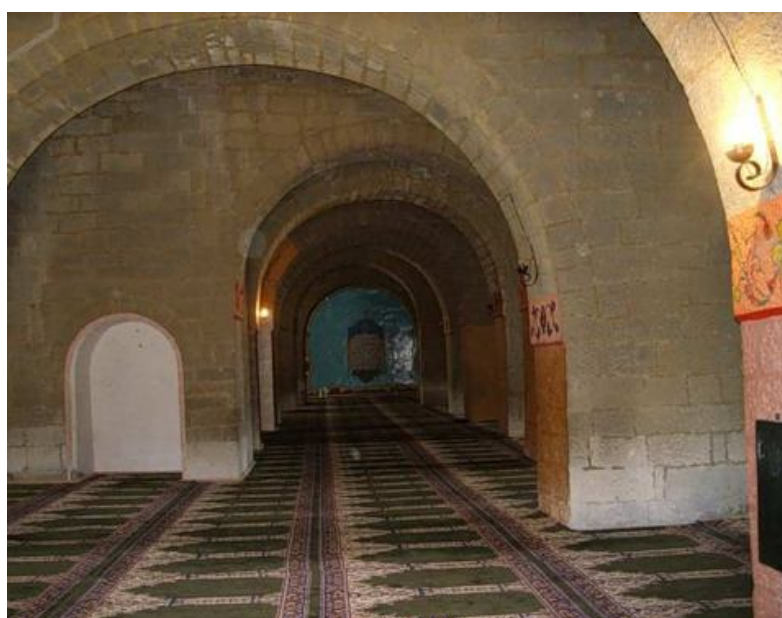


Джума-мечеть в Кумухе (слева); узор на стене кумухской джума-мечети (слева).

Здесь и ниже с сайта <http://fotki.yandex.ru/users/sonya-gadzhieva/view/>



Окно (слева), вход (в центре) и минарет (справа) кумухской джума-мечети



Интерьер (слева) и арабская надпись у входа в мечеть (справа)

Несмотря на то, что Арабскому халифату не удалось надолго закрепиться в Дагестане (уже в IX в. южнодагестанские государственные образования и феодальные владения, а также горские общины севера Дагестана становятся независимыми), распространение ислама продолжалось. В 913 г. арабский проповедник Абу Муслим распространил ислам среди

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В РОССИИ**

лезгин. В XI—XII вв. ислам принимают другие народы юга Дагестана — агулы, рутульцы, цахуры. Этим временем датированы мечети в аулах Ихрек (Рутульский р-н Республики Дагестан), Рича (Агульский р-н), Кара-Кюре (Ахтынский р-н).



Мечеть в ауле Рича.  
Фото с сайта

<http://www.dagpravda.ru/?com=materials&task=view&page=material&id=14681>



Основание колонны каракюринской мечети  
с кувфическими надписями. С сайта

<http://flnka.ru/peshkom-po-lezgistanu/print:page,1,603-peshkom-po-lezgistanu-karakjuriya-i-tyurkizaciya-lezginskogo-naslediya.html>

К XIV в. относится распространение ислама среди аварцев. Отдельные горские общины принимают ислам еще позже: в 1435 г. — Караханское и Цунтинское, а в 1475 г. — Гидатлинское горские общества. Таким образом, окончательное принятие ислама народами Дагестана завершилось к концу XV в. [Кажлаев 1967; История Дагестана 1967].

С утверждением ислама начинается культурный расцвет народов, вошедших в исламскую умму. Так, в Булгарском государстве появились множество городов — Биляр, Булгар, Сувар, Ошель, Джукетау, строятся многочисленные мечети, о чем свидетельствуют результаты археологических раскопок. Так, в столице Булгарии г. Биляре (ныне Алексеевский р-н Татарстана) существовала деревянная мечеть площадью 1420 квадратных метров. Она вмещала до 5 тыс. человек и была построена ранее самого города.



Биляр. Реконструкция белокаменной части  
Соборной мечети.

С сайта [http://rt-museum.narod.ru/bilar\\_vg.html](http://rt-museum.narod.ru/bilar_vg.html)



Развалины Булгара.

С сайта <http://slavyanskaya-kultura.ru/drevnii-mir/guny-i-obrazovanie-evraziiskogo-superyetnosa-chast-2.html>



Богатый дом в Суваре. Реконструкция  
Н.О. Фреймана. Из книги А.П. Смирнова  
«Древняя история чувашского народа»  
(Чебоксары: Чувашгосиздат, 1948).

Даже после разгрома Волжско-Камской Булгарии татара-монголами в 1236—1238 гг. её значение как центра мусульманской культуры сохраняется. Золотоордынские ханы, обязав болгарских князей платить дань, не вмешивались во внутреннюю жизнь покоренной области, обеспечивая в то же время ее защиту от военной экспансии соседей. Как писал М. Худяков, «под защитой могущественных татар Булгарское царство беспрепятственно развивалось и богатело, имея возможность тратить все силы на мирное упрочение своего благосостояния. Именно в эту эпоху Булгар достиг наивысшего своего расцвета» [Худяков 1922, с. 21].

В русле исламской традиции в Волжско-Камской Булгарии происходило развитие науки, образования, книжной культуры, литературного творчества. В X—XIV вв. Булгария становится одним из центров подготовки мусульманских ученых и священнослужителей. Среди интеллектуалов средневекового мусульманского мира можно встретить немало выходцев из Поволжья. Об этом свидетельствует этнонимическая приставка к имени «ал-Булгари» — Якуб ибн Нугман ал-Булгари



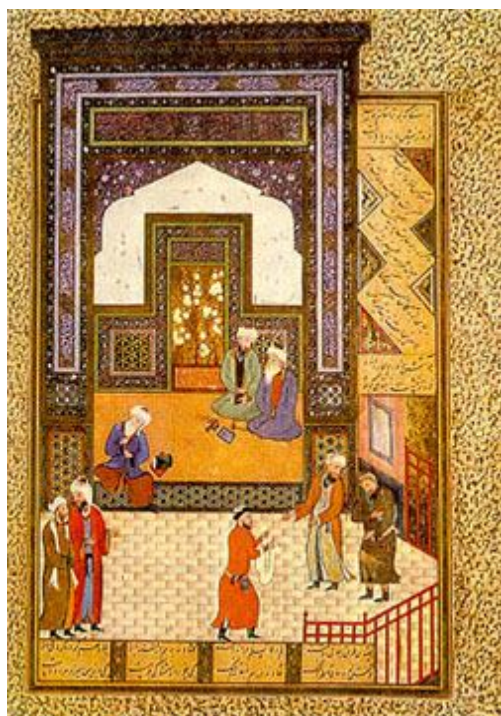
**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

— историк, автор «Истории Булгара» (XI в.); Абу-ал-Аля Хамид ибн Идриси ал-Булгари — знаток шариата, получивший титул «шейх имамов» и преподававший в медресе городов Бухары, Нишапура, Насафа (XI—XII вв.); Бурхан ад-дин Ибрагим ибн Юсуф ал-Булгари — богослов и медик (умер в 1204 г.); Ходжа Хасан ибн Омар ал-Булгари — основатель медресе «Хаджи Булгари» в Бухаре (умер в 1299 г.); Бурхан ад-дин Ибрагим ибн Хозыр ал-Булгари ал-Ханафи — богослов и правовед (XIV в.); Мухаммад Амин ал-Булгари — врач; Максуд ал-Булгари — астроном (XIV—XV вв.) и др.

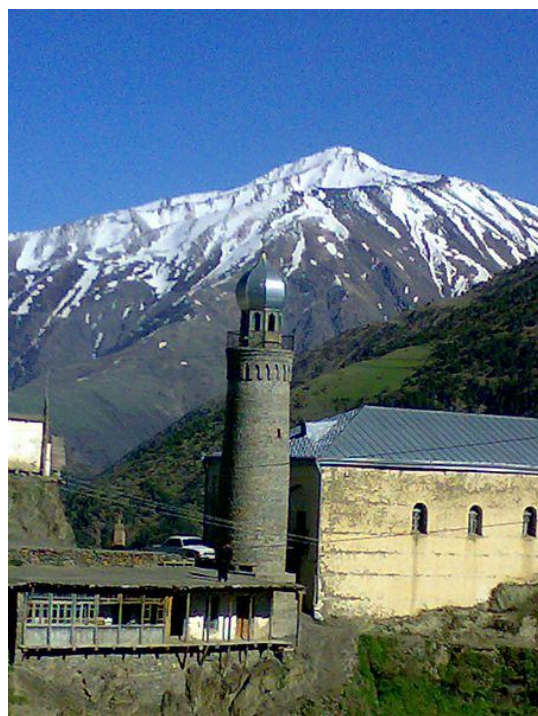
Особо следует выделить мусульманского ученого Эш-шейха Ходжу Ахмеда ал-Булгари («Ходжа Булгари»), известного в качестве учителя султана Махмуда Газневи (967—1030), создателя Делийского султаната — одного из крупнейших государств средневекового Востока.

На основе арабского алфавита в Булгари формируется собственная тюркоязычная литературная традиция как особая северная ветвь средневековой литературы мусульманского мира. Появляются богословско-дидактические, исторические сочинения, поэтические произведения. К XII—XIII вв. относится творчество основоположника тюркоязычных литератур Кул-Гали — автора поэмы «Кысса-и Юсуф» («Сказание о Юсуфе», 1212) на библейский сюжет об Иосифе Прекрасном [Алов и др 1998, с. 250].

В XVI—XVIII вв. происходит расцвет мусульманской культуры дагестанских народов. Возникают очаги мусульманской образованности. Так, уже в начале XVI в. в ауле Обода (Хунзахский р-н) существовало медресе, которым руководил учившийся в Аравии проповедник Шаабан ибн Исмаил. Большую известность получили медресе в аулах Кумух (Лакский р-н), Акуши (Акушинский р-н), Эндери (Хасавюртский р-н). При наиболее крупных мечетях (Кумухской, Хунзахской, Чохской, Кудатлинской) существовали богатые библиотеки. Это способствовало формированию в Дагестане



Беседа ученых в медресе.  
Персидская миниатюра  
XV—XVI вв.



Мечеть и медресе села Цахур  
Рутульского р-на Дагестана  
(основано в 1075 г.)



Мечеть и медресе селения Усиша Даргинского округа Дагестана. XVI в. С сайта <http://www.islamdag.ru/lichnosti/2235>

традиций классического исламского образования и появлению влиятельного слоя мусульманского духовенства (эфенди). Среди них выделилась группа алимов (улемов) — мусульманских ученых, знатоков Корана и шариата, владеющих арабским, персидским, турецким языками. Алимы считались также хранителями традиций и нравственных норм. Среди наиболее авторитетных дагестанских алимов XVII—XVIII вв. выделяются Абу Бекр Аймакинский, Дауд Акушинский, Мухаммед Кудухский, Абдулла Сугратлинский. Особо следует отметить ученого-энциклопедиста Дамадана Мутинского, или Дамадана-эфенди (1642—1708) из аула Мути (Акушинского района), оставившего многочисленные научные труды в области философии, математики, астрономии, медицины. Составленный им медицинский справочник «Дамадан» имел широкое хождение среди медиков Кавказа.

В XVIII вв. на основе арабской графики алимами была создана система письма для дагестанских народов. К тому же периоду относится увеличение строительства мечетей. Сохранилась, в частности, мечеть в ауле Тинди (Цумадинский район), построенная в XVIII в. Следует отметить, что по оценке специалистов, из всех регионов Северного Кавказа Дагестан в наибольшей степени оказался вовлеченным в единое поле арабо-мусульманской культуры.

В XV—XVI вв. ислам распространился в Чечне, коренное население которой — вайнахи (чеченцы и ингуши) — принадлежат к нахской группе кавказской языковой семьи. Хотя, как отмечал известный кавказовед XIX в. А. Берже, «до Шамиля духовенство в Чечне далеко не пользовалось тем значением, каким оно вообще пользуется на мусульманском Востоке», со временем чеченцы сделались одними из наиболее ревностных мусульман Северного Кавказа.

Иная ситуация с принятием ислама сложилась на Западном Кавказе. Его население состояло из народов адыго-абхазской группы кавказской языковой семьи (адыгейцы, кабардинцы, черкесы, шапсуги), многие из которых до сих пор считают себя частями единого народа — адыгов, в прошлом именуемых черкесами. Другую группу составляли тюркские народы — балкарцы и карачаевцы, генетически связанные с волжско-камскими булгарами. Следует отметить, что в VI в.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

адыги попадают в зону византийского политического и культурного влияния, в результате чего среди них распространяется христианство. На Западном Кавказе существовали четыре епископства, входившие в состав Анапской митрополии Греческой православной церкви (в X—XI вв. здесь возводятся многочисленные православные храмы; некоторые из которых сохранились до настоящего времени, как, например, Сентинский храм близ аула Нижняя Теберда и Шоанинский храм в селе Коста Хетагуров, ныне оба села входят в состав Карачаевского р-на Карачаево-Черкесской Республики).



Сентинский историко-архитектурный комплекс.  
С сайта [http://www.kchr.info/about\\_kchr/facts/2874-sentinskij-istoriko-arkhitekturnyj-kompleks.html](http://www.kchr.info/about_kchr/facts/2874-sentinskij-istoriko-arkhitekturnyj-kompleks.html)



Шоанинский храм.  
С сайта <http://temnyjles.narod.ru/Kuban10.htm>

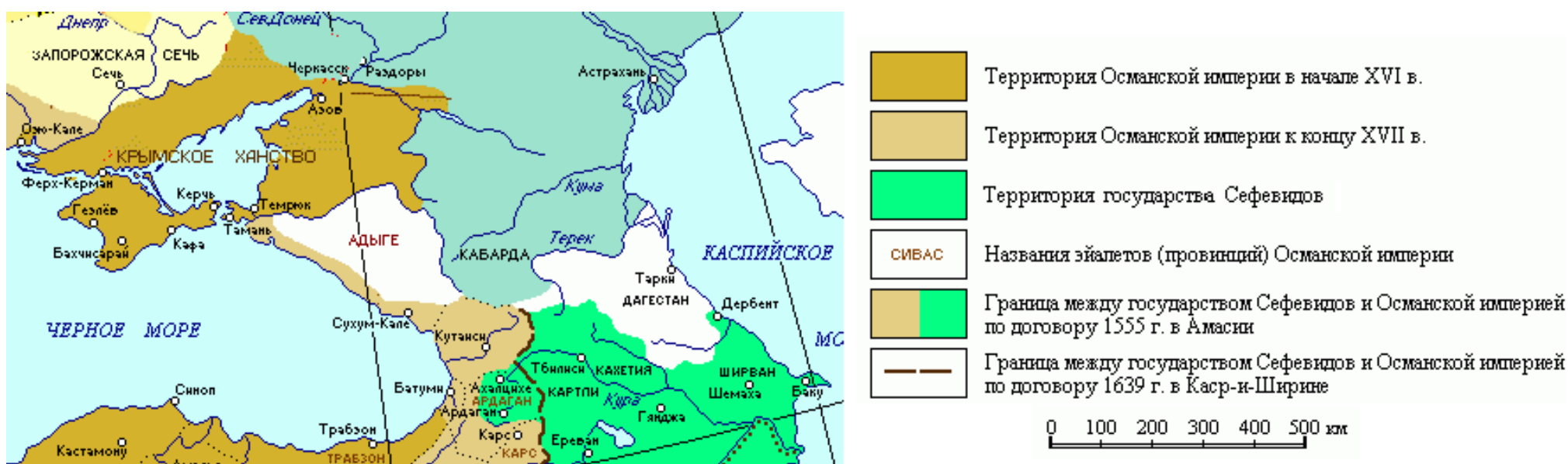
Ислам начинает проникать на Западный Кавказ в XIII—XIV вв. из Золотой Орды: часть адыгов платила дань золотоордынским ханам. С XIII в. известен мусульманский мавзолей в станице Усть-Джегутинской (ныне Прикубанский район Карачаево-Черкесской Республики). В 1334 г. в районе Пятигорья (ныне — окрестности г. Пятигорска Ставропольского края) существовала соборная мечеть. С Золотой Ордой генетически связаны ногайцы — тюркский мусульманский этнос, с XIII в. кочевавший в степных районах Предкавказья (ныне компактными группами проживают в Ставропольском крае, Карачаево-Черкесской, Чеченской Республиках, Республике Дагестан).

Только в XVI—XVII вв. ислам распространяется в Кабарде. Оттуда он проникает в Осетию, где ислам восприняла лишь незначительная часть населения, тогда как их большинство сохранило верность православному христианству<sup>1</sup>. В XVII в. на

<sup>1</sup> По некоторым данным, в настоящее время мусульмане в Осетии составляют от 10 до 30% населения. (См., напр.: [Осетинские мусульмане... 2006; Роцин 2009; Северный Кавказ... 2012])

Северный Кавказ из района Мангышлака переселяются теснимые хивинскими ханами туркмены (ныне проживают в Туркменском районе Ставропольского края). Их кочевья по течению рек Маныча и Кумы также становятся очагами мусульманского влияния.

Однако настоящая исламизация народов Западного Кавказа связана с военно-политической активностью в регионе Османской империи и ее вассала — Крымского ханства. Данный этап распространения ислама носил в основном принудительный характер. Так, в 1475 г. турки захватили генуэзские крепости в Крыму и на Черноморском побережье Кавказа.



Османская империя и Крымское ханство в кавказском регионе в XVI—XVII вв.  
С сайта [http://www.ostu.ru/personal/nikolaev/ottoman1500\\_1698.gif](http://www.ostu.ru/personal/nikolaev/ottoman1500_1698.gif)

Стремясь к подчинению кавказских горцев, османские султаны предпринимали меры для распространения среди них ислама. В 1717 г. османский султан Мурад IV повелел крымским ханам Девлет-Гирею и Казы-Гирею распространить ислам среди адыгов. После разгрома крымскими войсками горского ополчения кабардинского князя Альбека Тамбиева остатки христианства у адыгов были полностью уничтожены.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Ш. Ногмов так писал об этом событии: «Христианская вера ослабела после падения Греческой империи, потому что уже некому было посылать новых епископов на место прежних. Окончательно она была уничтожена в 1717 г. По приказанию турецкого султана крымские ханы распространяли ислам огнем и мечом. В эту эпоху многие шогены [христианские проповедники и церковнослужители — Г.Г.] были убиты, книги их сожжены, и пастырские жезлы их расхищены и брошены с презрением, отчего произошла следующая поговорка: "Чтобы твое имущество было расхищено, как расхищены были шогенские жезлы"» [Авксентьев 1985, с. 91]. Интересно, что в этот период адыгские роды, отказывавшиеся принять ислам, уходили в казачьи станицы по рекам Кубани и Тереку, составив один из элементов формирующихся терского и кубанского казачества.

Рассмотрев процесс принятия ислама на территории нынешнего Северного Кавказа, Поволжья и Сибири, который не всегда и везде проходил однозначно, следует рассмотреть отношения, складывающиеся между мусульманской общиной (уммой) и народами, исповедующими другие религии.

Как отмечает А. Малашенко, «сохранение Русью в XIV в. конфессиональной самостоятельности решительно отделило ее от Востока, превратило в восточный рубеж христианского мира. Так была проведена черта межцивилизационного раздела. Вместе с тем отсутствие у Руси четких этнокультурных границ с Востоком, представленным кочевниками, язычниками, мусульманами, а также отказ принять католичество обусловили ее отрыв от западноевропейской культурной традиции, что, в конечном счете, стало первопричиной ее обреченности вечно догонять Запад в социально-экономической, политической и научно-технической областях» [Малашенко 1998, с. 20]. Таким образом, утверждается мысль о том, что неприятие ислама отторгло Россию от Востока, а крещение в православие не соединило ее с Западом.

Близкое и постоянное соседство, расширение хозяйственных связей между мусульманами и христианами, прочие контакты, в том числе смешанные браки приводили к размыванию этнической чистоты, но не к разрушению религиозных систем. Отношения православной Руси с исламским обществом, несмотря на их соседство, на начальном этапе были все же фрагментарными. Они не способны были выполнять функцию отображения или воспроизведения особого предметного континуума — мусульманской цивилизации, географически и интеллектуально от Руси тогда очень отдаленной и для нее малоинтересной.

Иная политическая и культурная стратегия была избрана по отношению к татаро-монголам. Политические и церковно-идеологические лидеры смогли приспособиться к новым требованиям, хотя они и казались вначале явно несовместимыми с их традиционными социальными позициями и системой верований. Эти лидеры усвоили новые правила политической деятельности, обходясь без разрыва локальных, родственных и иных традиционных связей и со временем даже получив право на интеллектуальное пренебрежение эмоциональным и несбалансированным поведением многих золотоордынских владык. Русь не стала их улусом; на ее территории фактически не было ордынской администрации; она сохранила собственное управление, культуру, религию. Татаро-монгольские ханы, как известно, придерживались курса на веротерпимость, не раз при этом, демонстрируя свою лояльность к православной церкви [Макарий 1994—1996, т. 4., с. 118—119].

Даже после того, как хан Узбек сделал ислам господствующей религией, не произошло сколько-нибудь драматических изменений. Ханы, свидетельствует историк русской церкви Макарий, проявляя здесь завидную беспристрастность, не переставали держаться в своих действиях древних узаконений Чингиза и обычаев своих предков, а потому не изменяли своей веротерпимости по отношению к подвластным им народам. И преемник Узбека — Джанибек — был, как говорят летописи, «добр зело к христианству и, по случаю тяжкой болезни своей жены, даже обращался к святителю Алексию, прося его милость об исцелении болящей» [Макарий 1994—1996, т. 4., с. 118—119].



Хан Узбек.  
Персидская миниатюра XIV—XV вв.



Алексий исцеляет царицу Тайдулу от слепоты (Алексий Митрополит, с житием в 20-ти клеймах). Конец XVI в. Сольвычегодский Благовещенский собор.



Капков Я.Ф. Исцеление Митрополитом Алексием Тайдулы, жены Чанибека, Хана Золотой Орды. Конец 1830-х — начало 1840-х гг.

Сохранилось известие, продолжает Макарий, будто в 1327 г. близкий родственник Узбека, Щелкан, явившись со множеством татар послом в Тверь, «хотел обратить русских в мусульманскую (бесерменскую) веру, — за что русские его убили». Но и это все, резонно замечает Макарий, — преувеличение: «...точно ли Щелкан имел намерение совращать русских? Не придумано ли оно у нас с целью сильнее возбудить народ против притеснителя и его злых замыслов? Во

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

всяком случае, намерение это только и осталось намерением» (цит. по: [Батунский 2003, т. 1, с. 85]). Равным образом, продолжает Макарий, «Слово о житии Дмитрия Иоанновича Донского» приводит такие слова Мамай: «Возому землю русскую, и церкви христианские разорю, и веру их на свою преложу, и велю им поклоняться своему Магомету». Но и по сей день нет веских доказательств того, что «даже Мамай» собирался мусульманизировать в случае победы русские земли. Более того, не только в доисламский, но и в исламский периоды своей истории Золотая Орда не препятствовала миссионерской деятельности православия на своей же территории (подготавливая тем самым условия для цепной реакции распада собственных духовных устоев, для многозначной трансформации сознания различных составляющей ее этносов). Вследствие этого ряд лиц из ханских родов перешел в православие (в том числе родной племянник хана Берке, получивший при крещении имя Петр и впоследствии канонизированный) [Макарий 1994–1996, т. 4, с. 120–123].

При всех своих незначительных количественных характеристиках этот процесс (еще более усилившийся в XV–XVI вв.) имел громадное значение как в культурологическом, так и в социологическом отношении: стало меняться восприятие онтологического бытия массива «поганых», где были сконцентрированы существенно отличные от русского этноса языковые, морально-этические, религиозные и, наконец, антропологические феномены. Крепло убеждение в том, что в этом массиве можно стимулировать такие мутации, вследствие которых он окажется объектом не только политического, но и идеологическо-мировоззренческого манипулирования.

Так, если даже представителей элиты своего векового «восточного государственного врага» удастся не только обязать официально служить Руси, мирно интегрируя их в русский же властвующий класс, но и христианизировать, значит, свершается отход от былой аксиоматической системы абсолютных оценок, склонной категорически противопоставлять и навсегда разъединять друг от друга категории «православная Русь» и «восточные нехристи» как воплощающие соответственно понятия «Добро» и «Зло». В итоге путем сознательного целеполагающего воздействия были «размыты», «расщеплены» на идеологически конфликтующие слои с разнородными мотивационными установками народы, проживающие на территории Руси, что как расширило диапазон переменных социокультурных параметров, так и увеличило амплитуду их колебаний. В частности, именно в этот период было твердо уверовано в то, что есть выход из «железного кольца», в которое заключили Русь «поганые», и выход этот — во всемерном стимулировании процесса христианизации, адаптации и ассимиляции «своих» восточных этносов или же, «в крайнем случае», в поиске гибкой тактики сосуществования с ними, которая позволяла бы сохранять возможность каждый раз действовать поливариативно, в зависимости от ситуации. Это в свою очередь требовало разъединения единоверных (и даже единокровных) групп «нехристей», к чему имелись серьезные — имплицитные, по крайней мере, — основания.

Отметим, что культурные последствия вхождения в Россию крупного мусульманского ареала, с одной стороны, подтвердили толерантность русских к традициям чужого этноса, с другой — чуждость им иной религии. С XVI в. ислам и православие существуют в России как бы параллельно, не пересекаясь в плане культурного и идейного взаимовлияния. Ни обрядовая сторона, ни тем более догматика (пусть и в местной интерпретации) влияния со стороны соседней конфессии не испытывали.

Для доказательства взаимодействия мусульманских этносов Поволжья и славян часто приводятся примеры перехода мусульман на русскую государственную службу, а также смешанные браки, потомки от которых становились выдающимися личностями империи. Однако отношения между исламским обществом и христианским миром на Руси были далеко не безоблачными. Процесс становления русского государства требовал от властвующей элиты усилий по целенаправленному формированию нового менталитета общества, по осуществлению массового переворота в сознании людей, дабы подготовить их к свержению установленной иноверцами репрессивной общественной системы. Поэтому «мусульманская» (она же «татарская», «поганская» и т.п.) «угроза» (стимул) и тотально-символическая христианизация (реакция) легли в основу формирования национальной русской культуры, которая расценивает себя как абсолютное благо, а противостоящие ему социумы и их культуры — как символы мирового зла.

Следует акцентировать внимание на том, что когда речь идет об оценке и осмыслении сущностных характеристик социальных, исторических, этических, познавательных установок русского средневекового сознания, то на первое место становится «борьба со степью». Как отмечает А. Малашенко, идейное обоснование оккупации мусульманских государств Поволжья разрабатывалось православным духовенством, рассчитывавшим получить от колонизации новых земель солидные материальные дивиденды. В ходе войны разрушались, нередко целенаправленно, мечети, подвергались гонениям имамы и муллы, лишавшиеся привилегий, которые они имели при ханском престоле. Все это приводило к тому, что и сопротивление Москве также принимало религиозную окраску. Начавшееся уже в 1552 г. и длившееся до 1560 г. восстание было объявлено мусульманскими служителями джихадом. Восставшие ожидали помощи от Турции и крымских мусульман, но так ее и не получили (зато на стороне Москвы выступило несколько тысяч касимовских татар) [Малашенко 1998, с. 23–24].

Необходимо отметить, что борьба мусульман Поволжья против русской экспансии стала своего рода историческим рубежом в отношениях между Россией и Османской империей, в то время ключевым государством мусульманского мира. Именно обоюдная военно-политическая активность в Нижнем Поволжье положила начало череде русско-турецких столкновений, растянувшихся вплоть до 20-х гг. XX в.

Восстание казанцев еще не было подавлено, когда Москва приступила к освоению присоединенных территорий. Началось переселение в Поволжье крестьян (переселенцы на 10 лет освобождались от оброка и каких бы то ни было

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

повинностей), раздача земель русским помещикам. В 1595 г. была образована Казанская епархия, среди первых землевладельцев был архиепископ Казанский Гурий, которому было отдано немало земель, ранее являвшихся вакуфными. Важным направлением политики московских властей становится строительство монастырей, игравших роль военных крепостей и вместе с тем идеологических центров, обеспечивавших контроль над прилегавшими территориями.

Монастыри были опорными пунктами колонизации, способствовали поддержанию религиозности среди русских переселенцев, которые, по свидетельству казанского архиепископа (в будущем русского патриарха) Гермогена, «совсем испортились», забыли свой язык и религию и попали под влияние местных жителей. (Кстати, сам Иван Грозный после взятия Казани стал распространять кабаки по образцу татарских, вытесняя корчемство, и даже завел в Москве на Балчуге для опричников особый «царев кабак», однако в отличие от татарских кабаков в русских еда не полагалась). Насколько велика была угроза «порчи» русских под татарским влиянием, сказать трудно, но это обстоятельство послужило поводом к тому, что царь Федор Иоаннович (1584—1598) принял специальный указ о разрушении татарских мечетей и о запрете христианам «быть в услужении» у алпаутов (татарских помещиков).

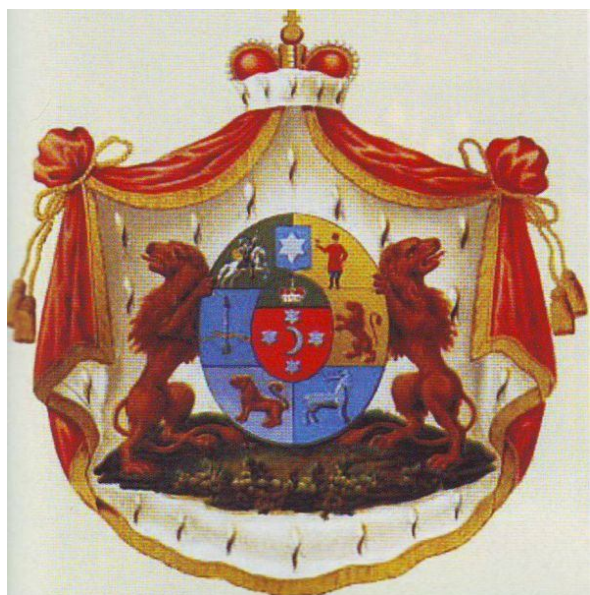
История появления ислама в России, его география и этнокультурная специфика позволяют сделать некоторые выводы.

Во-первых, появление православного российского государства заложило основы его подхода к исламу и мусульманам, традиции которого в той или иной форме сохраняются в наши дни.

Во-вторых, прослеживая исторические судьбы мусульман и русских, проживающих бок о бок, мы наблюдаем, как государство на фоне противоречий в обществе, пытается «усмирить» их, отстаивая интересы господствующей части общества. При этом государство активно принимало духовно-идеологическое обрамление, где с одной стороны выступало православие (как положительный социально-психологический, идеологический образ), а с другой — ислам (как негативный — «басурманский», «поганый» и т.п. — образ).

В-третьих, рассмотренный этап при всей своей важности не воплощает — не олицетворяет — российское государство как образ общества, ибо нельзя говорить о тождестве таковых. Мы наблюдаем, скорее всего, ситуацию, когда в государстве олицетворна часть общества, что разделяет последнее по конфессиональному признаку и тем самым провоцируя национальные и конфессиональные тенденции.

Как мы уже отмечали, в XVI — первой половине XVIII вв. в отношениях Российского государства с его подданными-мусульманами не все было гладко и просто. В целом ислам и его религиозные учреждения в средневековой России никогда не были официально запрещены, но все же переход в православие всячески приветствовался. В этот период десятки представителей ордынской знати активно поступали на русскую службу, получая после принятия православия все права и привилегии, имевшиеся у русской знати. В составе русского дворянства прослеживается несколько сот фамилий тюркского происхождения — Юсуповы, Чаадаевы, Тенишевы, Урусовы и многие другие, сыгравшие выдающуюся роль в политической, военной и культурной истории России. Представитель одной из таких семей, Борис Годунов, был в 1598—1605 гг. русским царем.



Герб князей Юсуповых



Юсуф-мурза (ум. 1556), бий Ногайской Орды (1549—1554) родоначальник Юсуповых

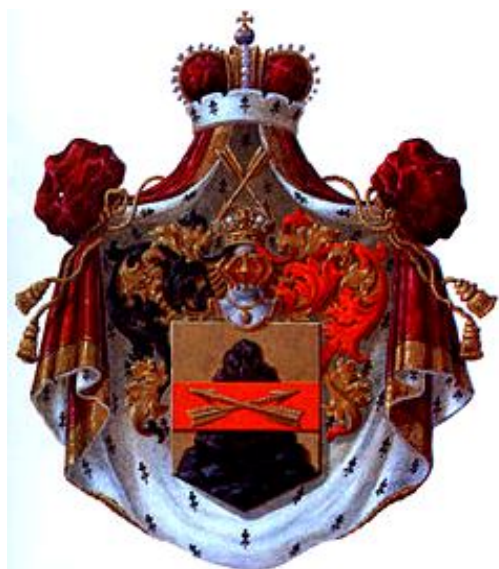


Борис Григорьевич Юсупов (1695—1759), московский вице-губернатор (1738—1740), губернатор Москвы (1740—1741) и Санкт-Петербурга (1749), президент Государственной Коммерц-коллегии (с 1741), директор Ладожского канала (с 1742), действительный тайный советник (с 1740), камергер



Николай Борисович Юсупов (1750—1831), государственный деятель, дипломат (1783—1789), известный коллекционер и меценат. Главноуправляющий Оружейной палаты, директор Императорских театров (1791—1796), директор Эрмитажа (1797), возглавлял дворцовые стекольные, фарфоровые и шпалерные заводы (с 1792), сенатор (с 1788), действительный тайный советник (1796), министр Департамента уделов (1800—1816), член Государственного совета (с 1823)

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**



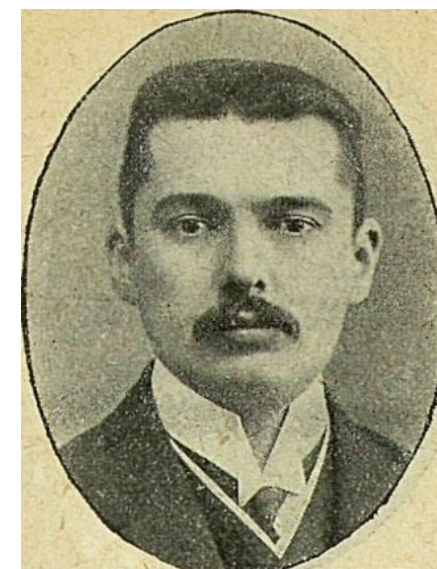
Герб князей Тенишевых



Дмитрий Васильевич Тенишев (1764—1829), действительный статский советник, вице-губернатор казанской губернии, астраханский губернатор (1802—1807)



Вячеслав Николаевич Тенишев (1844—1903), этнограф, археолог и социолог, основатель Тенишевского реального училища в Санкт-Петербурге



Вячеслав Вячеславович Тенишев (1878—1959), член III Государственной думы от Орловской губернии, коллекционер, глава комитета Российского Общества Красного креста (1914—1917); член правления Общества охранения русских культурных ценностей (Париж); почетный председатель Союза русских дворян (Париж)



Герб князей Урусовых



Александр Петрович Урусов (1768—1835), генерал-майор, участник Отечественной войны 1812 г. и заграничного похода русской армии 1813—1815 гг.



Александр Иванович Урусов (1843—1900), юрист, правовед, адвокат и судебный оратор, литературный критик



Сергей Дмитриевич Урусов (1862—1937), заведующий типографиями Москвы (1901), тамбовский вице-губернатор (1902), губернатор Бессарабии (1903), видный деятель русского масонства, товарищ министра внутренних дел Временного правительства, управляющий делами особой комиссии при президиуме ВСНХ по исследованию Курских магнитных аномалий (1921—1924)

Ряд знатных тюркоязычных родов служил России, сохранив ислам: им были оставлены и дарилась земли, платилось жалованье, но не разрешалось владеть крестьянами-христианами. С середины XV и до конца XVII вв. южнее Москвы существовало вассальное от России мусульманское ханство — так называемое Касимовское царство, — где жили служилые татары и правителем которого мог быть только мусульманин.

В утвержденной Земским собором 1613 г. грамоте об избрании на русский престол царя Михаила Федоровича Романова стояли подписи семи татарских мурз, от имени мусульман России высказавшихся за возрождение единого Российского государства.

В начавшийся в XVIII в. «петербургский» период русской истории политика государства по отношению к исламу и мусульманам оставалась противоречивой. По воле Петра Великого в 1716 г. русским ученым, доктором философии Петром Постниковым был сделан русский перевод Корана — «Алкоран о Магомете или Закон турецкий». Первый русский востоковед князь Дмитрий Кантемир в 1722 г. опубликовал первое в России исследование об исламе — «Книга систима, или Состояние Мухаммеданския религии» [*История отечественного востоковедения... 1990, с. 45—47*]. В целом, как утверждают некоторые исследователи ислама в России, законодательство первых русских императоров и императриц было направлено на ограничение ислама (см., напр.: [*Арапов 1995, 1997; Новосельцев 1987; Керимов 1978, 1999*]).

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Так, в Соборном Уложении 1649 г. читаем: «А которые князи, и мурзы, и татаровя, и мордва, и чуваша, и черемиса, и вотяки крестилися в православную христианскую веру, и у тех у новокрещенов поместных земель не отымати, и татаром не отдавати» [Полное собрание законов Российской империи... 1830, т. 1, с. 80—81]. Попытки возврата из православия в ислам жестко пресекались. Так, в 1738 г. по указу императрицы Анны Иоанновны «определением» екатеринбургского правителя В.Н. Татищева<sup>2</sup> был сожжен «совратившийся паки в махOMETанский закон» Тойгильда Жуляков.

<sup>2</sup> Известный русский историк, ставший также автором первой научной программы изучения мусульман России.

В правление Анны Иоанновны указом от 11 февраля 1736 г. запрещалось строительство новых мечетей в Башкирии, а за пять лет до этого, в 1731 г., в г. Свяжске (Казанской губернии) была учреждена «Комиссия для крещения казанских и нижегородских мусульман и других инородцев». В 1740 г., уже в царствование Елизаветы Петровны, Комиссия была переведена в Казань и преобразована в Новокрещенскую контору во главе с епископом Лукой Канашевичем.

Данное учреждение было наделено широкими полномочиями не только по миссионерской деятельности, но и по насильственному принуждению к крещению. Указом Сената от 19 ноября 1742 г., например, предписывалось «все имеющиеся в Казанской губернии новопостроенные за запретительными указами мечети... сломать и впредь строить отнюдь не допускать, и того Казанской, Астраханской и Воронежской губерниям накрепко предостерегать: ежели где татары жительство свое имеют в отдалении от новокрещенных жительство... в них мечети для неминуемой жителей татарских законной нужды оставить надлежит» (цит. по: [Алов и др. 1998, с. 258—259]). В соответствии с этим указом Новокрещенской конторой только в 1742 г. в пределах Казанской губернии из 536 мечетей было уничтожено 418. Сохранилась лишь небольшая часть старых мечетей, уцелевших со времен Казанского ханства, причем лишь в тех селах, где не было новокрещенных жителей [Алов и др. 1998, с. 258—259].

По мнению выдающегося русского историка С.М. Соловьева, в царствование Елизаветы Петровны если и было решено оставить часть мечетей татарам, то только потому, что слухи о разрушении мечетей могли дойти до Турции и повлиять на обращение турок с их христианскими подданными [Соловьев С.М. 1963, с. 261]. В целом вплоть до начала царствования Екатерины II положение мусульман в России во многих отношениях было даже хуже, чем положение христиан в Османской империи.

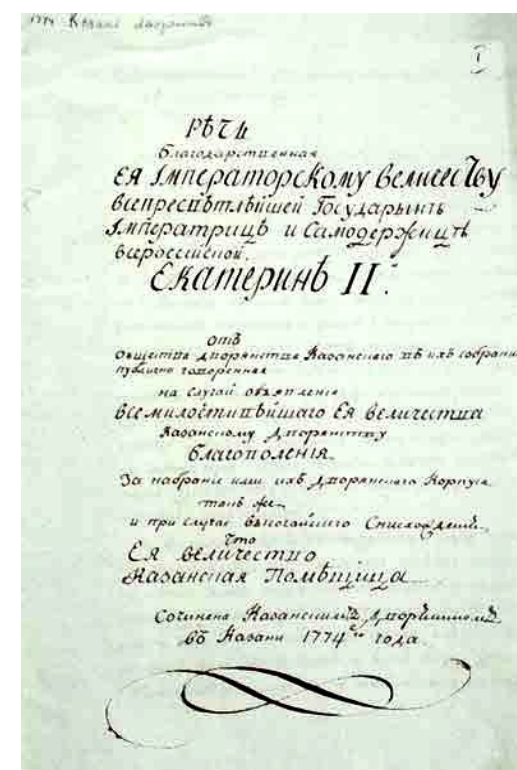
Политика дочери Петра Великого, женщины чрезвычайно набожной и при этом весьма благоволившей буддистам, была по отношению к исламу неблагоприятной, но государственные интересы и тогда, как правило, преобладали. Так, именно при Елизавете Петровне в 1755 г. первым русским генералом-мусульманином стал сподвижник Петра Великого, крупный дипломат, незаурядный, но жесткий администратор Кутлу-Мухаммед Тевкелев. Но все же недостаточно толерантное поведение властей империи вызывало раздражение верхов мусульманской общины России. Оно нашло отражение в наказах мусульманских депутатов в Уложенную комиссию 1767 г., где подчеркивалась необходимость снятия ограничений в отправлении религиозных обрядов ислама.



Кутлу-Мухаммед Мамашевич (Алексей Иванович) Тевкелев (1674—1766), российский дипломат, основатель Челябинска, генерал-майор (1755), один из руководителей жестокого подавления башкирских восстаний 1735—1740 гг.



Наказ жителей Татарской Старой и Новой слобод Казани (служилых мурз и татар) своему депутату в Уложенную комиссию Сагиту Александру сыну Хафжину. 1767. С сайта <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/pics/7402-pictures.php?picture=740211>



Благодарственная речь от казанского дворянства императрице Екатерине II, обращенная к ней в 1774 г. С сайта <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/pics/7402-pictures.php?picture=740212>

Ожиданиям российских мусульман ответила политика веротерпимости, которая начала проводиться в России во времена царствования императрицы Екатерины II. В своем знаменитом Наказе в Уложенную комиссию 1767 г. вполне в ду-

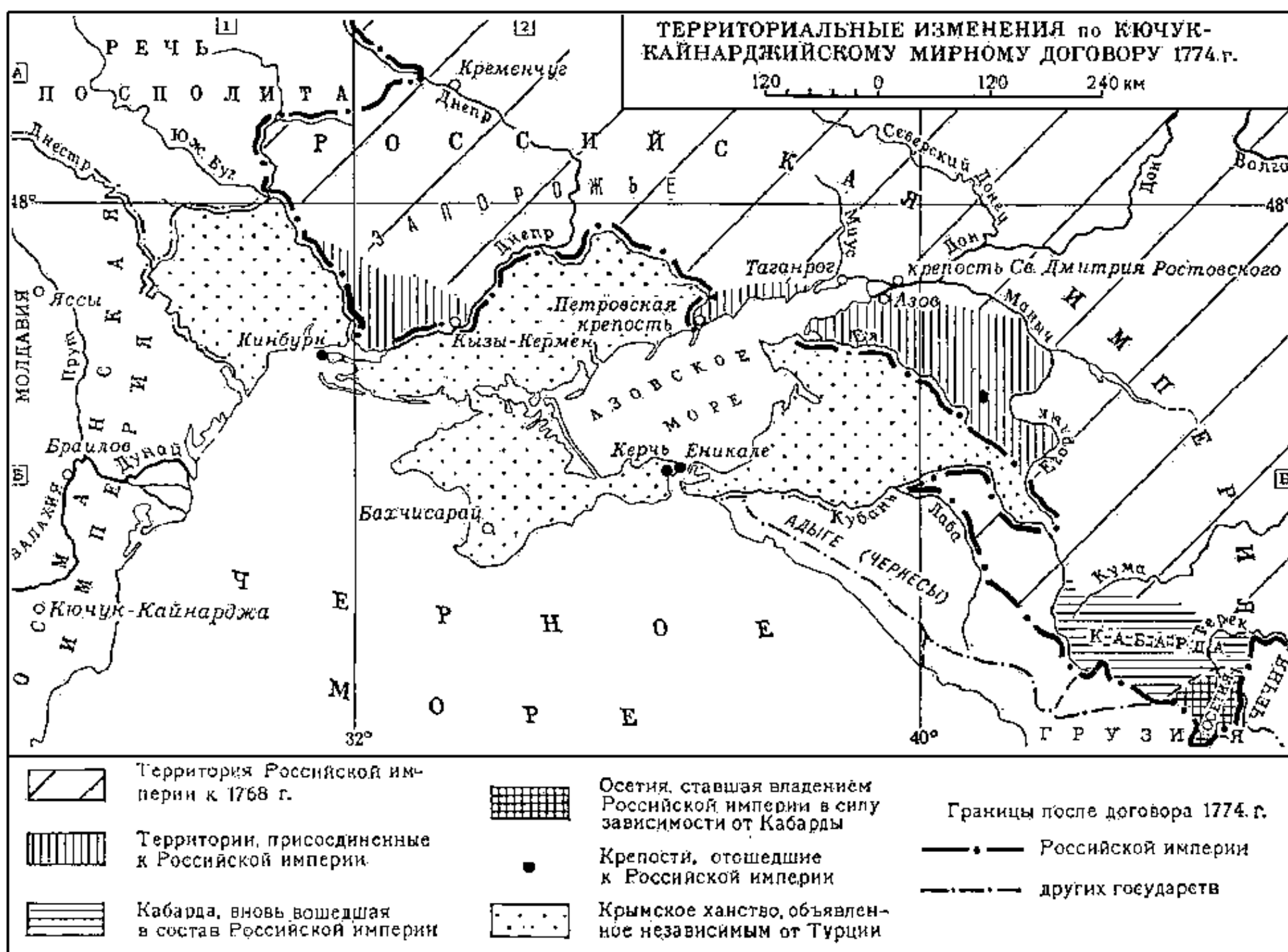
**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

хе просвещенного абсолютизма царица отметила, что «...в том великом Государстве, распространяющем свое владение над столь многими разными народами весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок, запрещение или недозволение их различных вер. <...> Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону измягчает и самые жестоковейныя сердца и отводит их от заматерелого упорства, утушая споры их, противные тишине Государства и соединению граждан» [Полное собрание законов Российской империи... 1830, т. 18, с. 275].

Результаты христианизации мусульман России за два века были весьма скромными. Хотя в Поволжье и сложилась особая этноконфессиональная группа татар-крещен, она не составляла большинства среди тюркских подданных Российской империи. К тому же новокрещенные при первой возможности вновь возвращались к исламу: массовое обращение крещеных татар Казанской губернии в ислам произошло, в частности, в 1721 г.

Антиисламские акции российского правительства явились одной из причин массового участия мусульман (причем не только податных сословий) в восстаниях. Помимо участия татар и башкир в крестьянских войнах под предводительством Степана Разина (1667—1771) и Емельяна Пугачева (1773—1775) назовем также войну в Башкирии (1705—1711) и башкирские восстания 1735 и 1739 гг. Указанные события, конечно же, затрудняли интеграцию мусульман в российское общество и государство, но в то же время стимулировали выработку политического курса на веротерпимость.

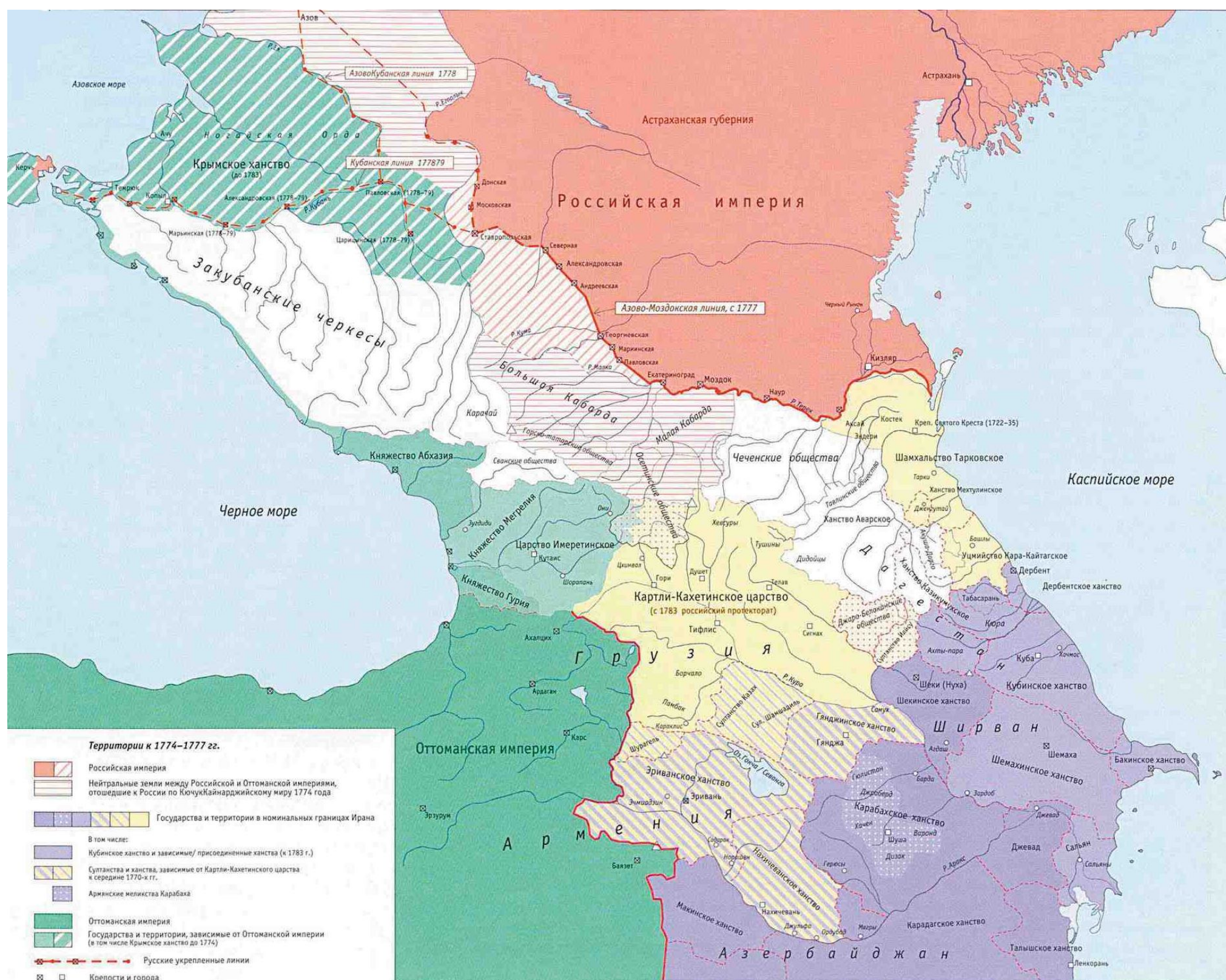
При этом следует отметить, что в 1774 г. по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору Россия признала духовный авторитет турецкого султана «яко Верховного Калифа Магомеданского закона» [Арапов 2001, с. 19], правда, аннулировав в одностороннем порядке эту статью данного мирного договора в 1783 г., однако все последующие правители страны до В.И. Ленина включительно фактически считались с халифатом Османов как с важнейшим идеологическим и политическим фактором.



Территория Российской империи по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору 1774 г.  
С сайта <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/101623/Кючук>



ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России



Кавказский регион после Кючук-Кайнарджийского мира (1774–1777 гг.)  
С сайта <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=490>

Включая в состав Российского государства Крым и Кубань, Екатерина II в своем Манифесте 8 апреля 1783 г. обещала мусульманам Тавриды «охранять и защищать их лица, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно» [Арапов 2001, с. 47]. Аналогичная политика в отношении мусульман проводилась и в других районах империи.

Указы екатерининского времени достаточно убедительно показывают, что именно в этот период русская власть пришла к пониманию необходимости соблюдать в отношениях с различными по вере и языкам подданными важнейший принцип устойчивости любой империи: «мы вами владеем, вы нам подчиняетесь, платите налоги, за это живите и веруйте, как хотите». При этом и при Екатерине II, и при всех ее преемниках главным обязательным условием для всех жителей страны, в том числе и мусульман, оставалось требование абсолютной лояльности и преданности существующему строю и царствующему дому Романовых.

Признав права мусульманской общины России на ее религиозную самобытность, государственная власть стала более активно, чем раньше встраивать ее в свою систему. Ускорился процесс включения мусульман в различные сословия и сословные группы и органы управления ими с распространением на них соответствующих прав и обязанностей. Как важную часть российской политики по отношению к мусульманам следует отметить утверждение прав мусульманского духовенства. Особое внимание было уделено организации государственного регулирования «сверху» религиозной жизни российского мусульманства. Как известно, ислам не имеет ни церковно-иерархической организации, ни института монашества. Анализ действий властей в данном вопросе позволяет предположить, что ими делались попытки устроить нечто вроде «Русской Исламской церкви» наподобие православия. И причина здесь одна — правительство России искало приемлемые институты и формы управления сложной мусульманской общиной.

Главный принцип конфессиональной политики Российской империи заключался в стремлении к полному государственному

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

контролю всех без исключения религиозных институтов на территории страны. Как известно, первой жертвой этой политики стала самостоятельность самой Русской Православной Церкви, превратившейся после ликвидации патриаршества и создания в 1721 г. Святейшего Синода в специфическое — особое, но все же чисто государственное — учреждение. Именно с этой точки зрения для большего удобства государственного надзора над жизнью российского мусульманства с конца XVIII в. власти империи приступили к созданию необходимых, по их мнению, религиозных учреждений и форм организации их служителей.

Рядом законодательных актов екатерининского времени было начато формирование органов управления мусульманами России. В 1788 г. было создано Оренбургское магометанское духовное собрание, юрисдикция которого была вначале распространена на всю Россию. Последующими указами и распоряжениями были определены его структура и штат, выделены необходимые для его деятельности казенные денежные средства. После присоединения Крыма к России русское правительство взяло на себя содержание существовавшего при Гиреях муфтията. В 1794 г. было объявлено о создании Таврического магометанского духовного правления, фактическое образование которого произошло позже, в 1831 г.

Усиление революционного брожения в Европе привело преемника Екатерины II императора Павла I к идее объединения всех религий (прежде всего христианских) под эгидой русского царя для борьбы с антимоноархическим духом «неверия» и «атеистического вольнодумства». С этой точки зрения не случаен союз монархии Романовых с халифом — султаном Турции — в 1798—1800 гг. для уничтожения Французской республики.

Император Александр I не продолжил курс политики своего отца, но наметившаяся в павловское время идея централизации контроля над конфессиями империи была реализована именно в первой четверти XIX в. По замыслу выдающегося русского реформатора М.М. Сперанского, одним из центральных ведомств России должен был стать «особенный департамент духовных дел», созданный для «охраны обрядов» всех религий государства [Сперанский 1961, с. 94, 104, 208].

В 1810 г. наряду со Святейшим Синодом было создано на правах особого министерства Главное управление духовных дел разных (иностранных) исповеданий, под контроль которого были поставлены «все предметы, относящиеся к духовенству разных иностранных религий и исповеданий, исключая судебных их дел» [Арапов 2001, с. 21]. В 1817 г. под руководством одного из наиболее доверенных лиц Александра I князя А.Н. Голицына было образовано объединенное Министерство духовных дел и народного просвещения, где в рамках одного ведомства осуществлялся контроль над всеми религиями и системой учебных заведений империи. Однако благодаря традиционно изоляционистскому подходу верхушки православного духовенства, интригам недоброжелателей, недовольству становящегося все более могущественным графа А.А. Аракчеева, возглавлявшееся князем Голицыным объединенное министерство просуществовало недолго, и в 1824 г. по воле разочаровавшегося в своем первоначальном замысле Александра I было ликвидировано. Через восемь лет, в 1832 г. управление делами иноверцев было преобразовано в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) и включено в структуру Министерства внутренних дел, в составе которого оно находилось (за исключением короткого промежутка времени в 1880—1881 гг.) вплоть до 1917 г. [Государственность России... 1996, с. 182—183].



Михаил Михайлович Сперанский (1772—1839), общественный и государственный деятель эпохи Александра I и Николая I, реформатор, основатель российской юридической науки и теоретического правоведения



Александр Николаевич Голицын (1773—1844), обер-прокурор (1803–1816), министр народного просвещения (1816—1824), член Российской академии (1806)



Филипп Филиппович Вигель (1786—1856), известный мемуарист XIX в., первый директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий (1832—1840)

Эпоха правления преемника Александра I Николая I, при котором продолжалась работа по формированию общегосударственной системы мусульманских учреждений империи, была временем принятия наиболее значительного количества законодательных решений в отношении ислама и жизни мусульман в России.

В 1831 г. произошло фактическое образование Таврического магометанского духовного правления, юрисдикция которого была распространена на западные районы империи. В годы николаевского царствования шла подготовка по созданию

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В РОССИИ**

управлений суннитской и шиитской общинами Закавказья, реализованная позже, в 1872 г. Наконец, тогда в рамках разработки общеимперского законодательства был подготовлен принятый в самом начале правления императора Александра II в 1857 г. первый «Устав духовных дел иностранных исповеданий», специальный раздел которого посвящался мусульманам<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Изданный в 1896 г. 11-й том «Свода законов Российской империи» (часть 1: Свод учреждений и уставов Управления Духовных дел иностранных исповеданий Христианских и иноверных) [Арапов 2001, с. 190—254].

Анализ многочисленных указов николаевского периода о российских мусульманах дает возможность выяснить отношение самодержавия к исламу во второй четверти XIX в. Данный период характеризовался активизацией внутренних и внешних угроз, отсюда, на наш взгляд, проистекала заметная противоречивость указов по исламским делам. Достаточно продуманные, действительно государственные решения иногда сочетались с указаниями недалекими и просто абсурдными или варварскими. К числу последних, несомненно, можно отнести указ от 13 мая 1830 г. «О неотступлении от общих правил при погребении Магометан» [Арапов 2001, с. 190—254]. Целый ряд указов Николая I был связан с событиями Кавказской войны, задачами выстраивания отношений с мусульманами Адыгеи, Дагестана и других южных районов империи, где шли постоянные военные действия.

При преемниках Николая I число общегосударственных указов о мусульманах заметно сократилось, однако к началу XX в. на территории страны сложилась вполне законченная система мусульманских духовных учреждений. Районы Европейской России и Сибири курировались Оренбургским и Таврическим муфтиятами, которые замыкались на Министерство внутренних дел. Жизнь мусульман Кавказа руководили созданные в 1872 г. Суннитское и Шиитское духовные управления, подведомственные царской администрации края. Особые правила определяли организацию мусульман на территории Степного генерал-губернаторства. В Туркестанском крае специального органа по управлению мусульманами вообще не существовало, принципиальные вопросы жизни мусульманской общины здесь определяли сами местные власти, подведомственные в Петербурге Военному министерству [Арапов 2001, с. 23].

Центральным правительственным органом, контролировавшим жизнь российского мусульманства, по-прежнему оставался Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) Министерства внутренних дел. К началу XX в. МВД являлось главным ведомством по общему управлению страной. При надзоре над иноверцами первостепенной задачей МВД и ДДДИИ как его подразделения была обязанность поддержания «принципа полной терпимости, насколько такая терпимость может согласовываться с интересами государственного порядка» [Министерство внутренних дел... 1901, с. 153].

Заметим, что в огромной структуре МВД ДДДИИ был, пожалуй, одним из самых небольших по численности департаментов (30—40 чиновников). Сотрудники департамента к началу XX в. имели, как правило, высшее образование (Петербургский и Московский университеты, Училище правоведения, Киевская и Казанская духовные академии). Штат сотрудников ДДДИИ был распределен по трем его отделениям, последнее из которых ведало нехристианскими религиями, в том числе российским мусульманством. В отличие от других подразделений МВД, ДДДИИ не имел своих структур на местах, и его деятельность здесь проводилась через существовавшие административные органы [Арапов 1997, 1999].

Важной особенностью ДДДИИ как одного из звеньев (наряду с Синодом) в системе охраны официально-православных устоев империи была высокая требовательность к вероисповеданию его сотрудников. Если в других правительственных ведомствах и структурах иноверцы порой могли занимать самые высокие посты, то в ДДДИИ служили только православные чиновники. Исключение крайне редко могло делаться для доказавших свою абсолютную преданность трону «обрусевших инородцев». Так, в середине XIX в. экспертом ДДДИИ по вопросам ислама являлся перешедший из ислама в лютеранство профессор А.К. Казем-Бек, автор работ по истории ислама.



Дмитрий Андреевич Толстой (1823—1889), будущий министр народного просвещения (1866—1880), внутренних дел и шеф жандармов (1882—1889), почетный член (1866) и президент Императорской Академии наук (с 1882)



Чиновники Департамента духовных дел иностранных исповеданий: Михаил Родионович Кантакузен (граф Сперанский, 1848—1894), юрист, правовед, директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий (1882—1894), правнук М.М. Сперанского



Владимир Федорович Одоевский (1803—1862), писатель, философ, музыковед и музыкальный критик, учредитель Елизаветинской детской больницы (С.-Петербург), второй председатель Крестовоздвиженской общины сестер милосердия



Александр Касимович Казем-Бек (Мирза Мухамед Али, 1802—1870), востоковед, член-корреспондент Императорской Академии наук (1835).

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Несмотря на довольно резкий контраст православной и исламской культуры, ДДДИИ активно участвовал в жизни мусульманской общины, о чём свидетельствуют следующие разделы его фонда в Российском государственном историческом архиве: «Органы управления духовными делами мусульман», «Образование мусульманских приходов», «Постройка и открытие мечетей и молитвенных домов мусульман», «Мусульманские секты», «Мусульманская печать», «Открытие мусульманских учебных заведений», «Имущество мусульманского духовенства и мусульманских духовных учреждений», «Брачные и бракоразводные дела лиц мусульманского вероисповедания», «Метрикация мусульман», «Приведение к присяге мусульманского духовенства и русско-подданных мусульман», «Воинская повинность лиц мусульманского вероисповедания» и др.

ДДДИИ находился в постоянном контакте с другими центральными и местными ведомствами и учреждениями империи. Так, вместе с Министерством финансов решались вопросы оплаты штатных духовных и светских лиц в системе мусульманских духовных управлений, вместе с Военным министерством регулировалась деятельность военных мулл в армии, вместе с Министерством народного просвещения обеспечивалось преподавание основ шариата учащимся мусульманам в учебных заведениях империи и т.д.

Более того, необходимо отметить, что, с одной стороны, в этот период позиции ислама, особенно на окраинах, активизировались (в частности, шел процесс постоянного усиления влияния мусульманства среди еще полужыческих казахских племен и татар Сибири, практически полностью сохранялось безраздельное влияние ислама на территории Туркестанского края). С другой стороны, итогом активной русификаторской политики самодержавия стало нарушение сложного баланса сил и противовесов в огромной системе поликонфессиональной российской государственности. При этом раздражение политикой властей, а также все более обозначавшееся противостояние между сторонниками обновления и ортодоксами в российской мусульманской среде совпали со сложными и весьма неоднозначными процессами пробуждения исламского мира за пределами России. В итоге существовавшее вплоть до XX в. понимание властью важности связей между государством и исламом воплотилось в создании своего рода «стратегии общения» между православием и исламом.

Рассмотренные отношения государства и ислама в России позволяют сделать следующие выводы.

Во-первых, главными движущими силами и источниками появления необходимости связей между Российским государством и исламом были объективные общественные интересы и потребности, определявшие исторические векторы направленности российской политики, действия властных механизмов, выбор средств закрепления различных форм господства и подчинения мусульманской части населения.

Во-вторых, способы и механизмы отношений между государством и исламом определялись характером господствовавших материально-экономических отношений, характером общественно-политического строя (самодержавием), качествами правителей и политической элиты, ценностями и традициями культур.

В-третьих, по мере накопления определенного опыта взаимоотношений между государством и исламом наметилась тенденция смещения осознания необходимости этих связей с государственного уровня на уровень гражданского общества, сопровождавшаяся превращением в субъекты данной политики религиозных объединений, движений, духовных лидеров и самого мусульманского населения России.

Отношения между государством и исламом могут быть структурированы по важнейшим сферам их складывания и проявления, по субъектам и способам установления (и соответственно, по характеру воздействия на основные их объекты). В соответствии с указанным методологическим подходом представим эти отношения по следующим группам:

- **по сферам:** экономической, социальной, политической, культурной, правовой, военной, политико-идеологической, собственно конфессиональной, внутривнутриполитической, внешнеполитической;
- **по субъектам:** международные, государственные, классовые, национально-этнические, социально-групповые, лично-индивидуальные, конфессиональные;
- **по содержанию:** государственные нормы, религиозные нормы, ценности, традиции, обычаи, императивы, кодексы, декларации, манифесты, ритуалы, протокольные мероприятия;
- **по способам установления:** насильственные (война, вооруженный конфликт, военный переворот, террористические действия, бунт и др.); ненасильственные (мирные переговоры, политические и дипломатические акции, политические санкции и проч.);
- **по специфике воздействия на объекты отношений:** на государственно-конфессиональное сознание (идеологические, религиозные, моральные, психологические); на государственно-конфессиональные отношения (коммуникативно-конструктивные, деструктивные, интегрирующие, дезинтегрирующие); на государственно-конфессиональную деятельность (эффективные, неэффективные, оптимальные, неоптимальные, позитивно-результативные, негативно-деструктивные).

Необходимость отношений между государством и исламом диктовалась прежде всего колониальной политикой России, которая на протяжении нескольких веков активно велась среди мусульманских народов. В основе характерной для этого периода позиции властей лежала мысль о том, что отношения с российской мусульманской уммой нужно поддерживать, не допуская, однако, равенства между христианами и мусульманами, могущего негативно повлиять на всю общественно-политическую конструкцию российской государственности.

Стабилизация и укрепление отношений между государством и исламом были связаны, во-первых, с общей тенденцией укрепления национальных государственных ценностей в руководстве Российского государства, во-вторых, с присо-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

единением к России новых южных и восточных территорий. Именно в XVI—XVII вв. закладываются основы того подхода государства к исламу и мусульманам, традиции которого в той или иной форме сохраняются в наши дни. Для отношений между государством и исламом было характерно

**• со стороны государства:**

- поначалу имплицитное, а потом и явное, хотя и вынужденное признание того, что в рамках православного государства существует религиозное меньшинство с собственными конфессионально-культурными традициями;
- спорадические попытки ассимиляции этого меньшинства, его христианизации, не являвшиеся постоянным курсом государства;
- стремление установить контроль над жизнью мусульманской общины и использовать мусульманское духовенство против религиозного нонконформизма;
- постепенное формирование в политической практике и идеологии представления о том, что Россия может иметь отличный от Западной Европы подход к мусульманству.

**• со стороны мусульман:**

- тенденция приспособления к государству и его идеологии, что находило выражение в первую очередь в позиции части мусульманского духовенства, сотрудничавшего с властями;
- стремление к самосохранению, выработавшееся в мусульманском обществе в условиях давления со стороны государства, а также угрозы частичной русификации;
- стремление при удобном случае к подтверждению своей конфессиональной идентичности, в том числе посредством политических действий, что выражалось первоначально в участии в антиправительственных восстаниях;
- сохранение в исторической памяти чувства принадлежности к мировой умме, что периодически проявлялось в распространении идей панисламизма.

Следует отметить, что строя отношения с исламом по образцу с Русской православной церковью, российское государство создало для мусульманской общины России, по существу, организацию, аналогичную церковной, хотя, как уже отмечалось, исторически институт церкви в исламе отсутствует. Как отмечал в этой связи исследователь российского мусульманства начала XX в. С. Рыбаков, «русский закон создал мусульманское духовенство как сословие мулл с правами и обязанностями — установления, чуждые мусульманскому миру, не предусмотренные мусульманским правом (шариатом)» [Рыбаков 1917, с. 8]. Российское правительство делало все для обеспечения политической лояльности мусульманского духовенства, признавая необходимым «дать упомянутому духовенству такое устройство, которое могло бы, с одной стороны, внушить местным жителям убеждение, что правительство не имеет в виду посягать на их религиозные верования, а с другой — предоставить власти возможность надзора за духовными лицами, а также поставить последних в зависимость от правительства» [Рыбаков 1917, с. 9]. Это привело к последствиям, далеко выходящим за пределы намерений российского правительства: произошло оформление мусульманского духовенства России в качестве организованной национально-политической силы, результатом чего стало усиление интегративных функций ислама.

**2. Идея межконфессионального единства в системе отношений государства и ислама**

С конца XIX в. ситуация внутри мусульманской уммы России и вокруг нее претерпела существенную эволюцию. Возник и постепенно набрал силу процесс исламского реформаторства, получившего на территории Российской империи название джадидизма (от «джадид» — новый); начала распространяться идея панисламизма, которая оказалась тесно привязанной к пантюркизму. Основной целью деятельности реформаторов-джадидов было стремление утвердить в России «новометодную систему образования», с помощью которой молодое поколение мусульман должно было ознакомиться с достижениями европейской науки, приобщившись таким образом к происходящим в стране и мире социальным, экономическим и политическим переменам. «Джадиды выступили против конфессионального образования, застывшего в средневековой схоластике... Они потребовали ввести обучение родному и русскому языку, литературе, математике, истории, географии и другим светским наукам» [Малашенко 1998, с. 32].

Наиболее ярким и оригинальным мусульманским публицистом того времени был известный татарский общественный деятель Исмаил-бей Гаспринский. Критически оценивая современную ему действительность, Гаспринский, тем не менее, являлся искренним сторонником «сердечного сближения русских мусульман с Россией». По его оценке, из-за непрерывного возрастания внутри страны числа мусульман вскоре «России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что... нисколько не умалит ее значения, как великой христианской державы». Публицист выдвинул идею культурного и национального единства тюркских народов России и считал наиболее насущным для будущего российского мусульманства внедрение и развитие новых, свободных от средневековой схоластике методов и форм образования. По мнению Гаспринского, важнейшей задачей внешней политики России должна быть цель налаживания дружеских отношений со «всемирным мусульманским Востоком», ибо, «благодаря особенно счастливому складу русского национального характера», русское государство может встать в движении к культурному прогрессу «во главе мусульманских народов и их цивилизаций» [Гаспринский 1993, с. 18, 57, 73].

Джадидизм, ориентированный на включение мусульманских народов в сферу капиталистического развития, был связан также с именами появившихся во второй половине XIX в. видных представителей интеллектуальной элиты мусуль-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

манского мира, стремившихся к обновлению ислама за счет достижений европейской цивилизации, — афганского богослова Джемаль ад-Дина аль-Афгани (1839—1897), египетского муфтия Мухаммада Абдо (1849—1905), индийского поэта и мыслителя Мухаммада Икбаль (1877—1938).



Исмаил-бей Гаспринский  
(1851—1914)



Джемаль ад-Дин аль-Афгани (Мухаммад ибн Сафдар, 1839—1897)



Мухаммад Абдо  
(1849—1905),



Аллама Мухаммад Икбаль  
(1877—1938), считается духовным отцом Пакистана

Так, в частности, аль-Афгани приоритет в исламском богословии отдавал свободному толкованию Корана (иджитхад) в противоположность безоговорочному следованию его букве (таклид), что должно сделать возможным включение в систему исламских ценностей европейской науки и общественной мысли. В результате мусульманский мир, по аль-Афгани, становился бы полноправным субъектом мирового сообщества, и именно на этой основе получала возможность возродиться единая исламская цивилизация, противостоящая европейской экспансии. Данный философ-богослов считается одним из основоположников идеологии исламской солидарности, проповедующей единство мусульман всего мира. Его идеи в конце XIX в. оказали значительное влияние и на российских мусульман — не в последнюю очередь по той причине, что сам аль-Афгани некоторое время жил в Санкт-Петербурге [Еремеев 1991].

В России первые идеи, близкие к джадидизму, высказал татарский богослов Абдул-Насыр Курсави (1771—1812); наиболее же ярко они воплотились в религиозной и общественной деятельности Шигабуддина Марджани, упомянутого выше Исмаил-бея Гаспринского, а также Галимджана Баруди и Ризы Фахретдинова.



Абу-Насыр Курсави (Абу-н-Наср Габденнасир бин Ибрахим бин Ярмухаммед бин Иштиряк ал-Булгари ал-Казани ал-Курсави, 1771—1812), татарский богослов-просветитель



Шигабуддин Марджани (Шигабутдин бин Багаутдин аль-Казани аль-Марджани, 1818—1889), татарский богослов, шейх суфийского братства Накшбанди, философ, историк, просветитель, этнограф, археограф, востоковед, педагог



Галимджан Баруди (1857—1921), крупнейший татарский богослов и просветитель



Ризаэтдин (Риза) Фахретдинов (Ризаэтдин бин Фахретдин, 1858—1936), выдающийся татарский и башкирский писатель-просветитель, востоковед, религиозный деятель, историк, педагог

Получивший образование в медресе Бухары и Самарканда один из ведущих мусульманских интеллектуалов XIX в. Шигабуддин Марджани (1818—1889) явился основоположником татарской исторической науки (его труд «Мустафад аль-ахбар фи Ахвали Казани вэ Булгар» — «История Казани и Булгар» — по праву считается классическим). Им была выдвинута идея «возвращения мусульман к основам древнеисламской культуры времен Мухаммада», что вовсе не предусматривало утверждения самодостаточности исламской цивилизации и ее отказа от европейской культуры, ибо, как отмечалось в миссионер-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

ском сборнике 1912 г., «современная мусульманская молодежь живет обновленным исламом; мусульманскую религию современные казанские татары понимают при свете современных научных течений, существующих по мусульманскому вопросу на Западе». Вместе с тем «для современного мусульманина, даже получившего высшее университетское образование, мусульманство с общекультурной точки зрения представляет наивысшую мировую ценность, с которой нельзя сравнивать христианскую, буддийскую и языческую культуры» [*Наиболее важные статистические сведения об инородцах... 1912, с. 314*].

Заметим, что основной сферой деятельности джадидов-просветителей не случайно стали мусульманское образование и печать: первоначально само наименование «джадид» касалось прежде всего обновления системы преподавания в медресе. Именно с помощью реформированной системы обучения мусульманской интеллектуальной элиты, по мнению джадидов, должен был осуществиться синтез исламских ценностей с достижениями европейской культуры.

Уже в тот период школа (мактаб) имела практически при каждой мечети. При соборных мечетях действовали школы повышенного типа — медресе со специально приглашенными учителями (мударрисами). Вероисповедные реформы Екатерины II создали условия для открытия медресе высшего типа, готовящих священнослужителей, муэдзинов, мударрисов. Первые такие медресе создаются в Казани в 1771 г. (Аланаевское и Ахундовское), а также в 1780 г. (Амирхановское). В 1818 г. муфтий М. Гуссейнов предложил учредить в Казани и Оренбурге два главных медресе. К началу XX в. наиболее крупными медресе России являлись «Мухаммадия», «Марджания», «Касымия», «Амирхания», «Азимовское» (в Казани); «Усмания», «Талия», «Хакимия», «Хасания» (в Уфе); «Хусаиния» (в Оренбурге); «Иж-Буби» (в Вятской губернии).



Медресе «Мухаммадия» в Казани.  
Фото начала XX в.



Медресе «Хусаиния» в Оренбурге.  
Почтовая открытка начала XX в.



Медресе «Усмания» в Уфе.  
Фото начала XX в.

С 80-х гг. XIX в. джадидская мусульманская интеллигенция начинает оказывать все большее влияние на систему мусульманского образования. Мударрисы-джадиды стали применять новые методы в обучении. Так, в мактабах и медресе вводится звуковой метод обучения грамоте (одним из первых его ввел И.-Б. Гаспринский в медресе «Зинджирлы» в Бахчисарае еще в 70-е гг. XIX в.). Кроме того, в них начали преподавать общеобразовательные предметы, русский и иностранные языки, что позволяло приблизить мусульманскую конфессиональную школу к уровню русских гимназий и университетов.

Уже в 1913 г. из 1579 мактабов Уфимской губернии 849 были новометодными. Так, в медресе «Марджания», основанном Ш. Марджани, преподавались география, математика и французский язык. Высоким уровнем преподавания было известно медресе «Талия» в Уфе, в другом уфимском медресе — «Усмания» — осуществлялась подготовка помимо духовных лиц также и библиотекарей и журналистов, а в медресе «Хакимия» имела женская группа. Ведущим среди высших медресе было основанное видным джадидским богословом Г. Баруди медресе «Мухаммадия». Шакирды (ученики) этого медресе принимали активное участие в студенческих выступлениях в 1905 г. [*Алов и др. 1998, с. 270—275*].

Сферами деятельности представителей джадидизма являлись также печать и книгоиздание. Мусульманское книгоиздание в России берет свое начало с 15 декабря 1800 г., когда в ответ на петицию казанских и оренбургских мусульман Павлом I был издан указ о разрешении печати мусульманских религиозных книг. В Казань из Санкт-Петербурга перевели Восточную типографию, а цензурные обязанности возложили на Казанскую гимназию. В 1802—1805 гг. здесь были напечатаны первые экземпляры Корана (заметим, что цена первого печатного издания Корана была достаточно высока: на Нижегородской ярмарке, например, он продавался по 25 рублей за экземпляр, тогда как 3 рубля там же стоила корова). В 1857 г. был издан первый мусульманский календарь. С этого времени начинается история мусульманских периодических изданий в России (к 60-м гг. XIX в. общий ежегодный тираж изданий мусульманских типографий превысил 100 тыс. экземпляров). К началу XX в. мусульманская периодика представлена уже значительным количеством изданий, среди которых ведущее место занимали газета «Терджиман», издававшийся в Бахчисарае И.-Б. Гаспринским, и выпущенный в Оренбурге Р. Фахретдиновым журнал «Шура»; назовем также газеты «Вақыф» в Казани, «Мусульманский мир» и «Тормош» в Уфе. С 1908 г. издавался официальный орган Оренбургского Духовного собрания — «Маалумат махамаи шария» («Известия Духовного собрания»). В Санкт-Петербурге на русском языке выходил журнал «Мир ислама».

Именно из выпускников джадид-медресе, читателей и корреспондентов мусульманской периодики формируется тот слой мусульманской интеллигенции, который стал основой мусульманского общественного движения — как умеренного, так и радикального толков. Умеренные в 1905 г. образовали мусульманскую политическую партию кадетской ори-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.**

**Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

ентации «Иттифак-эль-муслимин» («Союз мусульман»). Радикальное крыло мусульманского общественного движения (писатель Г. Исхаки, ученый и общественный деятель А. Валиди, М. Вахитов, М. Султан-Галиев, примкнувший затем к большевикам) выступило на политической арене уже после 1917 г.<sup>4</sup> В Государственной Думе была сформирована мусульманская

<sup>4</sup> В Бухарском ханстве радикальное крыло джадидов стало основой движения младобухарцев, направленного на проведение широких реформ как средства преодоления царившего в ханстве невежества и административного произвола. После Февральской революции радикально настроенные лидеры младобухарцев образовали комитет «младобухарской партии» (А.В. Бурханов, А. Фитрат, У. Ходжаев, М. Рафаат, М. Санджанов, А..А. Саидов, Ф. Ходжаев и Х. Хаджа), вошедший в контакт с русскими политическими организациями. (Прим. ред.)

фракция, ориентированная на программу конституционно-демократической партии (кадетов). Наиболее многочисленной она была во II Думе — до 40 депутатов.



Гаяз Исхаки (1878—1954), видный представитель татарского национального движения, писатель, публицист, издатель и политический деятель



Ахмет-Заки Ахметшахович Валидов (в эмиграции — Ахметзаки Валиди Тоган, 1890—1970), один из лидеров башкирского национально-освободительного движения, востоковед-тюрколог



Мулланур Муллазянович Вахитов (1885—1918), татарский революционер и общественно-политический деятель, организатор и руководитель Мусульманского социального комитета



Абдурауф Фитрат (1885—1938), узбекский политический деятель («младобухарец»), историк и поэт, один из основоположников современного литературного узбекского языка



Файзулла Губайдуллаевич Ходжаев (1896—1938), «младобухарец», один из лидеров узбекского национально-освободительного движения, советский партийный и государственный деятель

Джадидизм резко сузил влияние кадимийского духовенства, выступавшего с позиций архаической замкнутости мусульманских общин. Большое подозрение у представителей российской администрации вызывали джадид-медресе, которые рассматривались как очаги «панисламизма» и «пантюркизма». «Особым совещанием» было принято решение о сохранении мактабов и медресе лишь как чисто конфессиональных учебных заведений с запрещением преподавания в них небогословских предметов, что фактически означало их возвращение под власть кадимийских мулл.

Мы уже выше отмечали, что «генератором» идей межконфессионального единства российских народов в XIX в. выступил Исмаил-бей Гаспринский. Происходя из знатной крымско-татарской семьи, И.-Б. Гаспринский<sup>4</sup> в отличие от других

<sup>4</sup> Фамилия Гаспринский — производное от родового имени Гаспра близ Ялты, в Крыму.

исламских интеллектуалов России получил не только традиционное, но и европейское образование в Московском кадетском корпусе и парижской Сорбонне. Издаваемая им в Бахчисарае с 1883 г. газета «Терджиман» («Переводчик») стала ведущим органом джадидской мысли как среди мусульман России, так и во всем мусульманском мире (ее читали даже в Индии).

В молодости Гаспринский был близок к семье известного русского публициста и журналиста М. Каткова и панславистскому кругу редактируемой тем газеты «Московские ведомости». Под этим влиянием Исмаил-бей пришел к пониманию России как общей родины и для русских, и для мусульман. Свою концепцию русско-мусульманского консенсуса Гаспринский изложил в изданной им в 1881 г. книге «Русское мусульманство», а также в цикле статей в газете «Терджиман» за 1896 г. под общим заглавием «Русско-восточное соглашение».

По мнению Гаспринского, «русский человек наиболее легко сходится и наилучшим образом уживается с различными народностями, привлекая их простотой, отзывчивостью и врожденной человечностью, свойственной русскому характеру. Этим объясняется, что мусульмане не чувствуют себя чужими на Руси и не чуждаются общения и сближения с русскими людьми» [Гаспринский 1991, с. 200]. Тем самым создаются благоприятные условия для интеграции мусульман в российскую жизнь: в конце XIX в. в Москве и Санкт-Петербурге проживали уже тысячи мусульман, считая эти города для себя родными.

Идею аль-Афгани о единстве мусульманских народов перед лицом колониальной экспансии европейских держав Гаспринский интерпретирует как союз мусульманского мира с Россией: «Для мусульманских народов русская культура более близка, чем западная. Экономическая и индустриальная сила русского народа несравненно менее опасна, чем западная, менее коварна, более терпима. Мусульманин и русский могут еще вместе или рядом пахать, сеять, растить скот, промышленность и торговать: их умения не слишком разнятся. Но рядом с европейцем мусульманин должен обнищать и



**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

стать батраком, как оно и случается в Турции, Египте, Индии и Персии» [Гаспринский 1991, с. 201].

Анализируя международную обстановку начала XX в., Гаспринский делает вывод, что союз России с мусульманским миром сделает невозможным развязывание войн в Европе и Азии со стороны европейских колониальных держав, суть политики которых в XVIII—XIX вв., как считает Гаспринский, состояла в том, чтобы «грабить экономически весь Восток, держась на дружеской ноге с правителями России, и ослаблять при этом саму Россию ее периодическими войнами с мусульманами, снаряженными и вооруженными западными друзьями» [Гаспринский 1991, с. 201].

Подлинные геополитические интересы России, по мнению Гаспринского, диктуют необходимость ее союза с Турцией, Ираном, Афганистаном. Подобный же союз будет возможен в том случае, если мусульманское население этих стран будет твердо уверено, «что Россия и русские не имеют надобности и желания посягать на их троны и верования» [Гаспринский 1991, с. 204]. А это станет возможным лишь тогда, когда российское правительство обеспечит полноправное участие мусульман самой России в ее государственной и общественной жизни.

Однако «в отношении русского мусульманства русское правительство не держалось какого-либо намеченного принципа и пути, но действовало всегда так, как полагало лучшим и необходимым в данное время и в данном месте» [Гаспринский 1991, с. 211]. Такая близорукая политика привела к тому, что «русское мусульманство не сознает, не чувствует интересов русского отечества; ему почти неведомо его горе и радости, ему непонятны русские общегосударственные стремления, идеи» [Гаспринский 1991, с. 209]. А ведь в силу принципов исламской религии российские мусульмане могли бы войти в круг лучших граждан российского отечества, ибо, как писал Гаспринский, «по всей России вы не найдете мусульманина, торгующего в кабаке и содержащего дом терпимости» [Гаспринский 1991, с. 215].

Итак, мусульманский модернизм (джадидизм), наиболее видным представителем которого был Исмаил Гаспринский, пытался использовать плоды философско-культурологического, религиоведческого и исламоведческого знания европейского происхождения для осмысления национальной проблематики. Модернизаторы межконфессионального единства стремились осуществлять свою политику согласно потребностям и обстоятельствам национально-конфессиональной действительности, что одновременно позволило бы включить собственную реальность в мировую, особенно российскую, историю, а собственную культуру — в контекст мировой цивилизации (и опять-таки — в основном в ее российскую ветвь). Мусульманские сторонники идеи межконфессионального единства в системе отношений государства и ислама стремились доказать свою способность понять европейскую культуру, придавая ей новый смысл. Формирование нового собственного этноконфессионального духовного субстрата, своего «способа бытия» было одним из исходных пунктов созидания универсального российского культурного комплекса.

Постепенно пробивавшие себе путь в Европе идеи историчности и принципиальной равноправности культур, представления о полицентристской истории человечества воспринимались мусульманским модернизмом как признание прогрессивными «европейскими интеллектуалами» его права искать и утверждать самобытность исламской цивилизации и ее бесчисленных локальных разновидностей. А это означало отрицание догмы о существовании единой мировоззренческой истины, легитимизацию тезиса, что каждый народ — или конкретная конфессиональная общность — может иметь своё представление о реальности, свою истину, согласно которой они и решают свои коренные проблемы, воплощают свое подлинное бытие. Эти истины не могут считаться только относительными, имеющими ценность для места и времени лишь данного коллектива: они приобретают и черты абсолютности, значимости и для других наций и вероисповеданий в идентичных обстоятельствах. И уже одно это позволяет изменить убежденность в том, что мировая история есть, прежде всего, история европейско-христианского человека, который, создав собственную ойкумену, превратил другие народы в объекты своей и физической и культурной экспансии и эксплуатации.

Таким образом, «мусульманский модернизм стремился трактовать перспективы динамики всех российских исповедников ислама в националистическом смысловом диапазоне, радикально реинтерпретируя при этом различные культурные феномены — и настоящие и прошлые. Свершался националистическо-религиозный бросок к Истории — бросок, являвшийся, однако, не самоцелью, а лишь мощным концептуальным орудием для создания футурологической модели, в значительной части своей противоположной надменно-великодержавной системе оценок, императивов и экспектаций» [Батунский 2003, т. 2, с. 251].

Следовательно, с появлением мусульманского модернизма можно говорить о создании тех стержневых установок, вокруг которых надлежало формироваться всей совокупности активно-оборонительных российско-мусульманских культур, долженствовавших интегрироваться общеисламским институциональным морально-этическим и социально-политическим комплексом.

Тем самым возникала комбинация мусульманских националистическо-религиозных воззрений, установок, ориентации на повседневное бытие, политическую культуру, стимуляторов явных и неявных механизмов общественного мнения. Очевидно, эту комбинацию надо, с одной стороны, рассматривать в качестве достаточно стабильной и организованной структуры, имеющей определенные инвариантные свойства и эволюционирующей в соответствии с имманентными для нее закономерностями. С другой стороны, блок «национализм — ислам» и в описываемые времена отнюдь не представал какой-либо целостностью, ибо он объединял множество содержательно- и даже символически несовместимых мировоззренческих, культурологических, политологических импликаций, интуитивно-ассоциативных и логико-дискурсивных параметров.

В то же время для сторонников внутриимперского статус-кво, гарантирующего сохранение главенствующей роли православно-русского субстрата, главным было поиск действенных средств для тотальной эрозии этого вновь зародившего либерального мусульманского течения, придания его понятийному ядру дискретных форм — поскольку каждый из

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

составляющих его компонентов должен был стать не просто альтернативным, но и остроконкурирующим с остальными интеллектуально-эмоциональными факторами, разрывая тем во многом действительно единое для мусульманского национализма и ислама коммуникативное поле.

В целом же, говоря о реальном положении дел в государственно-исламских отношениях к началу XX в., можно утверждать, что к этому времени определились два основных вектора, характеризующих отношения властей к исламу: первый вектор характеризовался русификацией мусульман, то есть «обрусением мусульман и игнорированием ислама» [Мироппев 1877, с. 38], второй включал в себя сторонников веротерпимости.

На этом фоне необходимо отметить поиск идей межконфессионального сотрудничества, выдвигаемых русскими либеральными идеологами, которые выступили со следующей концепцией свободы совести:

- а) в государстве допускаются различные вероисповедания;
- б) в соответствии с общими требованиями закона могут учреждаться религиозные общества с правом публичного в них богослужения;
- в) граждане вправе исповедовать любую религию, вступать в религиозное общество, с правом публичного в них богослужения; беспрепятственно выходить из него и переходить в другое;
- г) никто не может быть принуждаем к участию в религиозных обществах, актах, обрядах;
- д) граждане имеют право на защиту государством их личности, чести и свободы против любых посягательств со стороны религиозных обществ;
- е) они пользуются всеми гражданскими и политическими правами без каких-либо ограничений в связи с религиозным исповеданием.

Однако эти меры было чрезвычайно трудно осуществить в царской России, с ее специфическим характером взаимоотношений церкви и государства, когда господствовавшая православная церковь была частью государственного аппарата, выступая также и важным средством идеологического воздействия и управления в армии.

Для того, чтобы оценить сложности, с которыми сталкивались сторонники межконфессионального единства в России, необходимо рассмотреть истинное положение многочисленных конфессий в государстве.

Согласно государственным законам, «верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры», «блюстителем правоты и всякого в церкви святой благочиния», «главой церкви» был император. Самодержавная власть управляла церковью «посредством Святейшего правительствующего Синода, ею учрежденного». В не меньшей зависимости от государства находились и конфессиональные организации всех других терпимых в Российской империи верований.

«Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных», кратко именуемый Уставом духовных дел иностранных исповеданий, состоял из разделов (книг) «об управлении духовных дел» католиков, протестантов, караимов, иудеев и др., а также «магометан». Стремясь ни в коей мере не допустить консолидации последних, царизм поручил «заведование духовными делами» исповедников ислама четырем независимым друг от друга региональным управлениям, в число которых входили Таврическое магометанское духовное правление, Оренбургское магометанское духовное собрание, Шиитское духовное правление (ведало закавказскими шиитами), Суннитское закавказское духовное правление.

В соответствии с Уставом духовных дел иностранных исповеданий, назначение на духовные должности во всех терпимых в Российской империи конфессиональных организациях относилось к компетенции государственной власти. Высшее духовенство назначалось непосредственно царем. Остальные духовные лица назначались и утверждались МВД или губернскими властями. На местные органы власти возлагался административный надзор за деятельностью духовенства иностранных исповеданий, за точным исполнением ими законов и распоряжений правительства.

Обожествляя особу императора, закон повелевал именем Бога «повиноваться власти его не только за страх, но и за совесть» и предписывал всем конфессиональным организациям охранять самодержавие и существующий порядок.

Устав духовных дел иностранных исповеданий (ст. 3) обязывал органы церковного управления всех вероисповеданий и духовенство, которое приносило присягу на верность царю и его наследнику, охранять «все священные права и преимущества его императорского величества и законы государства». Всем священнослужителям вменялись в обязанность различного рода полицейские функции. Так, согласно закону, мусульманское духовенство должно было доносить местному начальству о случаях «обнаружения между мусульманами вредных и нетерпимых правительством толкований и учений или неблагонамеренных разглашений», отвращая вместе с тем «от оных вразумлениями и увещаниями» [Клочков 1982, с. 29]. За это мусульманское духовенство наделялось правами, которых не имело подавляющее большинство населения. Например, сыновья высшего мусульманского духовенства имели, наряду с сыновьями потомственных и личных дворян, преимущественное по сравнению с другими лицами право поступления на государственную службу и получали после занятия должности более высокое звание.

Что касается материальных льгот, то шиитское духовенство во время занятия духовных должностей (а после двадцати лет службы или ее оставления вследствие увечья — пожизненно) освобождалось от уплаты казенных повинностей. Эта льгота распространялась и на их детей. Духовные лица суннитского исповедания и их дети не платили повинности только во время занятия духовных должностей, духовенство Оренбургского магометанского округа не освобождалось от налогов, но закон предоставлял право перекладывать их уплату на горожан.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Священнослужители христианских исповеданий освобождались от воинской повинности. Законом «Об изменении Устава о военной повинности» от 23 июня 1912 г. эта льгота была распространена на высшее и часть приходского мусульманского духовенства. Ко всем лицам духовного состояния не применялись телесные наказания, установленные законом за различные проступки.

Мусульманское духовенство, мечети и духовные училища содержались за счет приходских (мечетских) обществ, доходов от движимого и недвижимого имущества конфессиональных организаций (вакуфов) и их денежных капиталов. Приобретение этими организациями недвижимого имущества, его продажа и обмен допускались с разрешения местных государственных органов. Вакуфы охранялись государством наравне с казенным имуществом. Государство даже частично покрывало расходы на содержание духовных управлений мусульман.

У «кочевых и оседлых инородцев» муллы, избираемые ими из своей среды, а также мечети и духовные школы содержались исключительно за счет населения. Вакуфы в религиозных обществах инородцев не допускались.

Таким образом, «несмотря на то, что конфессиональные организации и духовенство всех терпимых в Российской империи вероисповеданий исполняли определенные государственные функции, верой и правдой служили самодержавию, государство установило различный правовой режим для их имущества, оказывало одним из них большую, другим — меньшую материальную помощь, а третьим отказывало в ней вообще» [Батунский 2003, т. 2, с. 263].

Имперское законодательство предусматривало суровую уголовную ответственность за «отвлечение и отступление от христианской веры», за ереси, раскол и уклонение от исполнения постановлений церкви. Так, за «отвлечение» кого-либо от православной или иной христианской веры в мусульманскую, иудейскую или другую нехристианскую веру виновный приговаривался к каторжным работам на срок от 8 до 10 лет, а за отвлечение с применением насилия — до 15 лет (ст. 184). Лица, отступившие от христианской веры в нехристианскую, отправлялись «к духовному начальству прежнего их исповедания для увещаний и вразумления», не пользовались до возвращения в христианство правами своего состояния, а их имения на все это время брались в опеку. К ответственности привлекались и лица, распространявшие проповеди и сочинения «с намерением совратить православного в другое вероучение». Нарушение мусульманами и иудаистами данного ими при вступлении в брак с лицами евангелическо-лютеранского или реформистского исповеданий обязательства воспитывать своих детей в христианской вере, а также попытка обратить супругов или детей в свою веру или воспрепятствование последним отправлять обряды христианской религии наказывались ссылкой в Сибирь и расторжением брака. За воспрепятствование добровольному присоединению кого-либо к православной церкви виновные подвергались тюремному заключению до 4 месяцев, а за то же действие с применением угроз, притеснения или насилия — до 2 лет. Кроме того, осужденным запрещалось управлять своими имениями, «в коих находятся православные».

О том, что противопоставление христиан иностранных исповеданий последователям иных религий носило не случайный характер, свидетельствуют положения Устава духовных исповеданий и другие правовые нормы, определяющие структуру, функции, права и обязанности функционировавших в России конфессиональных организаций, а также права духовенства и верующих различных исповеданий.

О том, каким было в действительности положение со свободой веры в царской России, свидетельствует высказывание такого известного консерватора, как обер-прокурор Синода К.П. Победоносцева: «Государство признает одно вероисповедание из числа всех истинным вероучением и одну церковь исключительно поддерживает и покровительствует, к предосуждению всех остальных церквей и вероисповеданий» (цит. по: [Кривелев 1960, с. 131]).

Основные законы Российской империи (глава «О вере») утверждали особую роль Русской Православной Церкви: «Первенствующая и господствующая в Российской империи вера есть Христианская Православная Кефалическая Восточного исповедания» [Свод законов Российской империи 1892, ст. 40]. В качестве господствующей православная церковь пользовалась множеством существенных привилегий по сравнению с другими вероисповедными организациями. Так, в соответствии со ст. 3 Устава духовных дел иностранных исповеданий, одна господствующая православная церковь имела право «убеждать последователей иных христианских исповеданий и иноверцев к принятию ее учения о вере. Духовные же и светские лица прочих христианских исповеданий и иноверцы строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии». Специальные нормы, запрещающие заниматься миссионерской деятельностью всем другим конфессиональным организациям и последователям иных, кроме православного, вероучений, содержались и в тех разделах Устава, которые регулировали управление духовными делами этих вероисповеданий. Юридическое неравноправие различных конфессиональных организаций заключалось и в том, что допускался переход только из менее покровительствуемых вероисповеданий в более покровительствуемые, но не наоборот: лица, отнесенные к христианским исповеданиям, не могли перейти в мусульманство, иудаизм, буддизм, язычество. Однако для смены религии и в этих, ограниченных законом, пределах недостаточно было воли и желания верующего и соответствующих духовных лиц, так как переход в более покровительствуемое вероисповедание зависел от губернатора.

Закон всячески поддерживал «ограждение православных от иноверия». Тяжким уголовным преступлением объявлялось «сворачивание из православия». Переход его адептов в какую-либо другую веру не допускался: «Как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер запрещается отступить от нее и принять иную веру, хотя бы то и христианскую». Министерство внутренних дел принимало меры по «охранению православия» малолетних детей отступника, но зато всячески поощрялось обращение в православие лиц любого исповедания: «Если исповедующие иную веру

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

пожелают присоединиться к вере православной, никто ни под каким видом не должен препятствовать им в исполнении его желания» [*Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий... 1830, т. II, ч. 1, ст. 5*].

Законодательство не только предоставляло господствующей церкви неограниченные возможности для миссионерской деятельности, но и объявляло такую деятельность одной из ее обязанностей: «Епархиальное начальство печется о просвещении истинами веры язычников и других нехристиан» [*Российское законодательство X—XX веков... 1991, т. 8., с. 217*]. На миссионерские цели отпускались значительные суммы. Более того, в 1913 г. для руководства всеми миссионерскими акциями был создан единый центр — Миссионерский совет при Синоде. О масштабах усилий миссионеров можно судить по Казанской епархии, на территории которой до последней трети XIX в. миссионерами было крещено 757 тыс. мусульман и «язычников» [*Батунский 2003, т. 2, с. 267*].

Рассматривая идею межконфессионального единства в системе государственно-исламских отношений, важно отметить, что в России не было равным и правовое положение духовных лиц различных вероисповеданий.

Известно, что в царской России духовенство было привилегированным сословием, занимавшим второе место после дворянства. Однако законодательство относилось к «духовному сословию» только священнослужителей русской православной церкви и иных христианских вероисповеданий, не распространяя на мусульманских служителей культа права состояния духовенства: «Лица, отправляющие богослужение по обрядам вер нехристианских, не составляют особых в государстве сословий, а дарованные некоторым из сих лиц преимущества определяются в сих законах о состояниях и в уставах духовных лиц иностранных исповеданий» [*Клочков 1982, с. 67*].

Кроме того, сложность государственно-исламских отношений была вызвана недоверием к мусульманам, которое рождало само государство. Так, законодательством была закреплена норма: «граждане, рожденные и воспитанные в православной вере», проживающие в одних деревнях с новокрещеными, обязывались наблюдать за последними, увещевать тех из них, которые не ходят в церковь и поступают не так, «как правоверному надлежит» и доносить об этом приходским священникам.

В заключение отметим, что идея межконфессионального единства в системе государственно-исламских отношений была инициирована сторонниками мусульманской элиты, которые видели будущее российских мусульман в союзе с Россией. Однако отказ самодержавия допустить равный диалог между православием и исламом привел к появлению националистических, панисламских и пантюркистских движений в России, что в конечном итоге ослабило государство, а исламскую проблематику сделало одним из эпицентров идейно-политической борьбы в России.

**3. Отношения государства и ислама****в политических, социально-философских и религиозно-этических концепциях XIX — начала XX вв.**

Известно, что политические события зачастую оказываются обычным отражением социальных и культурных процессов в обществе. Так и в истории России мы наблюдаем перепады в отношении к исламу и к правам мусульман. К концу XIX — началу XX в. господствующими и непримиримыми становятся позиции великодержавных шовинистов, активно поддерживаемых многими церковными деятелями. Объявлялась самодостаточность православия и русской культуры. В обществе возрастала исламофобия, шовинизм, а затем и ксенофобия, появились партии и движения под новым для России лозунгом: «Россия для русских». «В России должны жить только те, кто становится русским и православным», — такова была позиция ряда шовинистических партий и движений.

Однако и при таких негативных проявлениях политика России по отношению к мусульманам в корне отличалась от английской, проводимой например, в Индии, Афганистане, или французской, испанской, португальской и немецкой. Об этом свидетельствует афганский политик-реформатор Абдурахман, люто ненавидевший как Россию, так и Англию: «Я удивляюсь, — пишет Абдурахман, — одной стороне в политике России в Азии: именно в русском Туркестане, среди русско-восточных подданных России, многие достигают положения полковников и генералов; взаимные браки и социальное общение между нациями гораздо более часто, чем между англо-индийцами и индусами в Индии, которые всегда очень удалены друг от друга. Если англичанин женится на туземке Индии, то все английское общество смотрит на эту пару предубежденными глазами и с презрением. Результатом является то, что англичане и индусы...остаются до крайности чуждыми друг другу» (цит. по: [*Батунский 2003, т. 2, с. 269*]).

Известный в свое время историк и славянофил М. Коялович видел в православии главенствующую причину того, что «ни одно государство в мире не имело и не имеет таких счастливых и надежных отношений к своим инородцам, как Россия. Лишь наша народная православная вера проповедует начала истинного братства, равенства всех перед Богом, истинного христианского братства к людям и в особенности к меньшим людям...» [*Коялович 1883, с. 17*].

Отметим, что в ряде политических, социально-философских и религиозно-этических концепций, посвященных взаимоотношениям ислама и российского государства, к концу XIX в. наметились основные контуры миссионерской идейной атаки на ислам и его немусульманских апологетов. В этот период в России складывается миссионерская сила, обладающая довольно рафинированным и эффективным аппаратом пропаганды и контрпропаганды во всем, что касалось отечественного мусульманства, — сила, которая основывалась на интеллектуальном и практическом опыте западных миссионеров<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> См. работы А. Заборовского, Я.И. Фортунатова (псевдоним; настоящее имя Ильминский Николай Иванович [*Масанов 1958, с. 207*]), А. Светлакова [*Заборовский 1875; Фортунатов 1875; Светлаков 1875*], которые утверждали, что

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

«везде и всегда последователи Мухаммеда отличались духом фанатизма и нетерпимости к исповедникам других религий; в России они, кроме того, ведут постоянную пропаганду своей веры, следствием чего неоднократно повторялись отпадения от православной церкви некоторых членов, более 200 лет носивших имя христиан» [Светлаков 1875, с. 4].

Отметим, что научный потенциал зарождающейся «партии», ведущей непримиримую борьбу с исламом, составляло в основном молодое студенчество духовных академий (таковы, в частности, работы упомянутых выше Заборовского, Фортуна-това, Светлакова, а также А. Агронома, А. Васильева и других студентов «миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии», которые составили основу многочисленных выпусков «Миссионерского противомусульманского сборника» [Агрономов 1877; Васильев 1887; Красносельцев 1872; Ильин 1874; Викторин (Любимов) 1875; Раев 1875; Смирнов 1893]).



Александр (Андрей Иванович Светлаков, 1839—1895), епископ Калужский, известный православный проповедник, педагог, богослов, писатель и духовный композитор.



Ильминский Николай Иванович (также писал под псевдонимом Яков Иванович Фортуна-тов, 1822—1891), востоковед, педагог-миссионер, библиист, член-корреспондент Академии Наук



Николай Фомич Красносельцев (1845—1898), богослов, педагог, историк церкви и археолог; профессор Новороссийского университета



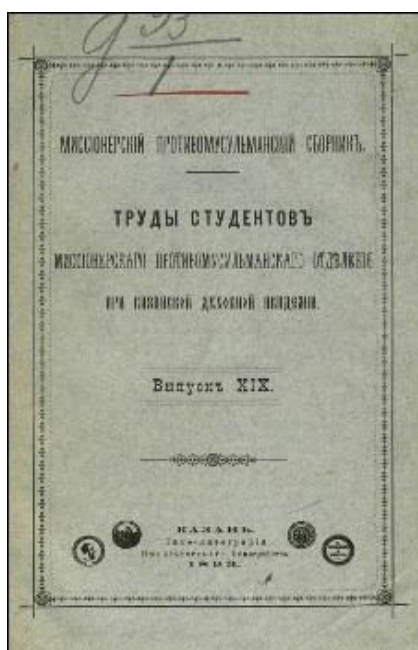
Палладий (Раев Павел Иванович, 1827—1898), ученик Н.И. Ильминского, епископ Русской Православной Церкви; с 1892 г. до кончины — митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский, первоначальный член Святейшего Синода



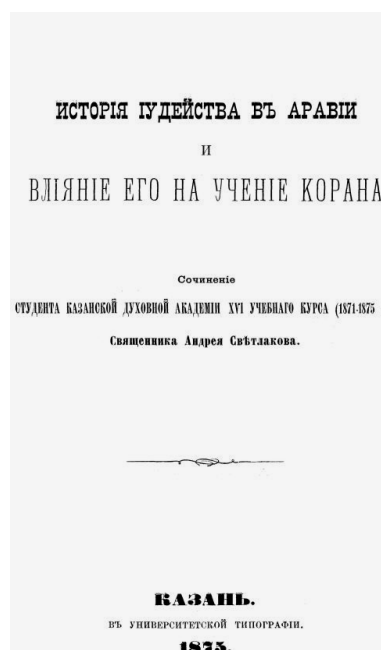
Викторин (Валентин Дмитриевич Любимов, 1821—1882), епископ Русской Православной Церкви, епископ Подольский и Брацлавский



Казанская духовная академия. Почтовая открытка 1906 г.



Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. Титульный лист XIX выпуска (1893)



История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана. Сочинение студента Казанской духовной академии XVI учебного курса (1871—1875) священника Андрея Светлакова. Казань, 1875. Титульный лист



Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухаммедан. Казань, 1877. Титульный лист

Поясним здесь, что ухудшение социально-экономического положения населения России, пассивность РПЦ, несмотря на предоставленные исключительные полномочия, а также активизация ислама привели к тому, что к концу XIX в. наметился «длинный ряд явных отпадений крещеных татар в магометанство». Этот процесс затронул и чувашей, которые заявляли, что «их отцы и прадеды искони были магометанами». В этот период исследователи писали: «...целыми деревнями отпадают в магометанство не только язычники, но и крещенные черемисы, вотяки и чуваша... и делаются татарами, подготовленные к этому издавна и постепенно... Это неотразимый процесс, вроде гангрены, который, если ему

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

не поставить преграды, может окончиться в какие-нибудь 50—100 лет окончательным переходом всех наших инороднических племен — чуваш, черемис, вотяков — в татаро-магометан» [Рождественский 1900, с. 13, 15].

Необходимость продуманной государственной политики по отношению к исламу была вызвана еще тем, что народы, присоединенные к России в период ее колониальной политики, были в основном мусульманами. Следовательно, размахивая жупелом «мусульманского религиозного фанатизма» и «антирусского панисламизма», царская колониальная администрация не могла решить своих проблем. Поэтому она искала такие формы проведения политики, которые бы смогли стабилизировать ситуацию в завоеванных регионах.

Рассматривая проблему взаимоотношения государства и ислама, мы не можем пройти мимо политики России на Северном Кавказе. Отметим, что указанная политика начала проводиться в период Ивана Грозного, но до рубежа XVIII и XIX вв. осуществлялась периодически и носила спонтанный характер. Все изменилось с присоединением Закавказья к России.

С присоединением Закавказья к России Северный Кавказ стал представлять комплекс своеобразных анклавов с неопределенными по отношению к России обязательствами и наличием реальных источников военных конфликтов, выражавшихся в вооруженных нападениях на приграничные районы российского государства, станицы и укрепления ее Кавказской оборонительной линии.

Начавшийся в конце XVIII в. процесс присоединения к России северокавказских общин и феодальных образований, оформление их подданства явились на протяжении практически всего первого десятилетия XIX в. основными политическими событиями в регионе. Основы этой политики были заложены Екатериной II, которая в своем Указе повелевала кавказскому генерал-губернатору И.В. Гудовичу «держаться приверженности шамхала, хана дербентского, хана аварского, владельца казикумыцкого и др., объявлять им, что по мере усердия их к престолу нашему излиется на них и наша императорская милость; во изъявления же преданности истребовать, чтоб они прислали к двору нашему из первейших своих чиновников с прошением о принятии их под державу ли или под покровительство империи» (цит. по: [Бутков 1869, ч. 2, с. 286—287]).

Так, в апреле 1793 г. было подтверждено принятие в «вечное подданство России» Засулакской Кумыкии и Шамхальства Тарковского. В 1799 г. в подданство России были приняты владения Кайтага, Табасарани, ханства Дербентского и др. В сентябре 1802 г. русской администрации удалось собрать почти всех владельцев Северо-Восточного Кавказа или их посланцев на съезд в Георгиевск [Попов 1996]. В результате переговоров 26 декабря 1802 г. был подписан так называемый Георгиевский договор, в котором говорилось, что подписавшие его принимают в «подданство и покровительство России ... по собственным их просьбам» [Юзефович 2005, с. 210—213].

Характеризуя территориальную экспансию Российского государства на Северный Кавказ на рубеже XVIII—XIX вв., следует отметить, что процессы присоединения северокавказских владений к России имели не насильственный, а преимущественно добровольный и договорный характер. К 1812 г. подданство России принял практически весь Дагестан. Еще ранее, согласно документам, в состав России вошли: Ингушетия (1770), Чечня (в 1781) [Виноградов, Гриценко 1981; Гаджиев, Байбулатов, Блиев 1980; Бузуртанов, Виноградов, Умаров 1981]. Так, между царскими властями и чеченцами был составлен акт, определявший условия этого подданства. В преамбуле договора отмечалось: «Мы ... большие чеченские, хаджаульские старшины и народ, добровольно, чистосердечно, по самой лучшей нашей совести объявляем... что, чувствуя от ее императорского величества щедрые милости и мудрое управление, прибегаем под покровительство, выпрашиваем всевысочайшее повеление о принятии всех старшин и народ по-прежнему в вечное подданство»<sup>6</sup>. Договор состоял из 11 статей, главные из

<sup>6</sup> Впервые некоторые положения этого договора были приведены в работе П.Г. Буткова «Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год» [Бутков 1869, ч. 2, с. 72—73]. В наше время полностью документ опубликован М.О. Бузуртановым, В.Б. Виноградовым и С.Ц. Умаровым [Бузуртанов, Виноградов, Умаров 1981].

которых относились к характеру подданства России над Чечней и к русско-чеченским отношениям в целом. Подписание акта о российском подданстве состоялось в ауле Чечен в торжественной обстановке. После переговоров в ауле Чечен и подписания договора российская администрация на Северном Кавказе с полным основанием могла считать, что «ныне уже подданных суть престолу ее императорского величества» чеченские, ингушские и карабулакские общества» [ЦГАДА. ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 6, л. 275].

В целом период добровольного вхождения народов Северного Кавказа и их государственных образований в состав России происходил вплоть до Гюлистанского договора (1813) с Ираном и Андрианопольского (1828) — с Турцией, подписанием которых Иран и Турция окончательно признавали присоединение Дагестана и Черноморского побережья Кавказа к России. В соответствии с характером аннексии строились и взаимоотношения России с народами Северного Кавказа, которые на данном этапе «не сопровождалась еще немедленно установлением у них царского административного аппарата». По существу, такой аппарат и не мог быть создан из-за отсутствия у России для реализации этих целей сил, средств, а также достаточной экономической базы. Поэтому власть по-прежнему оставалась у местных кавказских феодалов.

Царское правительство со времен Екатерины II пыталось не завоевать, а привлечь правителей региона на свою сторону, для этого «...употреблять всевозможные средства привлекать к нам различных владельцев ... возбуждая в одних любочестие к желанию быть удостоенным от руки нашей, а другим внушая, какое обогащение, пользы и выгоды последовать могут им и подданным их от спокойного владения и от торговли с россиянами» [Бутков 1869, ч. 2, с. 286—

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

287]. С этой целью им после принятия подданства Российской империи присваивались, как правило, генеральские чины, назначалось жалованье, гарантировалось наследственное владение их ханствами. Шамхал Тарковский, например, после принятия подданства России в 1793 г. был произведен в тайные советники с назначением жалованья в 6 тыс. рублей в год на содержание войска, а в 1799 г. был возведен в чин генерал-лейтенанта; аварский хан имел чин генерал-майора, и даже кадий табасаранский, лицо духовное, имел чин полковника российской армии [Русско-дагестанские отношения... 1988, с. 16; Бушуев 1939].

Таким образом, правители региона как бы состояли на службе у русского императора и в то же время были суверенными в управлении своими владениями. Единственным условием сохранения власти для них являлась лояльность Российской империи и неучастие в войнах против нее. Во многом подобной политике способствовало также и нежелание самих государственных деятелей России основательно и глубоко втягиваться в политические процессы на Кавказе, понимая их сложность и неопределенность, а также недостаток ресурсов Российского государства для длительной и активной военной политики в регионе.



Россия на Кавказе в 1774—1829 гг.  
С сайта <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=488>

Многие исследователи кавказской политики России связывают изменение официального курса Российского государства в регионе с назначением на Кавказ генерала А.П. Ермолова. На самом же деле это, по-видимому, лишь частично отражает реальные политические процессы на Кавказе начала XIX в. и являет собой упрощенную трактовку событий, подменяющую причину и следствие в данном случае кавказской политики России. Не столько генерал А.П. Ермолов изменил политику России на Северном Кавказе, сколько изменившееся видение целей и задач российской политики в регионе руководством страны востребовало феномен А.П. Ермолова. Александр I свою позицию, например, по данному вопросу выразил в напутствии А. Ермолову: «Стоять на Кавказе твердо» (см: [Керсновский 1993, т. 2]).

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Проблемы, цели и задачи новой политики России в регионе требовали перестройки ее политико-административной деятельности. Во-первых, предполагался переход от не прямой формы администрации (посредством местных владельцев) к непосредственному подчинению власти наместника. Это должно было в последующем способствовать более основательной колонизации региона. Вместе с тем сама колонизация была обусловлена необходимостью обеспечения безопасности русских поселений в регионе, а также возможностью свободных торгово-экономических отношений государства с сопредельными странами. Специфика отношений России с северокавказскими государственными образованиями определялась тем, что договоры, подписанные от имени русского правительства с владельцами региона, носили зачастую условный и временный характер, и поэтому Российская империя не была гарантирована от того, что в случае очередной войны на Кавказском театре военных действий северокавказские феодалы не поддержат ее противников, прежде всего, Турцию или Иран.

Другим немаловажным обстоятельством, предопределившим направленность и содержание военной политики России на Кавказе в начале XIX в., а также способы и методы ее реализации, явился личностно-субъективный фактор, заключавшийся в ее персонифицировании<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Наместниками на Кавказе были в свое время: П.Д. Цицианов (1802—1806); граф И.В. Гудович (1806—1809); А.П. Тормасов (1809—1811); маркиз Ф.О. Пауллуччи (1811—1812); Н.Ф. Ртищев (1811—1816); А.П. Ермолов (1816—1827); граф И.Ф. Паскевич-Эриванский (1827—1831); барон Г.В. Розен (1831—1837); Е.А. Головин (1837—1842); А.И. Нейдгарт (1842—1844); князь М.С. Воронцов (1844—1854); Н.Н. Муравьев-Карсский (1854—1856); князь А.И. Барятинский (1856—1862).

Акцентирование внимания на деятельности наместников в исследовании обусловлено тем, что полномочия, которыми они были наделены в реализации политики России на Кавказе, были очень обширны. Более того, наместник на Кавказе был практически автономен в принятии и реализации важнейших политических решений. В силу этого в характере и содержании военной политики Российского государства на Северном Кавказе в рассматриваемый период во многом нашли отражение их личное восприятие и понимание стоящих задач, а также непосредственно личностные качества наместников. Именно указанные качества определяли шкалу отношений между исламом и государством и влияли на ход исторических событий.

При всей широте спектра различий как политико-административной и военной деятельности наместников на Кавказе, так и задач, стоящих перед ними, следует выделить три основных периода кавказской политики России:

**Первый период**, который условно можно очертить временными границами наместничества — от П.Д. Цицианова до Н.Ф. Ртищева (1802—1816), — период установления отношений с государственными и иными политическими образованиями региона, с последующим вовлечением их в сферу российской политики и, в конечном итоге, присоединением их к Российской империи. При этом сохранялись традиционные для региона формы правления, сами правители становились вассальными российскому императору, но сохраняли абсолютную власть по отношению к своим подданным. Очевидно, что в данный период содержание военной политики на Кавказе определялось стремлением не потерять регион. В этом отношении главным являлось сдерживание экспансии сопредельных государств и выполнение на Кавказе охранительных функций.



Павел Дмитриевич Цицианов (1754—1806), князь, генерал от инфантерии, астраханский военный губернатор, главнокомандующий Грузии, наместник Кавказа (1802—1806)



Иван Васильевич Гудович (1741—1820), граф, генерал-фельдмаршал, герой русско-турецких войн 1768—1774, 1787—1792 и 1806—1812 гг., главнокомандующим войсками в Грузии и Дагестане, наместник Кавказа (1806—1809)



Александр Петрович Тормасов (1752—1819), граф, генерал от кавалерии, герой Отечественной войны 1812 года, главнокомандующий в Грузии и на Кавказской линии, наместник Кавказа (1809—1811), московский градоначальник (с 1814)



Филипп Осипович Пауллуччи (1779—1849), маркиз, итальянский и российский военный деятель, генерал-адъютант, командир Грузинского корпуса и Каспийской флотилии, управляющий гражданской частью в Грузии, наместник Кавказа (1811—1812)



Николай Федорович Ртищев (1754—1835), генерал от инфантерии, главнокомандующий в Грузии, главноуправляющий по гражданской части в Астраханской и Кавказской губерниях, наместник Кавказа (1812—1816). Заключил Гюлистанский договор с Персией (1813)

Таким образом, подчинение кавказских владельцев России было относительным и весьма неустойчивым. Со стороны же военной администрации в данный период не предпринималось военно-силовых мер по утверждению своей власти на



**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Северном Кавказе. Более того, сама политика по отношению к различным военно-феодальным образованиям региона зачастую принимала оборонительный характер.

**Второй период** реализации политики России на Кавказе (1816—1859), наиболее протяженный по времени и насыщенный по событиям, связан непосредственно с насильственным утверждением политико-административной власти России в регионе. Ее проведение связывается в основном с именами А. Ермолова и А. Барятинского. Тем не менее это являлось общим стратегическим направлением военной политики России в регионе, и, несмотря на разницу во времени, а также на различия складывавшейся обстановки, личностных качеств командующих и подходов их к решению данных военно-политических задач, принципы кавказской политики, заложенные Ермоловым, реализовывались на всем протяжении данного периода. В конечном итоге лишь в период управления Кавказом А. Барятинским были достигнуты цели, определенные еще в начале века Александром I. Важнейшим, эпохальным событием этого периода является Кавказская война.



Алексей Петрович Ермолов (1777—1861), военачальник и государственный деятель, участник Персидского похода (1796), наполеоновских войн, генерал от инфантерии (1818), генерал от артиллерии (1837). Наместник Кавказа (1816—1827), главнокомандующий на первом этапе Кавказской войны



Иван Федорович Паскевич (1782—1856), полководец, за действия в Восточной Армении и взятие Тебриза удостоен почётного титула графа Эриванского, главнокомандующий на Кавказе (1827—1829), наместник Царства Польского (1832—1856)



Григорий Владимирович Розен (1782—1841), барон, участник наполеоновских войн, генерал от инфантерии (1826), генерал-адъютант (1818), командир Отдельного Кавказского корпуса и главноуправляющий гражданской частью и пограничными делами (1831—1837)



Михаил Семенович Воронцов (1782—1856), государственный деятель, светлейший князь (1845), генерал-фельдмаршал, генерал-адъютант; почетный член Императорской Академии наук (1826); новороссийский и бессарабский генерал-губернатор (1823—1844), наместник Кавказа (1844—1854)



Александр Иванович Барятинский (1815—1879), государственный и военный деятель, генерал-фельдмаршал, генерал-адъютант, член Государственного совета, почетный член Николаевской военной академии Генерального штаба, главнокомандующий войсками Отдельного Кавказского корпуса и наместник Кавказа (1856—1862)



Гази-Мухаммад (Гази-Магомед, Кази-Мулла, Газимухаммад) бин Мухаммад бин Исмаил ал-Гимрави (Гимринский) ад-Дагистани (1795—1832), имам, богослов, объявил газават («священную войну») Российской империи (1829)



Гамзат-бек (Хамзат-бек) Гоцатлинский (1789—1834), 2-й имам Дагестана и Чечни (1832—1834), ближайший сподвижник и последователь имама Гази-Мухаммеда



Шамиль (1797—1871), имам теократического государства Северо-Кавказский имамат, объединявшего горцев Западного Дагестана и Чечни, а затем Черкесии, религиозный и политический вождь горцев Кавказа в период Кавказской войны



Мухаммад-Амин (Асиялав) (Магомед-Амин, Магомет-Амин, Мохаммед-Амин, Мохаммед-Эмин,; 1818 или 1819—1899), третий наиб Шамиля (его уполномоченный, осуществлявший военно-административную власть на определенной территории) в Черкесии



Байсангур (Байсунгур) Бенойевский (1794—1861), чеченский полководец XIX в., наиб имама Шамиля, не прекратил сопротивление войскам Российской империи даже после пленения Шамиля

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
 ЧАСТЬ 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В РОССИИ**



Административно-политическое деление Кавказского наместничества в 1845—1849 гг.  
 С сайта <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=487#>

**Третий период** реализации политики России на Северном Кавказе (1859—1881) связан с его практической колонизацией. В ходе данного этапа значительная часть горцев Северо-Западного Кавказа была подвергнута депортации.



Отряд черкесов спускается с гор.  
 Гравюра Г.Г. Гагарина. 1850-е гг.



Оставление горцами аула при приближении русских войск.  
 Художник П.Н. Грузинский. 1872

ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

Показательно, что именно им, а не горцам Дагестана и Чечни пришлось вынести всю тяжесть депортации. Объясняется это тем, что сама депортация не преследовала цели репрессивного характера, она была обусловлена военно-стратегическими интересами России. Черноморское побережье являлось наиболее уязвимым местом в обороне Российской империи, тем более что данная проблема обострилась в связи с запрещением России держать военный флот на Черном море по условиям завершившего Крымскую войну Парижского мирного договора (1856).

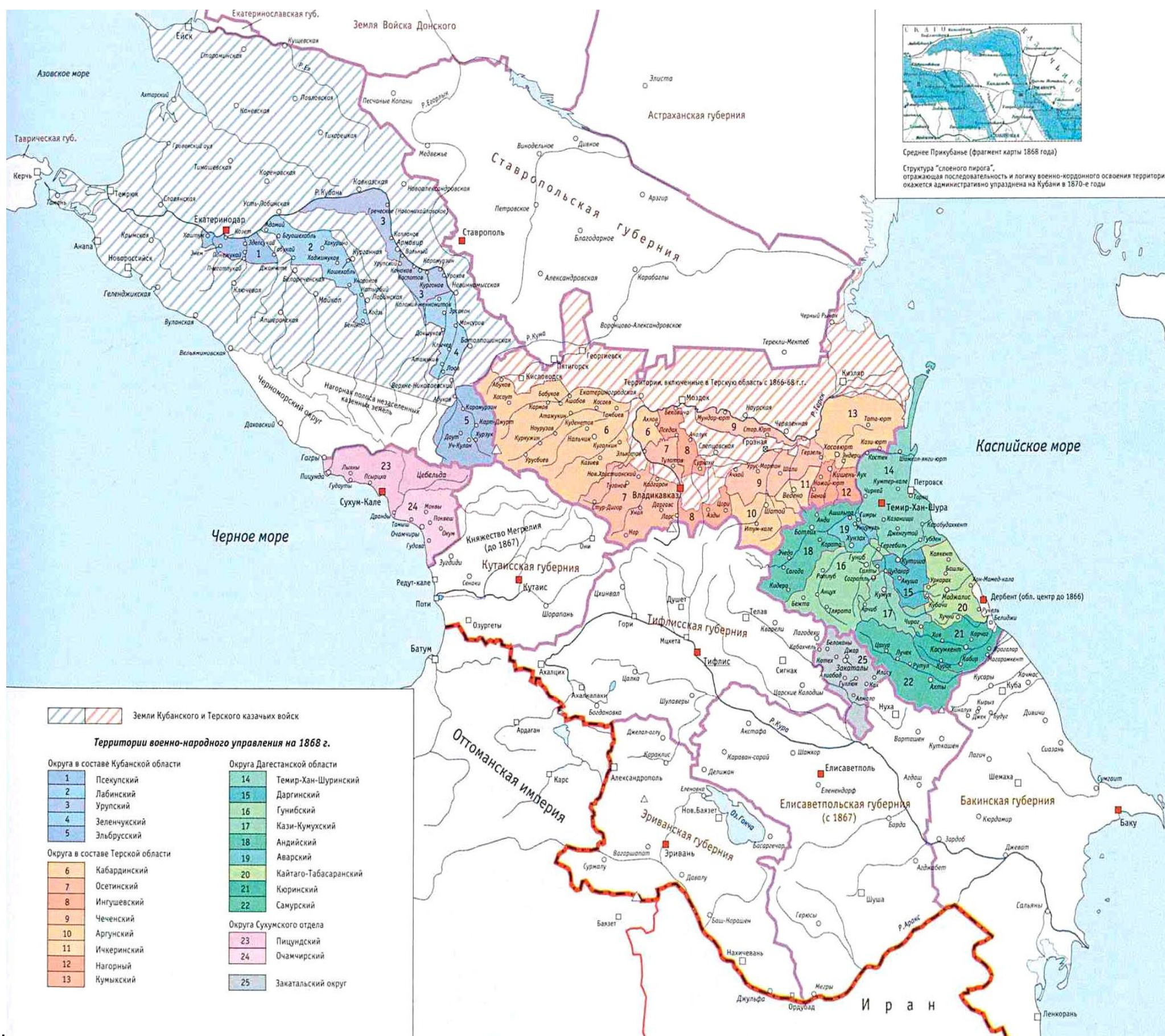
Внешнеполитическая же обстановка свидетельствовала о конфронтационных отношениях России с ведущими мировыми державами и возможности нового вооруженного конфликта. Показательна в этом плане позиция Александра II, посетившего Кавказ в сентябре 1861 г. и попросившего начальника Западного Кавказа графа Н.И. Евдокимова во время доклада того о пятилетнем плане покорения региона «ускорить войну, так как Западная Европа может вмешаться раньше» (см.: [Потто 1885; Дубровин 1888]).

Таким образом, официальные круги Петербурга в начале 1860-х гг. жили в ожидании новой интервенции, и потому руководство страны не могло позволить себе оставить на наиболее уязвимом направлении вооруженную массу людей, в любое время готовых развернуть на побережье партизанскую войну против России.



Административно-территориальное деление Кавказского наместничества в 1860—1864 гг.  
С сайта <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=486>

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
 Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**



Военно-народное управление горскими территориями (1865—1870).  
 С сайта: <http://www.irston.com/nogbon/news.php?newsid=485>

Возвращаясь к правлению на Кавказе А.П. Ермолова, отметим, что непосредственно военно-политические акции генерала заключались в разделении горских народов на лояльных и нелояльных России (мирных и немирных, по терминологии XIX в.), подавлении открытых вооруженных выступлений в регионе против России и предотвращении возможных аналогичных возмущений.

Важнейшим фактором, определявшим суть политики Ермолова, явилось то, что «проконсул Кавказа» не представлял себе, что какой-то владетель отказывает в покорности императору России, власть которого была, по его мнению, более справедливой. И поэтому усилия его были направлены на ограничение суверенной власти кавказских владетелей, а там, где это было возможно, — и полное ее прекращение.

В более широком смысле свою задачу А.П. Ермолов видел в продолжение начавшегося задолго до него процесса собирания земель. Поэтому к окончанию его правления на Кавказе большинство государственных и этнотерриториальных образований Северного Кавказа находилось в полном владении Российской империи.

Показательна в этой связи и стратегия Ермолова по реализации задачи установления власти России в регионе: «Кавказ, — говорил Ермолов, — это огромная крепость, защищаемая полумиллионным гарнизоном. Надо или штурмовать ее, или овладеть траншеями. Штурм будет стоить дорого, так поведем же осаду» (цит. по: [Керсновский 1993, т. 2, с. 95]).

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**



Штурм аула Гимры. Фрагмент.  
Художник Ф.А. Рубо. 1891



Поход русских на Ведено.  
Художник Т. Горшельт. 1859



Эпизод русско-чеченской войны 1859 года.  
Художник К.Н. Филипов

Заметим, что вплоть до настоящего времени деятельность генерала А.П. Ермолова по реализации политики российского государства на Кавказе неоднозначно оценивается в отечественной историографии. Спектр мнений здесь довольно широк — от полного неприятия до осознания значимости его деятельности по управлению Кавказом, обеспечению военно-политической стабильности и военной безопасности как в самом регионе, так и в целом на южных рубежах России.

Конечно же, Кавказская война внесла немало новых проблем в отношения между государством и мусульманским населением. Многие светские авторы, политики, религиозные деятели и просто обыватели продолжали видеть в исламе угрозу православию и в соответствии с этим определяли свое отношение к мусульманам, что, конечно же, негативно отражалось на самочувствии государства и общества. В целом же «русское самодержавие стремилось поставить ислам себе на службу» [Климович 1936, с. 12—13]. Следует отметить, что идеологи русского колониализма больше всего опасались консолидации отечественного ислама, о чем свидетельствует их деятельность. Позицию по данному вопросу таких известных общественно-политических деятелей того периода, как В. Григорьев, Н. Веселовский, К. Леонтьев, Ф. Достоевский, С. Уваров и др., выражают слова Веселовского, полагавшего, что «мы должны изучать Восток как для прояснения собственного самосознания, так и для рациональности нашего на него воздействия, и лучший путь к этому — историческое изучение его судеб...Будь у нас более исторического знания Востока, мы бы давно и гораздо дальше ушли в нашем влиянии на Азию, и ушли бы с меньшими жертвами крови и денег» [Веселовский 1887, с. 231—232]. Однако расширить и упрочить «влияние на Азию» нельзя без постоянного ущемления мощи ислама, утверждали данные авторы.



Василий Васильевич Григорьев (1816—1881), историк-востоковед, сотрудник Департамента духовных дел Министерства духовных дел и народного просвещения Российской империи (с 1844)



Николай Иванович Веселовский (1848—1918), археолог, востоковед, профессор Петербургского университета (1890), член-корреспондент Императорской Санкт-Петербургской Академии Наук (1914).



Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891), российский дипломат, мыслитель религиозно-консервативного направления, философ, писатель, литературный критик, публицист, поздний славянофил



Сергей Семенович Уваров (1786—1855), граф, антиковед, государственный деятель, министр народного просвещения (1833—1849), член Российской академии (1831), президент Петербургской академии наук (1818—1855), разработчик идеологии официальной народности

Следует отметить, что от крайних вариантов исламофобства не оказались застрахованными ни ученые, ни представители русского права. Так, профессор Казанского университета П. Богородицкий писал, «что государство обязано приобщить все покоренные им народности к своей культуре, к своей государственности, объединяя их в один реальный, единый и неразделимый государственный организм...Средством этого объединения ...является русская школа и русский язык» [Богородицкий 1911, с. 3]. Далее у него же читаем: «Мы постоянно слышим, что известная народность вымирает. На языке недоумков — это что-то ужасное, а на нашем русском — мы должны радоваться! Это значит, нас прибыло: вымирающая, как

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

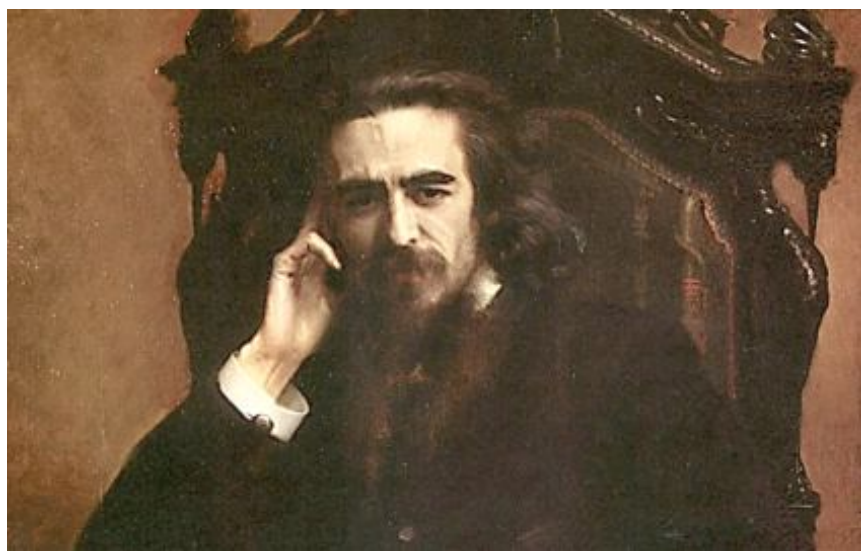
говорят, народность, сливается с более сильным соседним народом, в большинстве с русским» [Богородицкий 1911, с. 5].

Русские юристы-международники Н.А. Захаров, М.Н. Капустин, А.Н. Стоянов, В.П. Даневский и др. считали, что международное право в принципе универсально и должно охватывать все народы и государства, но по отношению к «нецивилизованным», или «диким», народам его следует применять с немалыми ограничениями и особенностями. Так, оправдывалась противоправная деятельность государства по отношению к мусульманским народам. Справедливости ради следует отметить, что в России были юристы, высокопрофессионально занимающиеся мусульманским правом. Речь идет, прежде всего, о В.Ф. Гиргасе («Права христиан на Востоке по мусульманским законам», 1865) и Н.Е. Торнау («Изложение начал мусульманского законовещения», 1850; «Мусульманское право», 1866; «О праве собственности по мусульманскому законодательству», 1882). Указанные труды представляли собой зарождающуюся академическую исламистику, имманентной способу рационального видения не просто бытия вообще, а «мусульманского бытия» как некой структурно-упорядоченной и логической целостности. Более того, Н.Е. Торнау был готов даже увидеть некоторые позитивные аспекты и в пресловутом «восточном деспотизме», отмечая социальные и моральные новации исламского права.

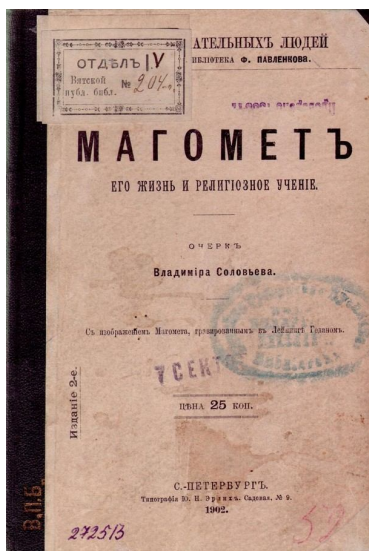
Что же касается взглядов на проблему взаимоотношений государства и ислама в России представителей философско- и религиозно-этических концепций, то наиболее показательными здесь являются взгляды Владимира Соловьева и Льва Толстого (что отмечает, в частности, М.А. Батунский [Батунский 2003, т. 2], рассматривая их воззрения, однако, не столько в социально-философском, сколько в культурологическом ключе).

Вл. Соловьев следующим образом определял свою мировоззренчески-этическую систему «национального вопроса в России» (так и называется одна из его книг) и в контексте взаимоотношений между Востоком и Западом, и в оценках восточной ментальности, и, наконец, в отношении к мусульманству и его исповедникам. Философ осуждает политику английских колонизаторов на Востоке, но вовсе не стремится отождествить с ними Россию, во всех своих трудах проводя тезис о ее включенности в европейскую цивилизацию, — хотя включенности все же довольно условной. Ведь Россия могла бы стать «исключительно восточным царством» во враждебном противополжении себя европейскому Западу, но Петр I отсекал эту возможность. Тем не менее, России — где пересеклись различные культурные традиции и, соответственно, идут различные по своему генезису виды ментального возбуждения — суждена медиаторско-арбитражная функция: она «не призвана быть только Востоком... в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представляя одну из спорящих партий... она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третьей стороной этого спора» [Соловьев Вл. 1888, с. 3]. Соловьев отнюдь не согласен со славянофилами, которые не замечают принципиальных различий между сравнительно динамичной (прежде всего благодаря петровским преобразованиям) Россией и Востоком. В любом случае — независимо от того, вечны или преходящи эти различия между русскими и нерусскими народами, — никогда не следует стремиться к смешению «государственного единства с национальным», к «принудительному и прямолинейному обрусению инородцев». Дело в том, что оно, это обрусение (категорическим врагом которого Соловьев никогда не был), должно стать «безыскусственным и добровольным» [Соловьев Вл. 1888, с. 72, 106], тем более, — под флагом универсализации русской науки.

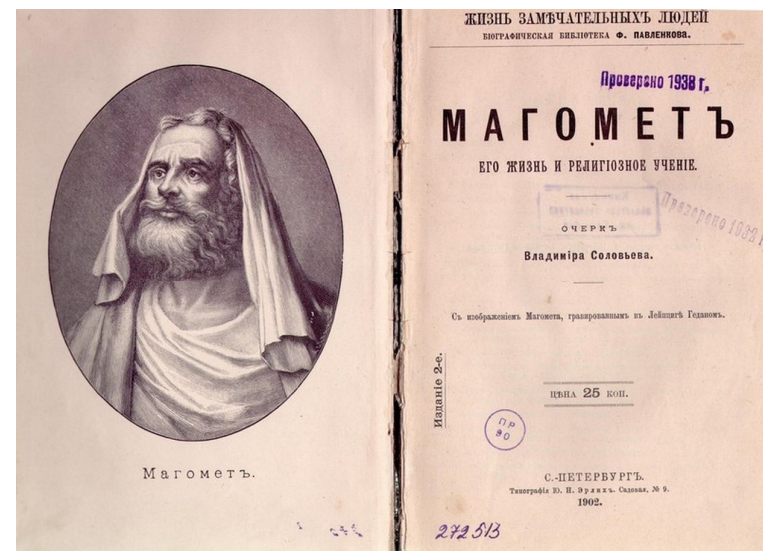
Как могут славянофилы претендовать на статус лидеров и многонациональной России и Востока, если они в лице даже такого видного своего теоретика, как Николай Данилевский с его ложным тезисом о том, что история человечества есть только «жизни отдельных, себедовлеющих, культурных типов», не поняли всемирно-исторического значения «таких транснациональных феноменов, как буддизм, христианство, ислам» [Соловьев Вл. 1888, с. 175]?



Портрет философа Владимира Сергеевича Соловьева.  
Фрагмент. Художник И. Крамской (1885)



Соловьев Вл. Магомет: его жизнь и религиозное учение: очерк: с изображением Магомета, гравированным в Лейпциге Геданом. Изд. 2-е. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1902. (Жизнь замечательных людей: Биографическая библиотека Ф. Павленкова).  
С сайта [http://www.herzenlib.ru/pavlenkov/pavl\\_lib/?section\\_id=787&subsection\\_id=1020](http://www.herzenlib.ru/pavlenkov/pavl_lib/?section_id=787&subsection_id=1020)



Ислам же, полагает Соловьев, есть реакция — притом международная по своему характеру — против христианства: «И арабский народ, для того, чтобы осуществить это, хотя и отрицательное, но все же великое, в историческом смысле (движение), должен был прорвать свою национальную ограниченность. Не из себя и не для себя выработали арабы мусуль-

## ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.

## Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

манство. Магомет, взявши из еврейства существенные начала свое и религии, дал им настолько общую, сверхнациональную форму, что они могли быть переданы как высшее просветительное и образовательное начало, ничего общего с арабами и вообще с семитами не имевшими: Арийцам (Персам) и Туранцам (туркам и татарам)» [Соловьев Вл. 1902, с. 17].

Подытоживая свои впечатления о Мухаммеде, Соловьев именуется его «религиозно-политическим деятелем» того же масштаба, каковыми были и Карл Великий, и Константин Великий. «Все трое, — детализирует Соловьев (и это особенно интересно в свете его собственного учения о теократии), — связывали свою политику с религией, во имя Божие писали законы и вели войны, все трое понимали религию, как начало практическое, как основу социально-политического объединения людей; все трое были представителями известных теократических идеалов, и каждый из них оставил после себя некоторую теократическую организацию... все трое были людьми искренне-религиозными, честными и свободными от низких пороков» [Соловьев Вл. 1902, с. 77].

И хотя всех троих эти позитивные личные качества не уберегли от злоупотреблений «выпавшей на их долю неограниченной власти», все же Соловьев отдает явное предпочтение мусульманину Мухаммеду перед христианами-императорами Константином и Карлом: их злодеяния «тяжелее злодеяний Мухаммеда» (к тому же народ Карла Великого уже много лет как принял христианство, а Константин Великий «жил в мире несравненно более образованном, нежели культурная среда Мухаммеда») [Соловьев Вл. 1902, с. 78].

Владимир Соловьев, опираясь на традиционное мнение многих европейских мыслителей XVIII и XIX вв., считал ислам учением, необходимым потому, что оно выступало как средство глобальной ценностной переориентации нехристианских регионов мира в сторону христианства, являлось как бы мостом к нему: «...своими общедоступными догмами и удобоисполнительными заповедями он (ислам) питает народы, призванные к историческому действию, но еще не доросшие до высших [христианских. — Г.Г.] идеалов человечества». Подобно тому, как был «закон для иудеев и философия для эллинов», ислам должен стать «переходную ступенью от языческого натурализма к истинно универсальной культуре, школою спиритуализма и теизма в доступной этим народам начальной педагогической форме» [Соловьев 1902, с. 79].

Тем не менее, Владимир Соловьев отмечал, что «религия Магомета» еще имеет будущность, она пока в состоянии еще если не развиваться, то распространяться. Опираясь на хадис о том, что Мухаммед выбрал из трех предложенных ему Аллахом чашу, в которой было молоко, а не мед или вино, Соловьев пишет: «...постоянные успехи ислама среди народов, мало восприимчивых к христианству, — в Индии, Китае, Средней Африке, — показывают, что духовное молоко Корана еще нужно для человечества, что вообще «между языческой чувственностью (мед) и христианской духовностью (вино), ислам в самом деле есть здоровое и трезвое молоко» [Соловьев Вл. 1902, с. 79].

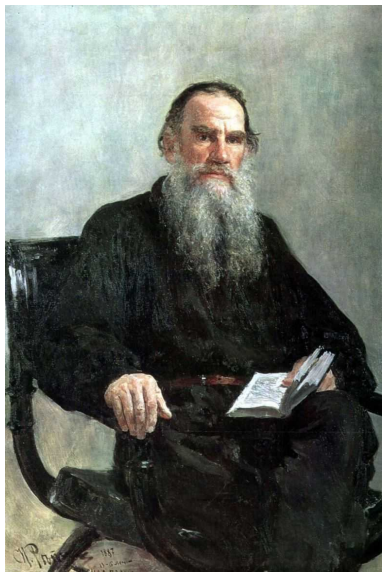
Такова точка зрения Вл. Соловьева на ислам, в том числе и российский. Что давала многонациональному и многоконфессиональному обществу подобная позиция, позволяла ли она свободно сосуществовать различным культурам, дополняя друг друга? Ответ на эти вопросы не может быть однозначным. То, что Вл. Соловьев, кстати, один из немногих русских исследователей, смог максимально объективно подойти к изучению сущности ислама, — это бесспорная заслуга в деле налаживания позитивных отношений между государством и исламом. В то же время Вл. Соловьев, как и многие исследователи, в том числе и европейские, считал ислам всего лишь переходным этапом между язычеством и христианством, который должны пройти все отсталые народы России. Тем самым, на наш взгляд, налицо явное противоречие между научной и идеологической составляющими учения Вл. Соловьева об исламе, что, конечно же, не умаляет огромной заслуги исследователя в раскрытии сущности и содержания мусульманского учения в России.

Философская концепция Востока Льва Толстого занимает, на наш взгляд, важное значение в понимании существовавших и складывающихся отношений между государством и исламом как прошлого, так и настоящего, хотя бы потому, что ее неоднозначно оценивали многие известные политики и государственные деятели. Так, например В.И. Ленин упрекал Л. Толстого в излишней пристрастии к духовному наследию Востока, в недостаточно критическом отношении к его древним религиям, в отсутствии конкретно-исторического подхода к социальным проблемам современного ему развития на Востоке и отмечал: «...именно идеологией восточного строя, азиатского строя и является толстовщина в ее реальном историческом содержании. Отсюда и аскетизм, и непротивление злу насилием, и глубокие нотки пессимизма, и убеждение, что «все - ничто, все - материальное ничто»... и вера в «Дух», «начало всего», по отношению к каковому началу человек есть лишь «работник», «приставленный к делу спасения своей души» и т.д. [Ленин 1973, т. 20, с. 102].

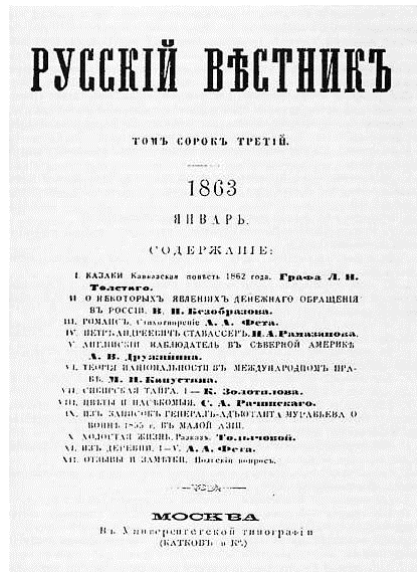
У Л. Толстого — участника и Крымской войны, и русского наступления на Кавказ — традиционный ислам, а еще точнее, ислам, символизируемый турками и кавказскими горцами, скорее ассоциировался с воинственностью и ей подобными атрибутами, нежели с умиленно-конфуцианскими описаниями «истинно добродетельного человека». Очень показательным кажется в этом плане толстовский «Набег». В нем обоснование идеи справедливости по отношению к войне как таковой связывается Толстым с чувством самосохранения. Однако в условиях русско-кавказской войны этим чувством мотивировались действия обеих враждующих сторон. Цитируя исследование Г.Я. Галаган [Галаган 1981], полагающей, что в «Набеге» Толстой не дает конкретного ответа на вопрос о том, на чьей стороне находится справедливость. М. Батунский склонен считать, что Лев Николаевич в целом выступает на стороне горцев как жертв агрессии царизма, хотя в «Набеге» читаем: «Кто станет сомневаться, что в войне русских с горцами справедливость, вытекающая из чувства самосохранения, на нашей стороне. Ежели бы не было этой войны, что бы обеспечивало все смежные богатые и просвещенные русские владения от грабежей, убийств, набегов народов диких и воинственных? Но возьмем два част-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

ные лица. На чьей стороне чувство самосохранения и, следовательно, справедливости: на стороне ли... какого-нибудь Джемши, который... увидев, что русские <...> идут вперед, надвигаются к его засеянному полю... к его сакле... и к тому оврагу, в котором, дрожа от испуга, спряталась его мать, жена, дети... — с одним кинжалом в руках, очертя голову, бросится на штыки русских? На его ли стороне справедливость или на стороне этого офицера, состоящего в свите генерала, который так хорошо напевает французские песенки именно в то время, как проезжает мимо вас? Он имеет в России семью, родных, друзей, крестьян и обязанности в отношении их, не имеет никакого повода и желания враждовать с горцами, а приехал на Кавказ... так, чтобы показать свою храбрость. Или на стороне моего знакомого адъютанта, который желает только получить поскорее чин капитана?» [Толстой 1935, т. 3, с. 234—235].



Портрет Л.Н. Толстого.  
Художник И. Репин. 1887.

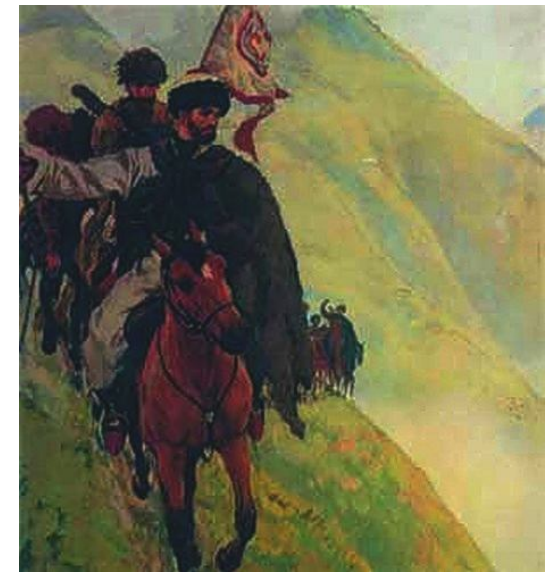


Содержание номера журнала «Русский вестник» за 1863 г. с первой публикацией повести Л.Н. Толстого «Казак».

С сайта <http://feb-web.ru/feb/tolstoy/texts/pss100/t04/t04-257-.htm>



Иллюстрация к повести Л.Н.Толстого «Казак». Художник Е. Лансере. 1917.



Шамиль с наибами спускается с гор. Иллюстрация к повести Л.Н. Толстого «Хаджи Мурат». Художник Е. Лансере. 1916

Согласимся с Батунским: нет сомнений в том, что «чувство самосохранения и, следовательно, справедливости» Толстой все же считает по праву превалирующим у горца, который с беспредельным мужеством защищает и свое «засеянное поле», и саклю, и, самое главное, семью. Что же касается русского «светского офицера», то справедливость, которой он мотивирует свои действия по отношению к горцам, осмысливается Толстым в качестве понятия, узаконенного общепринятым мнением. И уже одно это делает его извращенным, посредством рационально-чувственных импульсов заглушающим голос совести, которая есть «лучший и вернейший наш путеводитель...» и обязательный атрибут комплекса «лучших христианских добродетелей» (наряду с «кротостью, набожностью, терпением и преданностью воле Божьей»).

Но сами-то мусульмане — при всем том, что зачастую правы именно они, а не воюющие с ними христиане-русские, — вовсе не казались Л. Толстому последовательным олицетворением этих добродетелей.

Толстовская картина мира резко дихотомична: есть страны и народы Запада, развращенные буржуазной цивилизацией, оторванные от «хлебного труда» и погрязшие в болоте стяжательства; им противостоят земледельческие народы Востока, сохранившие патриархальные формы бытия, не поддавшиеся «соблазнам цивилизации» и свято исповедующие законы древних религий. Они могут быть носителями подлинной культуры, универсализаторами «истинно нравственного начала», если только найдут в себе мужество самоизолировать от современной европейской цивилизации, тем самым вновь и вновь поставив под сомнение всеобщность закона прогресса. Ведь «...большая часть человечества, весь так называемый Восток, не подтверждает закона прогресса, а, напротив, опровергает его». Как отмечал Толстой, «восточные народы находятся в особенно счастливых условиях.... Не оставив земледелия, не развратившись еще военной, конституционной и промышленной жизнью и не потеряв веры в обязательность высшего закона Неба.., они стоят на том распутье, с которого европейские народы давно уже свернули на тот ложный путь, с которого освобождение от человеческой власти стало особенно трудно» [Толстой 1936 т. 36, с. 298].

Акцентируя то обстоятельство, что в общем и целом Л. Толстой оставался христианоцентристом, не следует, однако, абсолютизировать и эту направленность его мировоззрения<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Официальная церковь видела в Л.Н. Толстом своего злейшего врага. В 1897 г. в решении миссионерского съезда в Казани Толстой назван «антихристом» и отлучен от православной церкви.

Следует отметить, что Толстой яростно обличал колониализм, что в годы бурного расцвета европоцентризма, расизма, вульгарного материализма, примитивного атеизма он постоянно подчеркивал необходимость максимальной веротерпимости в мире, маркированном не только социально, политически, этнически, но и конфессионально. Он усиленно напоминал и о том, насколько важно теперь — когда идет необычайное падение нравственности, когда принижаются достоинство и честь человека — помнить о богатейшем гуманистическом заряде в древних, но казавшихся ему вечно



## ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.

## Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

молодыми восточных мировоззрениях. В них, утверждал Л. Толстой, в первую очередь господствуют идеи мира, проповедь трудолюбия, равенства, честности, доброжелательности [Батунский 2003, т. 2, с. 310–312].

Подчеркнем, что Толстой в равной мере враждебен всем институционализированным религиозным учениям: все они устарели, одряхлели, выродились в казенный придаток к господствующему строю насилия, и потому «жизнь мира идет своим ходом совершенно независимо от церкви» [Толстой 1957 т. 28, с. 199–200]. Следовательно, нельзя утверждать, что русский мыслитель «одобрял учение ислама полностью, без всякой критики».

Убежденный уже в том, что все древние религии едины в «идее добра» и основаны на одинаковых нравственных правилах, Толстой и в исламе — как и в буддизме, христианстве, конфуцианстве — искал (и находил!) так дорогие ему призывы к прощению, скромности, трудолюбию, смирению и любви к ближнему. В Коране его привлекали также нормы, запрещающие грабежи и убийства, проповедь разумной, воздержанной жизни, осуждение роскоши и излишеств. Соответствующие коранические изречения Толстой включал в свои предназначенные для самых широких кругов книги для чтения. Так, Л.Н. Толстой выпустил сборники «Круг чтения», «Мысли мудрых людей на каждый день», «Путь жизни», издал для крестьянских детей написанную его свояченицей — старшей сестрой Софьи Андреевны, Е.А. Берс (1843–1919), — книгу «Магомет»<sup>9</sup>, где наряду

<sup>9</sup> Младшая из сестер Берс, Т.А. Кузминская, так вспоминает об этом: «Лев Николаевич ... привлек ее [Елизавету Андреевну] к своему журналу "Ясная Поляна". Он задал ей написать для своих учеников два рассказа: "О Лютере" и "О Магомете". Она прекрасно написала их, и они полностью были напечатаны в двух отдельных книжках, в числе других приложений» (цит. по: Толстая С.А. Письмо Толстому Л.Н., 17 июня 1867 г. // Толстая С.А. Письма к Л.Н. Толстому / Ред. и примеч. А.И. Толстой и П.С. Попова. М. — Л.: Academia, 1936. С. 77). (Прим. ред.).

с общеизвестными легендами о Пророке содержались некоторые сведения о жизни турок и других исповедующих ислам народов, а также отдельные исторические и географические факты о мусульманском мире.

Но вместе с тем он решительно критикует официальный ислам за нетерпимость к инаковерующим, за проповедь религиозной исключительности, за слепую веру в Мухаммеда, в Коран, в чудеса и т.п.

Особый интерес у Толстого вызвало бабидское движение<sup>10</sup> с его ярко выраженной программой социального равенства и

<sup>10</sup> Бабиды — сторонники учения мусульманской шиитской секты в Иране в 40–50-е гг. Основатель секты Али Мохаммед (1820–1850) — Баб, по-арабски «врата», через которые откроется путь истины и справедливости. Основные положения Баб изложил в книге «Беян», провозгласив окончание господства законов, основанных на Коране и шариате, и замену их новыми. Бабизм проповедывал всеобщее равенство (в том числе равенство мужчин и женщин, необязательность ношения чадры), провозглашал освобождение от повинностей и налогов, его последователями были предприняты попытка установления общности имущества и его уравнительного распределения. Восстания бабидов были жестоко подавлены, Али Мохаммед расстрелян. (Прим. ред.).

гуманного правопорядка, движение, которому писатель пророчил «большое будущее в восточном мире». Уже это позволяет судить о том, что Л.Н. Толстой не совсем адекватно представлял сущность ислама, так как и предшествовавшие бабизму аналогичные секты (например, аль-Муканна и Бабака)<sup>10</sup> и их последователи основывали свое учение на доктринах древне-

<sup>10</sup> Хаким аль-Муканна (другие имена Хашим и Ата) — последователь Абу Муслима — главного идеолога свержения Омейядов, — вождь крупного антифеодального и антиарабского восстания в 70-х гг. VIII в., охватившего обширные земледельческие районы Средней Азии (главным образом, между реками Кашкадарьей и Зеравшаном) и известного также как движение «людей в белых одеждах». О предводителе восстания, в свою очередь, источники также говорят как о покрытом покрывалом (араб. «муканна»). В воззрениях Аль-Муканна, проповедовавшего переселение душ и провозгласившего себя Пророком — преемником Мухаммеда, Али и Абу Муслима, соединились мессианские ожидания «крайних» шиитов и древние персидские верования, в форме которых нашли свое выражение идеи социального протеста.

Бабак (Бабек, Бабак Хоррамдин, Папак, ок. 789 или 800 — 838) — руководитель иранского национального восстания против Арабского халифата с центром в Северо-Западном Иране (ныне Иранский Азербайджан) ок. 816–837. Восстание проходило под лозунгами восстановления древних верований (зороастризма) и освобождения от господства Халифата. Лидер движения хуррамитов (действовавших в начальный период правления Аббасидов приверженцев антиисламского и антихалифатского религиозно-политического движения) и в этом качестве исповедовал смесь идей маздакизма с христианско-исламскими элементами (веру в борьбу двух начал — Света и Мрака, порождением которого считались существующие общественные порядки, а также в непрерывное воплощение божества в Адаме, Аврааме, Моисее, Иисусе Христе и Мухаммеде, а затем в самом себе как в лидере хуррамитского движения). (Прим. ред.).

персидских религий — зороастризма, манихейства и маздакизма, перемешанными с тайными культами. Бабизм держал в напряжении халифскую власть, сеял семена сепаратизма. Они верили в противостояние света и тьмы, проповедовали всеобщее равенство и уравнительное распределение материальных благ («от каждого — по возможности», каждому — поровну»), но при этом игнорировали общечеловеческие ценности, моральные нормы и не гнушались массовым террором. В ряде случаев приверженцы данных движений использовали в своих одеждах и на знаменах красный цвет как цвет крови. Последователи этих учений и сегодня живут в горных районах на стыке Ирака, Ирана и Турции; их радушно принимали — как жертв «мусульманских гонений» — в царской России, предоставляя земли в Грузии и Армении, где они проживают и в наши дни.

В целом же можно говорить о том, что Л.Н. Толстой относился недружелюбно к любой — в т.ч. и мусульманской — институционализированной религии. Каким бы уникально-величественным ни казалось ему одно лишь «истинное христи-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

анство», он, тем не менее, подчеркивал (в 1902 г.): «Христианские народы завоевали и покорили американских индейцев, индусов, африканцев, теперь завоевывают и покоряют китайцев и гордятся этим. Но ведь эти завоевания и покорения происходят не от того, что христианские народы духовно выше покоряемых народов, а, напротив, от того, что они духовно несравненно ниже их» [Толстой 1955 т. 67, с. 214–215].

Необходимо отметить, что толстовские высказывания о кавказских войнах резко противоречили всему тому, что на протяжении многих десятилетий внушали русской читательской аудитории официальные (и официозные) авторы. Российское общество, в том числе и мусульмане, узнавали из сочинений Толстого то, что уже прямо касалось судеб восточных народов. На Кавказе, писал в 1904 г. Толстой (в одном из вариантов «Хаджи-Мурата»), в свое время «происходило то, что происходит везде, где государство с большой военной силой вступает в общение с первобытными, живущими своей отдельной жизнью мелкими народами. Происходило то, что или под предлогом защиты своих, тогда как нападение всегда вызвано обидами сильного соседа, под предлогом внесения цивилизации в нравы дикого народа, тогда как дикий народ этот живет несравненно более мирно и добро, чем его цивилизаторы, или, еще под всякими другими предлогами, слуги больших военных государств совершают всякого рода злодеяния над мелкими народами, утверждая, что иначе и нельзя обращаться с ними» [Толстой 1950, т. 35, с. 456].

Таким образом, Л.Н.Толстой своей литературной деятельностью вносил абсолютно новое видение российско-мусульманских отношений. Наряду с существовавшей официальной позицией по отношению к исламу, в России формировалась общественная точка зрения на колониальную политику царизма в мусульманских анклавах. Официальные историки, отмечает М. Батунский, заявляли об искусственном характере шамилевского движения, которое кроется в характере ислама, который «есть вера воинствующая не в аллегорическом, но и прямом смысле...» (цит. по: [Батунский 2003, т. 2, с. 39]). Как уверял, в частности, Р.А. Фадеев, «мусульманам буквально приказано покорить мир и силой обратить неверных», а потому «надо было истребить значительную часть населения, чтобы заставить другую часть сложить оружие»; земля горцев была нужна государству, «в них самих не было никакой необходимости» [Фадеев 1889, с. 150, 202, 286]. По Фадееву же, «где проповедуется тарикат, там уже не может быть мира между нами и мусульманами», ибо вообще «каждый кружок тарикатистов есть ложа заговорщиков, выжидающая для действий только удобной минуты»<sup>12</sup>. Фадеев уверял, что горцы «потому

<sup>12</sup> Стоит отметить, что в сегодняшней борьбе с так называемыми «ваххабитами», Россия выступает на стороне так называемого «народного», тарикатского ислама.

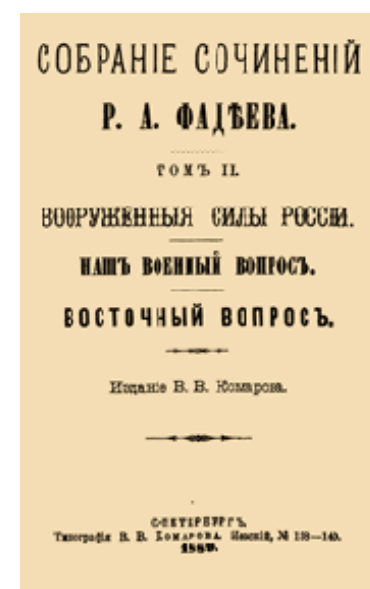
поддались исламу, что он оправдывал их свирепый характер» и «газават был для них не только предлогом отстаивать вольность, но и проводить набеги» [Фадеев 1889, с. 19, 42].



Ростислав Андреевич Фадеев (1824—1883), генерал-майор, известный российский военный историк, публицист, сторонник панславизма



Фадеев Р. А. Шестьдесят лет Кавказской войны. Тифлис: Военно-Походная Тип. Главного Штаба Кавказской Армии, 1860. Титульный лист.



Фадеев Р. А. Вооруженные силы России. Том II. СПб.: Тип. В.В. Комарова, 1889. Титульный лист

Отмечая заслуги политических, социально-философских и религиозно-этических концепций русских мыслителей в деле создания государственно-исламских отношений, стоит отметить, что заслуга их в том, что они способствовали общему потеплению атмосферы вокруг данной проблемы. Позитивизм Вл. Соловьева и Л.Н. Толстого по отношению к исламу основывался на межчеловеческих (моральных) отношениях и позволял рассматривать мусульманина не только как «басурмана», чуждого российскому обществу, но и как человека — носителя определенной культуры, связанного с российским обществом системой отношений. Мусульманин представлен не только как человек, агрессивный по отношению к обществу, в нем сплетаются и его всеобщеродовые и неповторимо-индивидуальные черты, и его духовность. И потому-то всех нерусских и неправославных подданных Российской империи не могли не волновать слова Л. Толстого: «...никогда род человеческий и общества людей не разделятся на два лагеря: одних — диких зверей, а других — святых. В действительности везде, как было, так и есть: весь род человеческий стоит на постепенных в духовном совершенстве состояниях, и между дикими и святыми много промежуточных ступеней, все приближающихся к совершенству любви» [Толстой 1952 т. 57, с. 148].

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Однако указанные течения стимулировали не только веротерпимость, но и рост экуменического движения, — обстоятельство, которым не замедлили воспользоваться в своих целях и мусульманские модернисты. Ведь они жаждали превратить реформированный (или, вернее, «обновленный») ислам в цементирующее начало для своих этносов, сконструировать на его основе и нравственное поведение нового типа, и новую же интеллектуальную культуру, которые в совокупности своей позволили бы противостоять экспансии ортодоксального христианства и его неизбежного спутника — насильственной русификации. Наиболее ярко исламский модернизм проявился в стремлении многих мусульман принять активное участие в общественной жизни государства.

**4. Мусульмане в общественно-государственной жизни России XIX—XX вв.**

Для анализа участия мусульман в общественно-государственной жизни России необходимо иметь представление о том, что собой представляла мусульманская община России в последние десятилетия правления династии Романовых. Попытаемся обрисовать некоторые черты ее облика, опираясь, в частности, на сведения Всеобщей переписи населения 1897 г. При всей относительности и условности ряда ее данных, несомненно, это была лучшая перепись в истории страны, во многом гораздо более объективная, чем последующие попытки учета населения, произведенные в XX в. [Арапов 2001, с. 26].

По материалам переписи 1897 г., мусульмане являлись второй по численности после православных вероисповедной группой населения империи — их насчитывалось 13 889 421 человек [Арапов 2001, с. 324—326]. Численность мусульман в России имела постоянную тенденцию к росту: к 1917 г. в стране проживало около 20 миллионов исповедующих ислам [Алов, Владимиров 1996, с. 52]. Большинство из них принадлежало к суннитскому толку ислама, и лишь на территории современного Азербайджана численно преобладали шииты. В Европейской России мусульмане составляли около 4% ее населения, наиболее значительное их число проживало в Уфимской, Казанской, Оренбургской, Астраханской и Самарской губерниях. Число мусульман в Сибири было весьма незначительным, зато на Кавказе составляло 1/3 его населения, а в Средней Азии более 90% жителей были приверженцами ислама.

Анализ показателей переписи 1897 г. дает возможность сделать вывод о заметном преобладании числа мужчин-мусульман над числом женщин во всех районах империи: в Европейской России на 100 мужчин приходилось 95 женщин, на Кавказе — 88, в Средней Азии — 86. По мнению исследователей, данное обстоятельство обуславливалось как общим патриархальным характером российского мусульманства, так и, видимо, заметным укрывательством женщин при проведении переписи. Известно, что в сельских районах счетчики ограничивались получением информации от местной администрации, реального же общения с населением, к тому же в большинстве своем неграмотным и не знающим русского языка, просто не происходило. Изучение статистических материалов позволяет прийти к заключению, что хотя шариатские нормы давали мужчинам-мусульманам право на заведение полигамной семьи, реально, в силу, прежде всего экономических условий, этим правом могли воспользоваться и пользовались очень немногие. Достаточно невысокой была степень грамотности среди мусульман: к 1897 г. грамотных насчитывалось лишь около миллиона человек, 2/3 которых составляли мужчины [Арапов 2001, с. 324—326].



Старики и мальчики из села Джед (Бакинская губ., Кубинский уезд).



Старухи и девочки из села Джед (Бакинская губ., Кубинский уезд)



Кубанская обл. Бибердовский аул. Абазинки.



Кубанская обл. Карачаевка Сантинского аула с люлькой на спине и ребенком в руках.

Фото Д.И. Ермакова. 1870-е гг.

Характеризуя различные группы и слои российского мусульманства, следует подчеркнуть, что имеющаяся информация в материалах переписи 1897 г. была сгруппирована по еще средневековым сословным критериям и не учитывала ни новых реалий русской жизни на рубеже XIX—XX вв., ни традиционных особенностей устройства мусульманской общины. Сложность анализа обуславливается также тем, что перепись фиксировала вероисповедание, язык, но не этническую принадлежность народонаселения. Подавляющее большинство мусульман России были в 1897 г. определены как носители турецко-татарских языков и языков горцев Кавказа. Поэтому мы исследовали именно эти две группы, в каждой из которых мусульмане состав-

## ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.

## Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

ляли примерно 90% от общего числа учтенных лиц. При всей относительности получаемых таким образом результатов можно все-таки попытаться наметить некоторые качественные показатели различных слоев российского мусульманства.

Наиболее привилегированной группой среди мусульман России, по определению властей империи, признавалось мусульманское дворянство. Значительную часть мусульманской светской элиты составляла наследственная родовая знать: потомки чингизидов и других именитых фамилий; определенное количество семей попало в число знати в процессе службы их представителей тем или иным мусульманским правителям до присоединения их территорий к России (Казань, Крым, Кавказ). В XIX — начале XX вв. значительная часть мусульманской знати находилась на русской государственной службе, играя в ряде мест важную роль в системе управления империей.

Процесс инкорпорации высших слоев российского мусульманства в состав российского дворянства начался в екатерининское время. В результате реализации этой политики к концу XIX в. в России насчитывалось примерно 70 тысяч мусульман — потомственных и личных дворян и классных чиновников (с семьями), что составляло около 5% от общего числа дворян империи [Арапов 1999, с. 48]. В первую очередь мусульманское дворянство стало оформляться в Европейской России. Указ от 22 февраля 1784 г. распространил на мусульман — татарских князей и мурз — все привилегии российского дворянства кроме права владения крепостными-христианами. В этом указе отмечалось: «...чтоб все те, кои из так называемых Князей и мурз татарского происхождения, в каком бы законе от праотцов своих не остались, предъявят жалованные предкам их Государские грамоты на недвижимые имения и другие письменные виды, утверждающие благородство, с явным доказательством, что они от тех родов произошли, возстановлены были в состояние им свойственное, и по написании их в Герольдии особым списком, воспользовались всеми теми вольностями, выгодами и преимуществами, каковыми от щедроты предков наших и нашей императорской российское дворянство пожаловано, исключая только право покупать, приобретать и иметь крепостных или подданных Христианского исповедования, коим никто в Империи нашей, не будучи в Христианском законе, пользоваться не может...» (цит. по: [Арапов 2001, с. 48]).

Следует отметить, что полученными возможностями реально воспользовались не все представители мусульманской знати. Многие из них были небогаты и поэтому даже не возбуждали ходатайств о включении в губернские родословные книги. Это было характерно для той части татарско-башкирской знати Приуралья и татарских мурз Таврической губернии, которая жила в сельской местности и, по свидетельству местной администрации, нисколько не отличалась «ни по воспитанию, ни по своим занятиям от крестьян-хлебопашцев».

Значительные затруднения возникли у мусульман в связи с необходимостью подтверждения «благородства» своего происхождения: у многих из них не было необходимых документов. Последнее обстоятельство вызвало появление указов 1816 и 1840 гг. о порядке свидетельствования прав на дворянство представителями мусульманской знати. Поэтому наиболее надежным путем ее закрепления в дворянском сословии оставался путь военной и гражданской службы. Так, в 1814 г. Уфимское губернское дворянское собрание признало в дворянском достоинстве сразу 64 мусульманина — участников Заграничных походов против наполеоновской Франции. К началу XX в. представители мусульманских дворянских фамилий Европейской России — Акчурины, Еникеевы, Тевкелевы, — активно участвовали в политической жизни страны, многие из них играли в ней видную роль. Так, Кутлу-Мухаммед Тевкелев был в 1906—1917 гг. руководителем мусульманской фракции I—IV Государственных дум.



Селим-Гирей (Салимгарей) Шангаревич Тевкелев (1805—1885), мурза из рода Тевкелевых, участник русско-турецкой войны (в 1828—1829), предводитель дворянства Бугульминского уезда Оренбургской губернии (1848—1851), муфтий (1865—1885)



Кутлу-Мухаммед Батыргиревич Тевкелев (1850 — после 1921), полковник, мурза из рода Тевкелевых, мусульманский общественный деятель, участник русско-турецкой войны 1877—1878 гг.



Князь Николай Николаевич Еникеев, гласный Новгородского губернского и Боровичского уездного земских собраний (1893—1900)

Известным своеобразием отличалось положение западной группы мусульманской знати — дворян-татар, проживавших на землях бывшей Речи Посполитой. Они не обладали рядом привилегий, доступных лишь для христианской шляхты Речи Посполитой, но незыблемо обладали главным правом дворянства — правом владеть землей и крестьянами, при-

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

чем без различия их вероисповедания. Включение Литвы и части Польши в состав России во второй половине XVIII — начале XIX вв. создало здесь для дворян-татар известный юридический казус, ибо, как уже отмечалось выше, российское законодательство не разрешало мусульманам иметь в услужении и в собственности христиан. Убедившись, однако, в лояльности западных дворян-татар, имперская власть специальными решениями (особенно в 1840 г.) узаконила особые — исключительные — права этой части мусульманской элиты России на владение крепостными-христианами. По отзыву Исмаил-бея Гаспринского, в начале XX в. западные дворяне-мусульмане были, пожалуй, наиболее европеизированной группой российской мусульманской общины.

Иным было положение мусульманской знати на Кавказе и в Туркестане. Отношения в обществе здесь еще во многом регулировались нормами обычного права. Система сословных дворянских учреждений для мусульманской знати в азиатских районах империи не сложилась, оформление корпоративных прав дворян приняло затяжной характер и в целом не было завершено вплоть до 1917 г.



Юсуф-бек, хан Кюринский. Художник Г.Г. Гагарин. 1840-е гг.



Хан Абдул Рахман Газикумухский. Художник Г.Г. Гагарин. 1840-е гг.



Генерал-майор хан Хивинский Сеид Асфендиар Богадур-хан. Фото 1913 г.



Эмир Бухарский Мир-Сеид-Абдул-Ахад в окружении русских офицеров. Фото начала XX в.

Землевладельческая и кочевая знать Кавказа и Туркестана в основном сохранила собственность на землю и скот, служила на военной и гражданской службе, получала чины, ордена и звания, дававшие, в конечном счете, как правило, статус личного дворянина. Те из них, кто получал чин или орден, дававшие право на обретение потомственного дворянства, могли участвовать в случае соответствующего согласия в жизни выборных дворянских организаций за пределами своих территорий.

Важной стороной жизни мусульманской знати была ее служба в вооруженных силах России. Десятки мусульман-офицеров и генералов отличились в многочисленных войнах, которые пришлось вести Российскому государству. Так, в ходе русско-японской войны 1904—1905 гг. прославились особым героизмом защитники Порт-Артура офицеры Самадбек Мехмандаров и Али Ага Шихлинский, ставшие позже генералами русской армии. Таким образом, мусульманская знать несомненно пользовалась покровительственным вниманием со стороны властей и в целом достаточно успешно вписалась в систему российской имперской государственности.



Самадбек (Самед бек) Мехмандаров (1855—1931), генерал от артиллерии Российской Императорской Армии, военный деятель Азербайджанской Демократической Республики и Советского государства



Али-Ага Исмаил-Ага оглы Шихлинский (1865—1943), военачальник Русской Императорской Армии и Азербайджанской Демократической Республики, военный деятель Советского государства, генерал от артиллерии



Матвей (Мацей) Александрович (Магомед Сулейманович) Сулькевич (1865—1920, из потомственных дворян Виленской губернии), русский и азербайджанский военачальник, крымско-татарский деятель, генерал-лейтенант



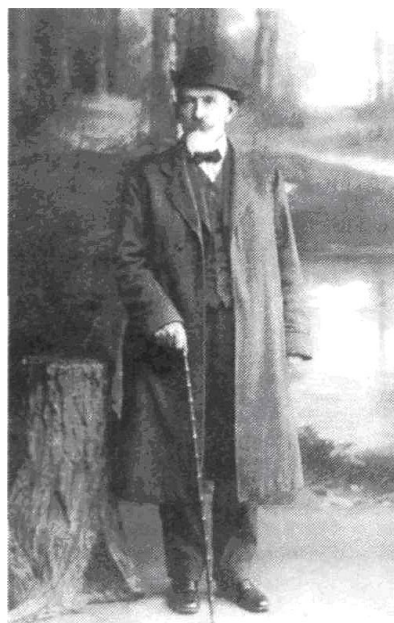
Фиридун-бек Джамал-бек оглы Везиров (1850—1925), российский, азербайджанский и советский военачальник, генерал-майор.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В РОССИИ**

Особым военным сословием в Российском государстве, игравшим важнейшую роль в охране рубежей страны, являлось казачество. Наряду со славянским православным большинством в состав различных казачьих войск входили представители других этносов и конфессий. Согласно переписи 1897 г., примерно 45 тыс. мусульман (с семьями) было причислено к штату войскового казачества. Горцы Кавказа служили в основном в Донском, Кубанском и Терском казачьих войсках; татары, башкиры, казахи — в войсках Донском, Уральском, Оренбургском, Семиреченском, Сибирском [Арапов 2001, с. 31]. Существовали специальные инструкции по обеспечению религиозных прав казаков-мусульман, как, впрочем, всех мусульман-военнослужащих в вооруженных силах России, где предусматривались порядок принятия ими воинской присяги, участия в молитвах, право быть погребенным по обрядам шариата и т.д. (например, «Правила для обучения горцев <....> для службы в Дворянском полку...», «Присяга мусульман, поступающих в военную службу...», «религиозные обязанности воинских чинов...» и др.).

Традиционно особую роль в жизни мусульманской общины России играло занятие торгово-предпринимательской деятельностью. По материалам переписи 1897 г., в России числилось около 7 тысяч купцов-мусульман (с семьями). В расчет здесь брались лишь те из них, кто официально был приписан к первой, второй или третьей купеческим гильдиям. Несомненно, число мусульман, занимавшихся торговлей и предпринимательством, было большим. В этот вид деятельности были активно вовлечены мещане (по данным 1897 г., около 300 тысяч человек) и представители других слоев мусульманства России.

Большей частью предпринимательская деятельность большинства мусульман не выходила за пределы традиционного мелкотоварного оборота и приносила достаточно скромный доход. Но в мусульманской среде встречались и обладатели значительных капиталов. Так, уже к концу XVIII в. в Поволжье и Приуралье действовало около тысячи крупных татарских купцов с капиталами в десятки тысяч рублей. Особо выделялась в то время посредническая деятельность российских купцов-мусульман Астрахани, Оренбурга, Омска в торговле со странами Средней Азии. К концу XIX в. в России сложились настоящие мусульманские купеческие династии — Хусаиновы в Оренбурге (с капиталом около 5 миллионов рублей), Дебердеевы в Уфе, Акчурины в Казани и др.



Братья Акчурины: *слева* — Тимербулат Курамшевич (1826—1906), купец 1-й гильдии, потомственный почетный гражданин, владелец Гурьевской и Самайкинской суконных фабрик в Симбирской губ., учредитель «Торгово-промышленного товарищества Тимербулата Акчурина» (1894) и «Товарищества Старо-Тимошкинской суконной мануфактуры Акчуриных» (1892); *в центре* — Ибрагим Курамшевич (1859—1933), председатель «Симбирского общества фабрикантов сукна» (1907), гласный Симбирской городской думы и член городской управы, член организации «Иттифак аль-муслимин», участник Всероссийских съездов мусульман, один из учредителей Симбирского мусульманского общества; *справа* — Хасан Тимербулатович (1866—1916), купец 1-й гильдии, потомственный почетный гражданин, совладелец «Товарищества Старо-Тимошкинской суконной мануфактуры Акчуриных» и «Торгово-промышленного товарищества Тимербулата Акчурина», коллекционер, меценат

Ахмед-бай Галиевич Хусаинов (1837—1906), купец 1-й гильдии, миллионер и крупный меценат

С бурным ростом во второй половине XIX — начале XX вв. русской промышленности в рамках национального разделения труда сферой деятельности мусульманских предпринимателей Европейской России стали такие ее отрасли, как кожевенная, мыловаренная, пищевая, шерстедельная [Арапов 2001, с. 30].

Значительная часть мусульман — предпринимателей Российского Туркестана активно участвовала в организации заготовки, переработки и продажи среднеазиатского хлопка в Россию. Наличие у них и их служащих русского подданства гарантировало неприкосновенность их личности и собственности не только в пределах Российской империи, но обеспечивало защиту их прав и интересов русской администрацией на сопредельных территориях. Показательно, что купцы вассальной от России Бухары старались тоже получить русское подданство, обладание которым могло оградить их и их имущество от алчности и корысти бухарского чиновничества.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Особое место в экономике России на рубеже XIX—XX вв. занял Бакинский район — главный центр добычи и переработки российской нефти. Здесь сложился ряд крупных состояний мусульман-нефтепромышленников. Наиболее известным из них был самый богатый мусульманин России (капитал около 16 миллионов рублей) Гаджи Зейналабдин Тагиев, который проделал путь от бедного подмастерья до миллионера, благотворителя и мецената. Тагиев был награжден высшими орденами империи, ему был присвоен чин действительного статского советника. В 1910 г. император Николай II возвел Тагиева в потомственное Российской империи дворянское достоинство [Арапов 2001, с. 31].



Гаджи Зейналабдин Тагиев (1823—1924), нефтепромышленник, миллионер и меценат, действительный статский советник



Ага Шамси Асадуллаев (1840—1913), нефтепромышленник, домовладелец, благотворитель



Муса Нагиев (Ага Муса Нагиев, 1848—1919), миллионер, нефтепромышленник, меценат



Муртуза Мухтаров (1865—1920), нефтепромышленник, меценат, благотворитель и просветитель



Александр Иванович Манташев (1842—1911), нефтяной магнат и филантроп

Большинство мусульман России составлял «простой народ» — более 90% которого был занят земледелием и скотоводством, а также различными промыслами. Определенная их часть занималась ремесленной деятельностью, из их числа к концу XX в. стали появляться пока еще немногочисленные группы промышленных рабочих-мусульман (кожевенные и мыловаренные заводы Поволжья и Приуралья, хлопкоочистительные предприятия Туркестана, нефтяные промыслы Баку и пр.).



Ручная добыча нефти на бакинских промыслах. Фото конца XIX в.



Татарин-войлочник. Фото начала XX в.



Кожевенный завод в Бахчисарае. Фото 1914 г.

Следует отметить, что в итоге переписи 1897 г. стало появление новой категории мусульман, вошедшей в официальные документы и литературу под названием «мусульманское духовенство». Происхождение данного определения было связано, прежде всего, с попытками и русских властей, и многих отечественных авторов как-то назвать тот слой мусульманского общества, который в русском сознании был привычно связан со служением Богу, в формах христианского вероисповедания. Неточность использования понятия «духовенство» по отношению к исламу, не имеющему церковно-иерархической организации, несомненна. Однако мы можем утверждать, что введение в употребление указанного термина свидетельствовало о том, что государственные структуры добились своей цели и создали определенные структуры в российском исламе, которые позволяли власти контролировать, отслеживать и управлять различными процессами в мусульманском обществе. Иным и словами, был создан зависящий от власти социальный слой, в функции которого входило сохранение религиозного знания и осуществление религиозного и морального руководства мусульманской общиной.

Российским законодательством был постепенно определен круг духовных лиц (так называемые «указные муллы») и служителей мусульманских духовных учреждений, статус которых обрел правовое признание со стороны государства. Они могли получать казенное жалованье, быть свободными от налогов, повинностей, воинской службы, имели право пользоваться доходами от соответствующих приходов, их дома освобождались от постоя и т.д. Той части духовных лиц,

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

которая не была учтена при составлении штатного расписания мусульманских духовных управлений, никакие особые права и привилегии не предоставлялись, администрация относилась к ним в соответствии с нормами существования тех сословий и сословных групп, к которым они были причислены.



Абдельбари-хазрат, указной мулла из Каинаульских юрт Вагайской волости Тобольского уезда. Фото начала XX в.



Сельские муллы. Башкирия. Фото начала XX в. С сайта [http://posredi.ru/blog04\\_6\\_Muslim\\_SelskiY\\_mulla\\_st-Rodnov.html](http://posredi.ru/blog04_6_Muslim_SelskiY_mulla_st-Rodnov.html)

По оценке ДДДИИ, к 1 января 1912 г. в Российской империи на официальном учете состоял 24 321 мусульманский приход с 26 279 богослужебными зданиями (соборными мечетями, летними и зимними мечетями и молитвенными домами и т.д.). По этой же оценке было официально признано наличие 45 339 мусульманских духовных лиц (имамов, мулл, хатибов, муэдзинов и т.д.) [Рыбаков 1913, с. 762]. В целом значительная часть мусульманских духовных лиц достаточно устойчиво вписалась в общую систему российской имперской государственности. Многие из них, особенно чины мусульманских муфтиятов, неоднократно награждались высшими орденами империи. Так, правнук первого генерала-мусульманина Кутлу-Мухаммеда Тевкелева Селим-Гирей Тевкелев, бывший в 1865—1885 гг. оренбургским муфтием, за свои выдающиеся заслуги был удостоен орденов Анны и Станислава I степени [Арапов 2001, с. 33].

Конечно, не все представители мусульманских общественных и религиозных кругов с восторгом относились к тем или иным сторонам политики властей империи.

Нарастание общественного движения в России в первые годы XX в. и активизация мусульманской уммы заставили правящие верхи империи заявить о своей готовности пойти на известные уступки и расширить пределы политики веротерпимости. Накануне и в ходе русско-японской войны 1904—1905 гг. самодержавием были даны официальные обещания по этому поводу (Манифест 26 февраля 1903 г. и Указ 12 декабря 1904 г.). Уже в ходе начавшейся первой русской революции был обнародован указ о веротерпимости 17 апреля 1905 г., в котором был сделан и обещан в будущем ряд серьезных уступок неправославным, особенно мусульманским подданным империи. После Манифеста 17 октября 1905 г. самодержавие вынуждено было допустить существование целого ряда мусульманских общественных организаций и собраний (мусульманская фракция в I—IV Государственных думах, мусульманские съезды и т.д.).



Группа мусульманских депутатов Второй Государственной Думы. 1906.



Участники I Всероссийского мусульманского съезда в Нижнем Новгороде на пароходе «Густав Струве». 1905



Участники III Всероссийского мусульманского съезда. 1906.

Реально, однако, готовности и желания сотрудничать с ними не было. Наибольшей поддержкой со стороны властей в последнее десятилетие существования монархии пользовались наиболее традиционалистски настроенные круги российской мусульманской общины.



**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Понимание необходимости что-то делать и что-то менять в вопросах политики по отношению к мусульманам в правящих кругах страны, несомненно, присутствовало. Констатировались наличие целого ряда нерешенных проблем, тревожность ситуации, неизбежность того, что она в дальнейшем может еще более ухудшиться. На «Особом совещании» 1910 г., собранном председателем Совета министров и министром внутренних дел П.А. Столыпиным, была признана особо опасной «намеченная мусульманскими руководителями строго последовательная программа религиозного и культурного объединения всего мусульманского населения России на автономных началах под главою высшего духовного лица, совершенно независимого от правительства в управлении делами веры и школы» [Авторханов 1991а, с. 139]. Каких-либо реальных решений по мусульманскому вопросу, однако, данное «Особое совещание» так и не выработало. Данное обстоятельство привело к тому, что мусульмане стали входить в различные общероссийские политические партии.

Как утверждает Р. Абдулатипов, «на политической арене, впервые мусульмане обозначили себя после революции 1905 г., в период работы первой Государственной думы, где создали мусульманскую фракцию. Эта фракция активно отстаивала интересы мусульманской общины России в решении самых различных вопросов государственной жизни. В первую Государственную думу были избраны 36 депутатов-мусульман. Во второй Государственной думе их стало 34, а в третьей после введения ограничений при проведении выборов — только 10 депутатов» [Абдулатипов 2002, с. 131]. В этот период активизируется оппозиционное движение мусульман, многие из которых вошли в большевистское революционное движение (Нариман Нариманов, Мешади Азизбеков, Магомет Далгат, Юсуф Шамсутдинов, Гайдар Бамматов, Ибрагимбек Гайдаров, близкие большевикам Махач Дахадаев, Мирсаид Султан-Галиев, Джамалуддин Коркмасов и др.).



Нариман Кербалаи Наджаф оглы Нариманов (1870—1925), азербайджанский писатель, крупный общественный и политический деятель



Далгат Магомет Магометович (1849—1922), врач, общественный и политический деятель Дагестана, член IV Государственной думы



Ибрагим-бек (Ибрагимбек) Гайдаров (1879—1925), дагестанский и азербайджанский политический деятель



Магомед-Али Дахадаев (псевдоним Махач, 1882—1918), революционный деятель Дагестана



Джамалуддин (Джелалуддин) Асельдерович Коркмасов (1877—1937), революционер, государственный деятель, журналист

Мусульмане России принимали непосредственное участие во всех социально-политических процессах и входили во все политические партии, поэтому одни из них оказались на стороне меньшевиков, вторые — на стороне большевиков, третьи — на стороне царского самодержавия. В целом организованного мусульманского движения в России не было. В апреле 1917 г. была предпринята попытка собрать первый съезд мусульман России, который проходил под председательством Ахмед-бея Саликова. Однако более представительным и важным оказался съезд мусульман, прошедший в Москве в мае 1917 г., на котором присутствовало 800 делегатов из Поволжья, центральных российских губерний, Кавказа, Средней Азии, Казахстана, Сибири. Ныне он официально считается I съездом мусульман России. На съезде говорили о различных формах обустройства, признав, что «формой государственного устройства, наиболее отвечающей интересам мусульманских народов, является народная федеративная республика, основанная на территориальных автономиях, а для народов, не имеющих своих территорий, — национально-культурные автономии». Вторым съездом в июне 1917 г. в Казани фактически осудил национальную политику Временного правительства и потребовал автономию для «тюрко-татарских мусульман внутренней России и Сибири».

Особенно активной политической деятельностью занимался мусульманин-коммунист Мирсаид Султан-Галиев, пытавшийся соединить марксизм с исламом<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> В 1917 г. в Казани М. Султан-Галиев совместно с М. Вахитовым участвовал в создании Мусульманского социалистического комитета (МСК), имеющего своей целью пропаганду социалистических идей среди мусульманского населения. Вместе с М. Субхи, М. Вахитовым и Б. Мансуровым принимал активное участие в работе Центрального мусульманского комиссариата, созданного в январе 1918 г. при Наркомнаце для помощи в организации жизни и деятельности мусульманского населения РСФСР. В июне 1918 г. на I Конференции мусульманских коммунистов в Казани по инициативе М. Султан-Галиева, М. Вахитова и Б. Мансурова была учреждена Российская мусульманская коммунистическая партия (РМКП), входившая на федеративных началах в состав РКП(б) (по решению I Съезда коммунистов-мусульман в ноябре 1918 г. РМКП была преобразована в мусульманские комитеты РКП(б)). (Прим. ред.)

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**



Мирсаид Хайдаргалиевич Султан-Галиев (Султангалеев, 1892—1940), политический деятель, председатель Центрального бюро коммунистических организаций народов Востока при ЦК РКП(б) (1919—1921), член Коллегии Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР (1920—1923)



Мустафа Субхи (Супхи, 1883—1921), турецкий и российский революционер и политический деятель, основатель и председатель Коммунистической партии Турции, секретарь М. Султан-Галиева. После Октябрьской революции — на партийной работе в Москве, Казани, Крыму, Ташкенте



Бурхан Хуснутдинович Мансуров (1889—1942), татарский государственный деятель, член Центрального мусульманского комиссариата, председатель ТатЦИКа (1920—1921)

Отметим, что В.И. Ленин и большевики значительное внимание уделяли восточному фактору как резерву социалистической революции. Большевики в своей программе выдвинули идею о необходимости покончить с неравенством религий и обеспечить подлинную свободу совести. Многие мусульмане активно поддержали идеи свободы, равенства, братства и справедливости. В первые годы советской власти действительно большое внимание уделялось правам мусульман. Известно даже специальное обращение Совета Народных Комиссаров РСФСР «Ко всем трудящимся-мусульманам России и Востока». В нем подчеркивалось, что «отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов — Советов Рабочих, Солдатских и Крестьянских депутатов» (цит. по: [Абдулатипов 2002, с. 133]).

В Крыму были созданы партии «Шуро» и «Милли Фирка». В Бахчисарае и Евпатории — объединения «Зия» и «Союз молодежи мусульман». Активно действовала партия «Мусават». Активизировались мусульмане Бухары и Хивы («младобухарцы» и «младохивинцы»), Казахстана («Алаш», «Уш жуз», «Шура-и ислам»).



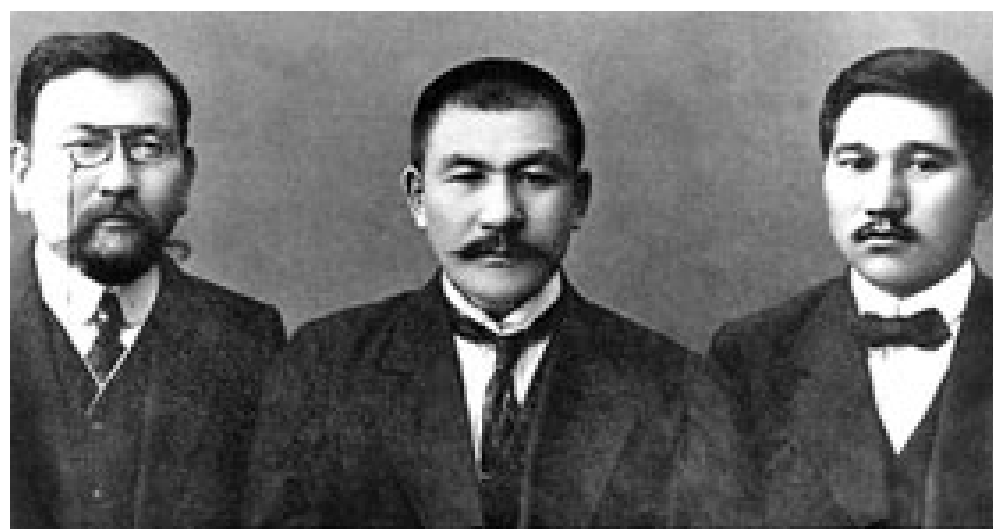
Номан Челебиджихан (Челеби Челебиев, 1885—1918), крымскотатарский политический деятель, первый председатель правительства Крымской Народной Республики, организатор I Курултая крымскотатарского народа, лидер партии «Милли Фирка», муфтий мусульман Крыма



Асан Сабри Айвазов (1878—1938), классик крымскотатарской литературы, литературный критик, публицист, общественный и политический деятель, редактор печатного органа партии «Милли Фирка» газеты «Миллет» (1917—1918)



Мамед Эмин Ахунд Гаджи Молла Алекпер оглы Расулзаде (1884—1955), азербайджанский государственный, политический и общественный деятель, журналист и драматург, создатель партии «Мусават», председатель Национального Совета Азербайджана в 1918 г.



Руководители партии «Алаш», слева направо: Ахмет Байтурсынов (1872—1937), казахский общественный и государственный деятель, член Коммунистической партии большевиков (ВКП б), просветитель, ученый-лингвист, литературовед, тюрколог, переводчик; Алихан Букейханов (1866—1937), казахский общественный деятель, преподаватель, журналист, этнограф, один из лидеров партии «Алаш», комиссар Временного правительства по Казахстану (1917), председатель (премьер-министр) Алашской автономии (1917—1920); Миржакып Дулатов (1885—1935), казахский поэт, писатель, один из лидеров правительства казахского национального независимого государства «Алаш-Орды» (1917—1920 и национально-освободительного движения Казахстана

В мусульманской среде происходили серьезные изменения, которые, несомненно, были вызваны и связаны с событиями, происходящими по всей России. В этот период произошел раскол мусульманской уммы — бедная часть мусульман

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

надеялась получить какие-либо привилегии при новой власти, богатые же боялись, что с уходом царского самодержавия они потеряют все, что уже имели. Указанное противоречие в мусульманском обществе не могло не породить те же тенденции, что и в российском обществе — речь идет о гражданской войне.

В мае 1918 г. Северо-Кавказская (Горская) Республика объявила о своем выходе из РСФСР. В июне того же года она вступила в союз с Турцией, но под ударами войск генерала А. Деникина прекратила существование. Однако «белые», выступавшие под лозунгом «единой и неделимой России», встретили упорное сопротивление исламских авторитетов Северного Кавказа. В июне 1919 г. шейх Узун-Хаджи объявил в ауле Ведено о создании исламского государства — Северо-Кавказского эмирата под протекторатом Турции.



Тапа (Абдул Меджид) Арцуевич Чермоев (1882—1936 или 1937), нефтепромышленник, председатель правительства Горской республики



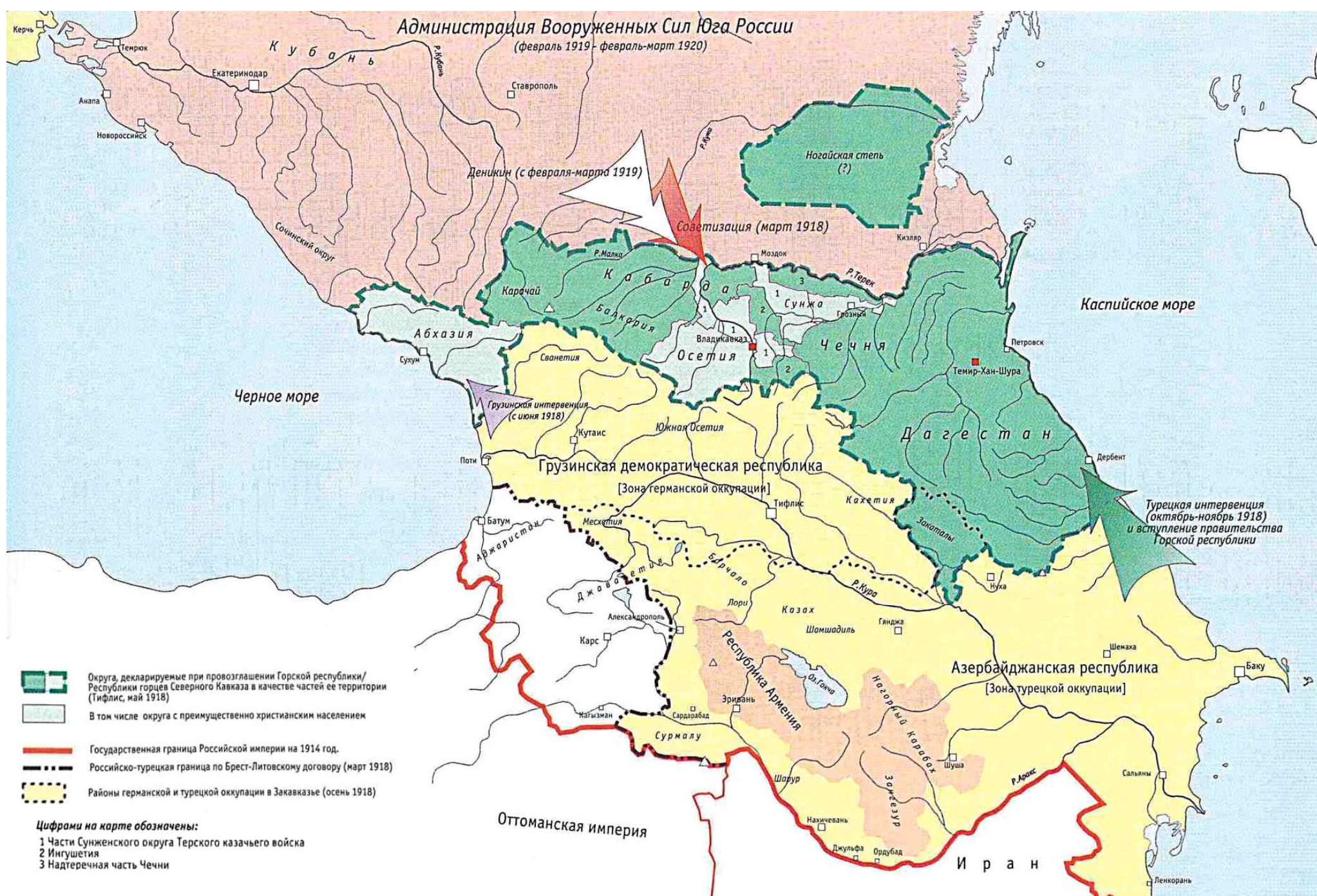
Тарковский Нух-бек Шамхал (1878—1951), князь, участник I мировой войны, георгиевский кавалер, полковник, военный диктатор Дагестана (1918)



Гайдар Нажмутдинович Бамматов (Гайдар Баммат, 1889—1965), министр иностранных дел Горской республики



Лидеры Горской республики



Северо-Кавказская (Горская) республика в 1918 г.  
С сайта <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=475>

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

В сентябре 1919 г. войска Узун-Хаджи освободили от войск Деникина горную часть Дагестана, Чечни, Осетии, Кабарды. Примечательно, что Узун-Хаджи держал против А. Деникина единый фронт с большевиками: в составе войск эмирата действовали части Пятой Красной Армии. Однако после разгрома деникинской армии в феврале 1920 г. большевики ликвидировали Северо-Кавказский эмират [Алов и др. 1998, с. 314].

Установление на Северном Кавказе советской власти вызвало ряд крупных восстаний сторонников сохранения исламского государства. Наиболее значительными из них были восстания в Дагестане под руководством Н. Гоцинского и Саид-бека — внука имама Шамиля, — продолжавшиеся, соответственно, с 1917 по 1921 гг. и с августа 1920 до сентября 1921 г.<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Небезынтересным представляется тот факт, что к моменту отправки на Кавказ Саид-бек имел двойное — турецкое и саудовское — гражданство и саудовский дипломатический паспорт; после создания в 1962 г. в Саудовской Аравии Всемирной Исламской Лиги («Рабита аль-Алам аль-Ислами»), одним из направлений деятельности которой являлась «поддержка угнетенных исламских народов», Саид-бек Шамиль стал активным сотрудником данной организации (см., напр: Тахо-Годи А.А. Революция и контрреволюция в Дагестане. Махачкала, 1927; Allen W.E.D., Muratoff P. Caucasian Battlefields. Cambridge, 1953; Erel S. Dagistan ve Dagistanlilar. Istanbul, 1961; Aydemir I. Muhaceretteki Cerkes Aydinlari. Ankara, 1991). (Прим. ред.)



Узун-Хаджи Салтинский (Узун-Хаир Хаджи-Хан) (1848—1920), дагестанский религиозный и политический лидер, эмир Северо-Кавказского эмирата



Мухаммад Саид (Саид-бек, Саид-бей) Шамиль (1901—1981), внук имама Шамиля, общественно-политический деятель Северного Кавказа, а затем — кавказского зарубежья. Фото 1917 г.



Нажмудин Гоцинский (1859—1925), политический деятель, один из лидеров мусульманского движения в Дагестане в 1917—1921 гг., муфтий Северного Кавказа (с 1917)

Попытку восстановления в 1920 г. Имамата в горной Чечне предпринял шейх Ю.-Х. Кошкельдинский, эмигрировавший затем в Турцию. После смерти его останки были перевезены на родину и погребены в родовом мавзолее в ауле Кошкельды (ныне Гудермесский район Чеченской Республики).

В то же время часть мусульманских духовных авторитетов поддержала советскую власть, на стороне которой выступили шейхи Гайсумов, Митаев, Яндаров в Чечне, Тарко-Хаджи Гарданов в Дагестане, мулла Катханов в Кабарде и др.



Али Бамат-Гириевич Митаев (1881—1925), шейх, чеченский религиозный и общественный деятель, сын шейха Бамат-Гирея Хаджи (Баматгири хаджи) Митаева



Тарко-Хаджи Гарданов (1850—1920), религиозный и общественный деятель, один из лидеров сопротивления Добровольческой армии А. Деникина



Тоуси-мулла (Тоуси Бунухоевич) Шадиев, религиозный и общественный деятель Ингушетии, участник борьбы горцев за Советскую власть на Северном Кавказе и Великой Отечественной войны



Назир Адильгиреевич Катханов (1891—1928), один из организаторов и руководителей борьбы горцев за Советскую власть на Северном Кавказе, политический деятель, участник Гражданской войны

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
 Часть 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В РОССИИ**

Собравшийся в январе 1921 г. во Владикавказе Горский учредительный съезд объявил о создании Горской Советской Республики в составе РСФСР, включающей Чечню, Ингушетию, Осетию, Кабарду, Балкарию, Карачай, Черкесию (в Дагестане была создана самостоятельная республика).



Горская АССР в 1921 г. 1 — Владикавказ.

С сайта <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a9/GASSR.png?uselang=ru>



Первое административно-территориальное деление Советского Кавказа.

С сайтов <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=471> и <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a9/GASSR.png?uselang=ru>

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**



Идрис Бейсултанович Зязиков (1896—1938), политический деятель Северного Кавказа, первый народный комиссар внутренних дел Горской Советской республики, председателем ЦИК ГАССР, один из основателей ингушской государственности



Заурбек Куразович Мальсагов (1894—1935), лингвист, языковед, народный комиссар просвещения Горской Советской Республики, создатель ингушской письменности



Магомед Алиевич Энеев (1897—1928), балкарский коммунист, активный участник создания Горской Советской Социалистической Республики, политический деятель Северного Кавказа



Абдул-Гамид Гойгов (1896—1948), ингушский общественный и политический деятель, активный участник создания Горской Советской Социалистической Республики

В качестве условия признания власти Советской России над Северным Кавказом делегаты съезда выдвинули необходимость сохранения в Горской Республике шариатского судопроизводства, роли ислама и положения мусульманских духовных лиц, с чем большевистское руководство в Москве вынуждено было согласиться. Однако уже в 1924 г. Горская Республика была ликвидирована путем разделения на национальные автономные области [Алов и др. 1998, с. 320].

После этого большевистские власти приступили к ликвидации влияния на Северном Кавказе исламских духовных авторитетов. В 1924 г. был арестован и затем убит влиятельный мюридский шейх Али Митаев из аула Авгуры (ныне Шалинский район Чеченской Республики). Будучи одним из советников Узун-Хаджи, Митаев поддержал установление в Чечне советской власти и входил в состав Чеченского революционного комитета. Тем не менее, это не спасло его от гибели: правительство видело в исламских духовных лидерах своих политических и идеологических конкурентов.

В 1929—1930 гг. с началом коллективизации были закрыты почти все мечети, публично сжигались духовные книги. Все это вызвало сопротивление горцев, вылившееся в ряд восстаний в Дагестане, Чечне, Кабарде, Карачае, в ходе которых были выдвинуты лозунги газавата и восстановления Имамата. Наиболее крупные восстания в горной Чечне — в аулах Гойти (ныне Урус-Маргановский район) под руководством Ахмата-муллы из Шали (ныне Шалинский район), под предводительством бывшего красного партизана Шиты Истамбулова — были жестоко подавлены в январе 1930 г. с участием регулярных войск Северо-Кавказского военного округа. В ходе подавления восстания органами ОГПУ было арестовано и расстреляно свыше 35 тыс. человек [Авторханов 19916].

Любая социальная активность мусульман, проявленная в указанный период, отождествлялась с антигосударственной деятельностью. Так, в ночь с 31 июля на 1 августа 1937 г. органами НКВД во всех северокавказских аулах проводилась «генеральная операция по изъятию антисоветских элементов», в ходе которой было арестовано свыше 14 тыс. человек.

Объектом массового террора стали не только священнослужители, но и ученые-алимы, лица, получившие традиционное исламское образование, вообще все, умеющие читать по-арабски, поскольку одно лишь хранение в доме книг и рукописей на арабском языке рассматривалось органами госбезопасности как антисоветское преступление. Арестовывались даже просто уважаемые в аулах люди — старики, являвшиеся хранителями древних исламских традиций. Ответом на действия НКВД стало новое, еще более мощное восстание в горной Чечне во главе с Хасаном Исраиловым и Майрбеком Шериповым. Оно продолжалось более двух лет, и было подавлено уже в период Великой Отечественной войны.

Справедливости ради следует отметить, что в тяжелейшие дни начала войны И. Сталин, может быть, инстинктивно понял, а скорее, исходя из сугубо рационалистических и прагматических соображений, пришел к заключению, что ни его социальная система, ни власть не удержатся под ударами немецких армий, если не обратиться к исконным стремлениям и самобытности российских народов.

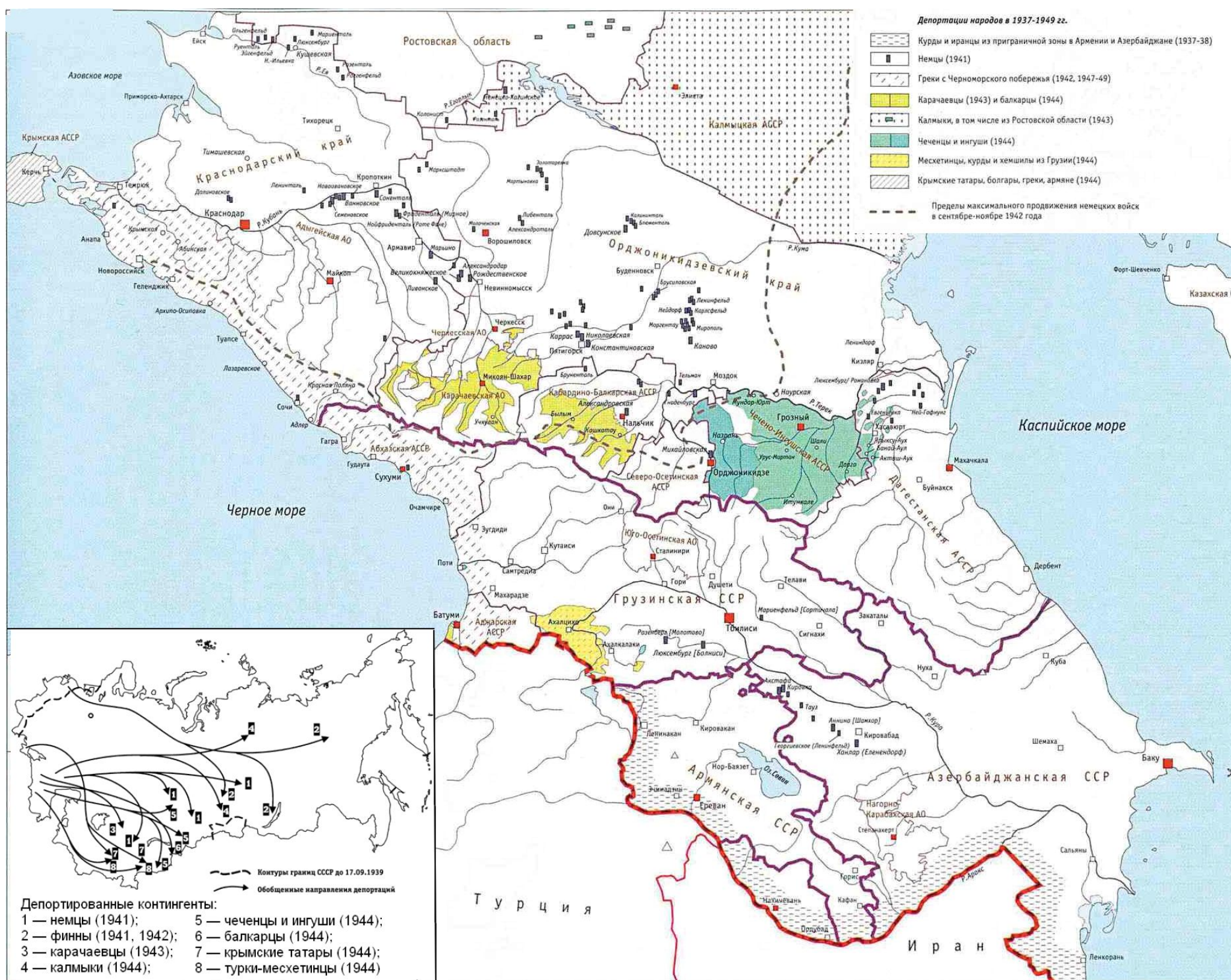
Таким образом, в государственно-религиозных отношениях данного периода мы находим кардинальные изменения. Вот что по этому поводу отмечалось в передовой английской газеты «Таймс» от 17 сентября 1943 г.: «Главное значение возрождения патриархии и Синода надо усматривать в национальной жизни внутри России. За последние 7—8 лет советские вожди критически пересмотрели идеи, которые были приняты в качестве догмы во время революции 1917 г., подкрепив и укрепив одни из них, изменив и отказавшись от других. Идея патриотизма и преданности родине освобождена от того пренебрежения, с каким к ней относились в первые годы большевизма, теперь она глубоко почитается. Восстановлена поруганная и осмеянная в свое время святость семьи и семейных уз... Частью этого общего процесса является новое признание религии как идеи, с которой должен считаться новый политический порядок и при котором

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

обоюдная лояльность вполне совместима. Избрание патриарха... можно понимать как признание русскими свободы вероисповедания» (цит. по: [Якунин 2002, с. 149; Религиозная жизнь в СССР 2010]).

Однако нельзя утверждать, что государство в лице советской власти вело непримиримую борьбу с исламом. Так, ряд мусульманских регионов в годы советской власти получили автономии и возможности для созидательного развития. Были созданы мощная промышленность, наука, образование, поддерживалась национальная культура, выпускались произведения национальных писателей и поэтов. Мусульмане активно сражались вместе с русскими и представителями других народов против немецко-фашистских захватчиков. Достаточно вспомнить судьбу поэта Мусы Джалиля, который был секретарем Союза писателей Татарстана и погиб в берлинской тюрьме Моабит, отказавшись от сотрудничества с нацистами. Мусульмане имели антифашистские организации в Варшаве, Стамбуле, Хельсинки. Сотни героев Советского Союза — мусульмане.

Что же касается репрессий, которым подверглись и в ходе войны, и после нее ряд народов, исповедующих ислам (в частности, в 1943—1944 гг., когда была осуществлена депортация в северные и восточные районы страны вайнахских — чеченцы и ингуши — и тюркских — карачаевцы и балкарцы — народов Северного Кавказа, а также крымских татар), то, на наш взгляд, это были меры не против ислама, а против сил, активно поддерживающих интересы националистов, сепаратистов и отдельных зарубежных государств (например, Турции). Депортация, конечно, носила несправедливый характер, однако ее мотивация имела не этнические и религиозные, а политические корни — режим карал «пособников фашистов», к которым поголовно были причислены целые народы.



Депортации народов Северного Кавказа в 1937—1949 гг.

С сайтов <http://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=465> и <http://velikayallania.narod.ru/deporkartadepor.html>

А пособники были — так, в Чечне была образована подпольная партия кавказских братьев, которая имела тесные связи с фашистской Германией. Действовали повстанческие организации, ориентированные на Германию в Кабардино-Балкарии, Карачаевской АО [Марущенко 2001, с. 33]. «Руководство восстания нанесли колоссальный вред своему народу,

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

предоставили сталинско-беринским чекистам повод для физической и политической расправы над ними» [Акаев 1999, с. 6]. Справедливости ради заметим, что в эти же годы (1943 г.) в г. Буйнакске (Дагестан) было учреждено Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК).

Говоря о месте мусульман в общественной жизни России, необходимо отметить и тот факт, что их соционормативная культура отнюдь не столь косная, каковой она представляется многими исследователями. Практика отношений мусульман с другими российскими народами свидетельствует о том, что культура мусульман всегда была способна быстро меняться, гибко приспосабливаться к новым общественным условиям. Как точно отметил исследователь В.О. Бобровников «большинство исследователей предпочитают рассматривать ее в статике, а не в динамике» [Бобровников 2002, с. 130].

Именно указанный аспект вызывает необходимость анализа факторов, влияющих на изменение общественной жизни мусульман. Несомненно, что российские власти всегда старались учитывать специфику мусульманского общества. На примере военно-народного управления населением Северного Кавказа проанализируем динамику изменения общественной жизни мусульман.

Как мы уже отмечали, в начале 1860-х гг. были подготовлены документы, гарантирующие всем северокавказским мусульманам права и свободы. Так, в «Прокламации к чеченскому народу», обнародованной Барятинским в 1860 г., говорилось: «§ 1. Каждый из вас может свободно отправлять свою веру, и никто не будет вам препятствовать исполнять обряды ее. § 2. От вас никогда не будут требовать рекрут и никогда не обратят вас в казаков... § 4. Правители, поставленные над вами, будут управлять по адату и шариату, а суд и расправа будут отправляться в народных судах, составленных из лучших людей, которые будут избираемы вами и назначаемы в должностях с согласия ваших начальников...» [РГВИА, ф. 23, оп. 1, д. 398, л. 76 об.].

Русской администрацией были запрещены кровная месть и другие нормы адата и шариата, не совместимые с российским уголовным законодательством. В уже цитированном выше обращении к чеченцам по этому поводу сказано: «Повинуйтесь назначенным над вами начальникам; преследуйте, ловите и выдавайте преступников и беглых, не скрывая их ни под каким предлогом, и назначайте от себя по очереди людей для того, чтобы караулить их в аулах и отводить их в другие места по назначению начальников. Это главное, что мы от вас требуем для вашего же собственного спокойствия... Мы возложим ответственность за убийства и грабежи на те аульные общества, на земле которых они будут случаться...

Вы отныне должны быть убеждены, что ваша вера, ваша собственность и ваши обычаи остаются неприкосновенными. Один только обычай кровомщения, как противный Богу и наносящий неисправимый ущерб лицам, должен быть уничтожен между вами. Каждый из вас, совершивший убийство вследствие канлы [кровника, тюрк., от «кан» — кровь — Г.Г.], будет судим по русским законам и подвергнут наказанию по определению суда. Вы скоро сами поймете пользу уничтожения этого дикого обычая и, когда увидите, что Правительство твердо охраняет ваше спокойствие, станете просить сами об изменении и некоторых других обычаев ваших, не сообразных с нынешним положением вашим» [РГВИА, ф. 23, оп. 1, д. 398, л. 77–79].

В то же время власть учитывая специфику мусульманского общества, шла на некоторые уступки. В окружных центрах создавались народные суды, при каждом селении учреждались горские словесные суды в составе трех судей, кандидата в судьи и сельского кади (эфенди). Члены сельских судов избирались на сельских сходах сроком на три года, а народных — назначались российскими властями [Бабич 1999, с. 101–120]. Российское законодательство искало приемлемые пути адаптации мусульманских обычаев к российской правовой школе — в 1871 г. создаются горские словесные суды, применявшие наряду с адатом и шариатом также нормы российского законодательства. Судебно-административные реформы, проводимые в Средней Азии и Казахстане, также основывались на принципах, сходных с теми, которыми руководствовались российские управленцы при введении военно-народного управления на Северном Кавказе.

### Заключение

Представленный в данной статье материал позволяет проследить две тенденции в управлении мусульманскими народами России: с одной стороны, наблюдается понимание властями необходимости придерживаться их специфики — культуры, религии, права; с другой стороны, отношение к исламу можно было выразить формулой «мусульманство — самая враждебная христианству религия. Усилить ислам очень легко, бороться же с ним чрезвычайно трудно, а потому следует воздержаться от таких мер, которые способствуют его усилению» [Батунский 2003, т. 3, с. 52].

В то же время анализ общественно-государственной активности российской мусульманской уммы не может быть полным без рассмотрения таких вопросов, непонимание которых и сегодня усложняет государственно-исламские отношения. Так, игнорируя доктринальные основы ислама и опираясь на историческую практику, государство, используя различные меры, всячески идеализировало роль патриархальных структур и настаивало на их сохранении в мусульманских обществах. Обратим внимание: власть пропагандировала родовое начало, а не шариат, игнорируя традиции российской исламистки, которая из всех составляющих его элементов именно шариату отводила наиболее важные организующие, интегрирующие и социализирующие функции.

Попробуем объяснить боязнь власти опираться на элементы шариата. Шариат — это не внешний атрибут ислама, а одна из его основ. Благодаря шариату мусульманин становится существом, воистину живущим в исламе, и даже, более того — в исламском социально-историческом времени и по законам этого времени. Шариат — даже если он остается преимущественно в статусе идеала — никогда не следует рассматривать как простой компонент практической активности «усредненного мусульманина», оставляющий без изменения ее смысловую структуру: преимущество лишь шариат



**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

строит ткань «исламского сознания» из устойчивых систем обобщений, фиксирующих в специфически исламском духе социокультурную ценность тех явлений и процессов, которые вошли в орбиту общественной практики мусульманской уммы. Следовательно, ставя заслон шариату, российская власть пыталась установить влияние в завоеванных мусульманских регионах, но теряла истинные нити управления этими народами.

И в наши дни сохраняется устойчивая двойственная позиция по отношению к шариату. Время от времени в средствах массовой информации, из уст отдельных политиков и «исламоведов» можно услышать различные «страшилки» не только про шариат, но и «исламский фактор». Исламофобией сегодня заражены широкие слои российского общества, в том числе жители крупных городов.

Здесь необходимо подчеркнуть, что в результате указанных «активных» действий государственных структур религиозная (общественная) жизнь мусульман России, составлявшая основу их общественного уклада, оказалась практически полностью разрушенной, следствием чего явился подрыв цивилизационных основ мусульманского общества, освященных и санкционированных исламом механизмов социальной регуляции. Среди мусульманских народов усилились процессы маргинализации и криминализации, возрождения архаичных традиций (например, кровной мести, захват в рабство и др.), формирования кланово-мафиозных структур и их сращивание с местной номенклатурой. Сегодня необходимо задуматься над тем, что стремление государства к благополучию в обществе с равными межнациональными и межконфессиональными отношениями требует пересмотра административно-политических позиций в государственно-исламских отношениях.

Речь идет о том, что если родовое начало сдерживало и удерживает отдельных «пылких» мусульман в рамках своего рода, то шариат позволяет строить отношения со всем исламским обществом и регулировать различные проблемы в границах гражданского мусульманского общества. Подчеркнем: проблема постоянного «нервного состояния» исламских народов в том, что они, несмотря на свои усилия интегрироваться в составе Российской империи, оставались ее «второсортными обитателями». В то же время важно отметить, что в начале XX в. в сознании многих русских интеллектуалов-исламоведов, идея «иерархически упорядоченной поликонфессиональной империи стала заменяться идеей такой империи, в которой все входящие в нее религиозно-этнические общины принадлежат одному и тому же уровню бытия» [Батунский 2003, т. 3, с. 59].

Таким образом, отдельные части многообразного российского общества должны не противопоставляться друг другу, а стать взаимозависимыми и взаимодополняемыми. Ведущими элементами в данной перспективной унификации общества, как показала историческая практика, выступают категории «образование», «просвещение». Многие российские исламоведы и политики не без оснований считали, что ислам — величина настолько внушительная и грозная, что какие-либо попытки от нее отмахнуться или ограничиться легковесными и заурядными характеристиками могут быть крайне опасными для будущего российских государственных структур и механизмов на мусульманских колониальных окраинах. «Нам необходимо изучить их быт во всех подробностях, иначе мы не будем в состоянии ни отличить существенное от второстепенного, ни знать, как поступить в том или другом случае, где настойчиво требовать, где делать уступки, не теряя, однако, собственного достоинства и не упускать из виду государственных интересов. Осторожность необходима во всех случаях, когда затрагиваются религиозные воззрения народа, а для этого надо знать, как они, эти воззрения, проявляются в жизни и вообще в быте народа» (Н.И. Веселовский; цит. по: [Батунский 2003, т. 3, с. 54]).

Важной вехой участия мусульман в общественной жизни российского государства выступает советский период. Известно, что в годы советской власти одним из направлений деятельности государства был атеизм. Ни одна религия в годы советской власти не благоденствовала. Однако во время войны снова востребованными стали имена многих национальных героев прошлого, в том числе мусульман (так, именем имама Шамиля была названа танковая колонна). После окончания Великой Отечественной войны вновь наметился откат к атеизму и поиску «врагов». Как отмечает Р. Абдулатипов, «даже в национальных эпосах: Азербайджана — “Дедекуркут”, Узбекистана — “Алпамыш”, Казахстана — “Ерсаиншура Батыр”, “Кобланды Батыр”, Киргизии — “Манас” — искали и находили “вредную клерикальную националистическую основу”» [Абдулатипов 2002, с. 136]. Вместе с тем представители мусульманских народов получали квоты на участие в политической и государственной власти, занимали высокие посты в руководстве Советского Союза — Н. Мухитдинов, Ш. Рашидов, Т. Рахманов, Д. Кунаев, Р. Нишанов, Н. Назарбаев, Г. Алиев и др.

За годы советской власти существенно вырос уровень образования мусульманских народов. Российский исламовед А.В. Малашенко пишет: «Советская администрация установила контроль над деятельностью мусульманского духовенства. В то же время, известны случаи, когда чиновник, чтобы занять крупный пост, обращался за неофициальной санкцией на то к мусульманским духовным авторитетам. Публичная критика партийными функционерами ислама уживалась с покровительством сотрудничавшему с ним духовенству. К тому же большинство представителей правящей коммунистической элиты не без основания считали себя мусульманами, зачастую соблюдая в быту принятые в исламе обряды» [Малашенко А.В. 1993, с. 151—154]. Более того, в мусульманских анклавах обряды соблюдали все мусульмане, а не только «простые» жители, как утверждают отдельные исследователи. Уже с 70-х гг. XX в. отдельные партийные функционеры, не таясь, могли выполнять культовые обряды, а ритуалы, связанные с похоронами, выполнялись во все времена, независимо от партийной принадлежности.

Таким образом, в советский период мы наблюдаем подконтрольную деятельность мусульманских организаций государственным органам, что в принципе позволяло обоим выполнять свои функции: одним — контролировать общественно-политические процессы в мусульманской умме, а другим — осуществлять свою религиозную, а точнее, управляющую деятельность в мусульманской среде.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Этот период войдет в историю мусульманской уммы и тем, что в конце 80-х гг. XX в. начались «перестроечные процессы» в мусульманской среде. Именно тогда «многие муфтии, имамы, а также политические деятели — кто искренне, а кто в корыстных интересах — стали использовать ислам и исламскую культуру. Духовные управления создавались по этническому признаку, возникали мусульманские партии и движения. Одновременно начался и «развод» по национальным квартирам многих исламских духовных управлений» [Абдулатипов 2002, с. 137].

Хотелось бы отметить, что указанный процесс был не хаотичным, а продуманным. К этому периоду государственные структуры, взаимодействующие с мусульманскими организациями, хорошо знали, что ислам силен своей уммой, которая отрицает какие-либо этнические, расовые, языковые и другие отличия мусульманских народов. Возврат же к этим различиям ведет мусульман к доисламскому обществу, а не к возрождению ислама. Следовательно, если кто-то хотел разрушить российский ислам, то он этого добился. Однако возникшие проблемы в мусульманской умме поставили перед российской государственностью проблему сохранения территориальной целостности страны. Российские политики царского периода понимали это и поэтому, как мы убеждались неоднократно, делали всё, чтобы в мусульманской среде был создан искусственный централизованный управленческий механизм.

Советские политики также придерживались похожей идеологии во взаимоотношениях с духовными управлениями мусульман. Почему же политики и ответственные лица допустили в конце 80-х гг. XX в. изменение функционировавшей структуры? Можно, конечно, утверждать, что подобные процессы происходили во всех сферах российского общества, которое под влиянием внешних и внутренних факторов переживало «революционные изменения» горбачевского периода. Тогда есть необходимость задать следующий вопрос: а почему игнорировались научные наработки российской исламистики, которая по своему содержанию всегда носила государственный, если хотите, великорусский характер?

Отвечая на поставленные вопросы, отметим, что все указанные «ошибки» привели фактически к «гражданской войне на религиозной почве», когда по одну сторону баррикад — находится православный, а по другую сторону — мусульманский народы<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Речь идет, прежде всего, об истерии, связанной с «исламской угрозой», «исламским терроризмом», «исламским фундаментализмом», «ваххабизмом» и т.д.

Укажем и на еще один вектор изменения российского общества в результате указанных реформ — на расслоение и самой мусульманской уммы. Наиболее жестко этот процесс пошел в бывшей советской республике Таджикистан, где с использованием радикальной мусульманской идеи была развязана гражданская война, в которой погибли сотни тысяч людей. Похожая религиозно-политическая ситуация и в мусульманских анклавах России, а в Чечне и Дагестане она приняла наиболее радикальные, экстремистские, сепаратистские формы.

Справедливости ради стоит отметить, что перестройка вызвала новую волну возрождения ислама, и сегодня происходит восстановление старых и строительство новых мечетей и медресе. С началом перестройки и реформ в России активно начал самоутверждаться «политический ислам», возникли разного рода мусульманские партии и движения, в связи с чем в мусульманском обществе добавились дезинтеграционные процессы. Однако несмотря на то, что за годы реформ в России построено более 5 тыс. мечетей и работают более 50 разного рода самостоятельных исламских духовных учебных заведений, в стране отсутствует целенаправленная, методическая, государственная работа с религиозными организациями и учебными заведениями, особенно с мусульманскими. В этих условиях, как никогда необходимо соблюдение Конституции Российской Федерации, которая не предоставляет особых льгот какой-то одной конфессии.

Процесс возрождения ислама в России не подкреплен должным образом информационным и кадровым потенциалом. Не все понимают, что возрождение ислама — процесс не временный и не случайный, что «ислам — не чуждое для России явление, а часть ее судьбы» [Малашенко 2007, с. 117].

В качестве выводов отметим, что изучение проблемы общественно-государственной жизни российских мусульман процесс важный и необходимый по ряду причин:

- во-первых, позволяет наглядно представить динамику изменения государственно-исламских отношений в российской истории;
- во-вторых, дает возможность представить эти отношения в системе общественных отношений;
- в-третьих, позволяет выявить социально-философский аспект связи этноконфессиональных отношений с благополучием общества;
- в-четвертых, участие мусульман в жизнедеятельности российского общества позволяет определить их механизм взаимоотношений, наметить пути непосредственного и опосредованного влияния государства на основные компоненты исламского общества.

Анализ этапов развития государственно-исламских отношений позволяет особенно отчетливо увидеть многообразие противоречий в жизни российского общества, действие законов и категорий диалектики, их эвристическую эффективность, мировоззренческую и методологическую роль в социальном познании и практике. Можно отметить, что эпоха, начавшаяся со времени первого контакта российского государства с мусульманскими народами, дает необыкновенно много образцов диалектики. И это обусловлено не какими-то случайными, преходящими обстоятельствами, а самой сущностью исследуемой эпохи как эпохи коренных, качественных изменений, глубоких преобразований, составляющих содержание взаимосвязи культур мусульманского и православного обществ.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.  
Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

Конечно же, применение законов диалектики к анализу отношений государства и ислама, а также разработка самого диалектического подхода на основе фактов сегодняшней общественной жизни и новейших данных науки еще только делают первые шаги, эта область философских исследований, к сожалению, представляет собой целину. Не будем оригинальны, отметив, что, изменения в общественных отношениях российского общества, вызванные переходом от одной формации к другой и сменой различных политических властей, не привели к качественному изменению государственно-исламских отношений. Более того, прибегая к аналогии, заметим, что они, скорее, перешли из «взрослого» в «юношеское» состояние. Можно ли считать этот переход качественным изменением, социальным прогрессом? К сожалению, нет.

Диалектика социальных отношений государства и ислама наряду с обогащением нового типа количественных отношений, постепенно становится и качественной формой изменений, правда не всегда в положительную сторону. Здесь необходимо кратко остановиться на законе отрицания отрицания в применении к социальным процессам. Конечно же, «русская цивилизаторская миссия» в мусульманских анклавах показала преимущества российского управления перед «ханским», и эти преимущества увеличивались всегда, когда проявлялась тенденция к равному, справедливому сосуществованию. Тем не менее, правительственные мероприятия, направленные на изменения государственно-исламских отношений не всегда вызывали оптимизм у мусульманских народов к «культурной диффузии». Ошибка российских политиков и отдельных ученых-исламистов состоит в том, что они своей задачей ставили заставить мусульманское общество войти в «западную цивилизацию», что невозможно в принципе. Можно, конечно же, воспитать «прогрессивных мусульман», ориентированных на западную цивилизацию, но переориентировать мусульманскую умму на чуждый образ жизни, возможно не больше, чем мусульманину перейти в другую веру. Следует понять, что изменения в исламе свидетельствуют всего-навсего о функциональном переразложении тех или иных компонентов внутри этой системы, но вовсе не о «скачке вперед» или о «попятном движении».

Противопоставлять что-либо исламу, а тем более бороться с ним в России означает выступать против собственных граждан и народов. Отсюда и роль ислама, мусульманских организаций в развитии современного российского общества, в том числе и его духовно-нравственного состояния.

Если религиозные лозунги используются для разъединения людей — значит, речь идет не о религии, а о различных формах ее извращения. Важно, чтобы возрождение ислама не стало поводом для активизации борьбы с ним, чтобы возрождение ислама не привело к межрелигиозному противостоянию и разрыхлению Российского государства. В связи с этим является опасным образование в некоторых субъектах Федерации духовных управлений мусульман по национальному признаку. Параллельно с возрождением исламских религиозных организаций появляются и различного рода политические исламские организации, которые на первое место поставил собственные, эгоистические интересы, а не интересы исламской уммы, страны, народа. Нередко в конфликтных зонах ислам выступает как знамя тех или иных радикальных движений, хотя в них очень много деятелей, которые проповедуют традиционный ислам, адаптированный в российское общество, и считают себя носителями российских духовных и политических идей.

Следовательно, назрела острая необходимость качественного изменения государственно-религиозной политики по отношению к исламу, особенно на фоне нагнетания антиисламской истерии в средствах массовой информации, в выступлениях отдельных политиков и общественных деятелей. Уместным здесь представляется высказывание Р. Абдулатипова, который отметил, что «к сожалению, деятельность приверженцев традиционного ислама, многих шейхов и алимов, которые работают на согласие и созидание, не очень пропагандируется, показывается в средствах массовой информации, чаще говорят, пишут, показывают экстремистов, доля которых в мусульманской умме не доходит до одного процента, а добро не замечают. К религиозному деятелю, даже самому честному, грамотному, нередко относятся с подозрением. Все перепуганы нагнетанием «исламского экстремизма», списывая на него все — от невежества собственного до равнодушия государственного» [Абдулатипов 2002, с. 139].

Если религия, и в том числе ислам, — явление духовное, ниспосланное Всевышним, значит, необходимы духовные же способы ее передачи, пропаганды, доведения до духа, души человека. Поэтому мусульмане должны быть уверены, что их обращение к Богу в глазах власть предержащих «по качеству» не уступает другим религиям. Государство Россия будет еще мощнее, если представители ее двух ведущих конфессий будут жить в мире друг с другом, уважая культуры своих народов и опираясь на исторический опыт государственно-исламских отношений, который имеет глубокую практическую направленность. Наконец, отметим, что в мусульманской умме общественное мнение во многом зависит от верующих. Ислам продолжает играть доминирующую роль в сосуществовании людей, в единении общества и игнорировать данный факт нельзя.

**Продолжение следует**

## ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- |  |   |
|--|---|
| 1. РГВИА. Ф. 23. Оп. 1. Д. 398. Л. 76 об., 77—79.  | 1. RGVIA. F. 23. Op. 1. D. 398. L. 76 ob., 77—79.   |
| 2. ЦГАДА. Ф. 23. Оп. 1. Д. 13. Ч. 6. Л. 275.   | 2. TsGADA. F. 23. Op. 1. D. 13. Ch. 6. L. 275.  |
| 3. Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России. М.: Мысль, 2002.                                 | 3. Abdulatipov R.G. (2002). Sud'by islama v Rossii. Mysl', Moskva.                              |
| 4. Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. 2-е изд. Ставрополь: Книжное издательство, 1984. | 4. Avksent'ev A. (1984)/ Islam na Severnom Kavkaze. 2-e izd. Knizhnoe izdatel'stvo, Stavropol'. |

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.**

**Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

5. Авторханов А. Империя Кремля: мусульманские народы в России и СССР // Дружба народов. 1991а. № 3. С. 138—146.
6. Авторханов А. Убийство чечено-ингушского народа: Народоубийство в СССР. М.: Вся Москва, 1991б.
7. Агрономов А.И. Джихад. Священная война мухаммедан. Казань: Тип. Коковиной, 1877.
8. Акаев В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Документ № 127 // Исследования по прикладной и неотложной этнологии Института этнологии и антропологии РАН. М.: ИЭА РАН, 1999.
9. Алов А.А., Владимиров Н.Г., Овсиенко Ф.Г. Мировые религии. М.: «Издательство ПРИОР», 1998.
10. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Ислам в России. М.: Институт наследия, 1996.
11. Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика. М.: ИКЦ «Академкнига», 2001.
12. Арапов Д.Ю. Ислам в системе государственного законодательства Российской империи // Российская государственность: традиции, преемственность, перспективы. Материалы II Чтений памяти профессора Т.П. Коржихиной. М.: РГГУ, 1999.
13. Арапов Д.Ю. Мусульманское дворянство в Российской империи // Татарский мир. 2005. № 11. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=733&ion=0&heading=0>
14. Арапов Д.Ю. Неправославные религии в системе управления Российской империи // Государственное управление: история и современность. (Материалы международной научной конференции). М., 1997. С. 64—65.
15. Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов. М.: ИЭА РАН, 1999.
16. Батунский М.А. Россия и ислам. В 3 т. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
17. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. М.: Восточная литература, 2002.
18. Богородицкий П. По инородческому вопросу. Казань: Казанский университет, 1911.
19. Бузуртанов М.О., Виноградов В.Б., Умаров С.Ц. Навеки вместе. Грозный: ЧИИИСФ, 1981.
20. Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Ч. 2. СПб., 1869.
21. Бушуев С.К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. Л.: Изд-во АН СССР, 1939.
22. Васильев А.А. Учение Корана и мухаммеданские предания о Боге и предопределении. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1887.
23. Веселовский Н.И. Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам 1816—1881. СПб., 1887.
24. Виноградов В.Б., Гриценко Н.Б. Навеки в России. Грозный, 1981.
25. Викторин (Любимов) еп. О превосходстве христианства пред мухаммеданством. Казань, 1882.
26. Гаджиев В.Г., Байбулатов Н.К., Блиев М.М. Вхождение Чечено-Ингушетии в состав России // История СССР. 1980. № 5. С. 48—63.
27. Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой. Художественно-этические искания. Л.: Наука, 1981.
28. Гаспринский И.-Б. Русско-восточное соглашение. — Русское мусульманство // Дружба народов. 1991, № 12. С. 201—215.
29. Гаспринский Исмаил-бей. Россия и Восток. Казань: Фонд Жиен. Таткнигоиздательство, 1993.
30. Главное управление духовных дел иностранных исповеданий // Государственность России (конец XV — февраль 1917). Кн. 1. М.: Наука, 1996.
31. Герейханов Г.П. Государственно-исламские отношения в управленческих, социально-философских и религиозно-этических концепциях XIX — начала XX веков // Социально-гуманитарные знания. 2005а. № 5. С. 244—258.
32. Герейханов Г.П. Мусульманская умма: исторический опыт интеграции и современность. Монография. М.: Издательство «Граница», 2011.
33. Герейханов Г.П. О генезисе политической сферы «мира ислама» // Пространство и Время. 2012. № 2(8). С. 94—104.
5. Avtorkhanov A. (1991a). Imperiya Kremlya: musul'manskije narody v Rossii i SSSR. Druzhba narodov. N 3. Pp. 138—146.
6. Avtorkhanov A. (1991b). Ubiistvo checheno-ingushskogo naroda. Narodoubiistvo v SSSR. Vsy Moskva, Moskva.
7. Agronomov A.I. (1877). Dzhikhad. Svyashchennayz voina mukhammedan.. Tip.Kokovinoi, Kazan'
8. Akaev V.Kh. (1999). Sufizm b vakhkhabizm na Severnom Kavkaze. Dokument N 127. In: Issledovaniya po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii Instituta etnologii i antropologii RAN. IEA RAN, Moskva.
9. Alov A.A., Vladimirov N.G., Ovsienko F.G. (1998). Mirovye religii. "Izdatel'stvo PRIOR", Moskva.
10. 7.Alov A.A., Vladimirov N.G. (1996). Islam v Rossii. Institut naslediya, Moskva.
11. Arapov D.Yu. (2001). Islam v Rossiiskoi imperii. Zakonodatel'nye akty, opisaniya, statistika. IKTs „Akademkniga“, Moskva.
12. Arapov D.Yu. (1999). Islam v sisteme gosudarstvennogo zakonodatel'stva Rossiiskoi imperii. In: Rossiiskaya gosudarstvennost': traditsii, preemstvennost'. Prespektivy. Materialy II Chtenii pamyati professor T.P. Korzhikhinoi. RGGU, Moskva.
13. Arapov D.Yu. (2005). Imusul'manskoe dvoryanstvo v Rossiiskoi imperii. Tatarskii mir. N 11. URL: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=733&ion=0&heading=0>
14. Arapov D.Yu. (1997). Nepravoslavnye religii v sisteme upravleniya Rossiiskoi imperii. In: Gosudarstvennoe upravlenie: istoriya i sovremennost'. (Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii). Mosrva. Pp. 64—65.
15. Babich I.L. (1999). Evolyutsiya pravovoi kul'tury adygov. IEA RAN, Moskva.
16. Batunskii M.A. (2003). Rossiya i islam. V 3 t. Progress-Traditsiya, Moskva.
17. Bobrovnikov V.O. (2002). Musul'mane Severnogo Kavkaza. Vostochnaya literatura, Moskva.
18. Bogoroditskii P. (1911). Po inorodcheskomu voprosu. Kazanskii universitet, Kazan'.
19. Buzurtanov M.O., Vinogradov V.B., Umarov S.Ts. (1981). Naveki vmeste. ChIIISF, Groznyi.
20. Butkov P.G. (1869). Materialy dlya novoi istorii Kavkaza s 1722 po 1803 god. Ch. 2. S.-Peterburg.
21. Bushuev S.K. (1939). Bor'ba gortsev za nezavisimost' pod rukovodstvom Shamilya. Izd-vo AN SSSR, Leningrad.
22. Vasil'ev A.A. (1887). Uchenie Korana i mukhammedanskije predaniya o Boge i predopredelenii. Tip. Imp. un-ta, Kazan'.
23. Veselovskii N.I. (1887). Vasilii Vasil'evich Grigor'ev po ego pis'mam i trudam 1816—1881. S.-Peterburg.
24. Vinogradov V.B., Gritsenko N.B. (1981). Naveki v Rossii. Groznyi.
25. Viktorin (Lyubimov) ep. (1882). O prevoskhodstve khristianstva pred mukhammedanstvom. Kazan'.
26. Gadzhiev V.G., Baibulatov N.K., Bliiev M.M. (1980). Vkhodzhenie Checheno-Ingushetii v sostav Rossii. Istoriya SSSR. N 5. Pp. 48—63.
27. Galagan G.Ya. (1981). L.N. Nolsoi. Khudozhestvenno-eticheskie iskaniya. Nauka, Leningrad.
28. Gasprinskii I.-B. (1991). Russko-vostochnoe soglashenie. — Russkoe musul'manstvo. Druzhba narodov. N 12. Pp. 201—215.
29. Gasprinskii Ismail-bei. (1993). Rossiya i Vostok. Fond Zhien. Tatknigoizdatel'stvo, Kazan'.
30. Glavnoe upravlenie dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii. In: Gosudarstvennost' Rossii (konets XV — fevral' 1917). Kn. 1. Nauka, Moskva. 1996.
31. Gereikhanov G.P. (2005a). Gosudarstvenno-islamskie otnosheniya v upravlencheskikh, sotsial'no-filosofskikh i religiozno-eticheskikh kontseptsiyakh XIX — nachala XX vekov. In: Sotsial'no-gumanitarnye znaniya. N 5. Pp. 244—258.
32. Gereikhanov G.P. (2011). Musul'manskaya umma: istoricheskii opyt integratsii i sovremennost'. Monografiya. Izdatel'stvo «Granitsa», Moskva.
33. Gereikhanov G.P. (2012). O genezise politicheskoi sfery «mira islama». Prostranstvo i Vremya. N 2(8). Pp. 94—104.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.**

**Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России**

34. Герейханов Г.П. Становление и развитие ислама как социального явления // Ученые записки РГСУ. 20056. № 4. С. 57—66.
35. Доктор Абдуррахман. Краткая история ислама. М.: «Умма», 2002.
36. Доктор Рахман. Краткая история Ислама. М.: «Умма», 2002.
37. Доктор Рахман. Хронология исламской истории: 570—1000 гг. от Р.Х. / Пер. с англ. Д.З. Хайретдинова. Н. Новгород: Изд-во Братства Св. Александра Невского, 2000.
38. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе Т. VI. СПб., 1888.
39. Еремеев Д. Философские аспекты мусульманского мышления // Азия и Африка сегодня. 1991. № 5. С. 42—44.
40. Заборовский А. Мысли аль-Корана, заимствованные из христианства: сочинение студента Казанской духовной академии XII учеб. курса (1864—1868 г.). Казань: Тип. Имп. унив., 1875.
41. Ильин Н.Я. Доказательства неповрежденности книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета против мухамме-дан // Миссионерский сборник. Вып. III. Казань, 1874.
42. Ислам. Религия, общество, государство. Сб. статей / Отв. ред. П.А. Грязневич и С.М. Прозоров. М.: Наука. ГРВЛ, 1984.
43. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Восточная литература РАН, 2006
44. История Дагестана. Т. 1. М.: Наука, 1967.
45. История отечественного востоковедения до середины XIX века. М.: Наука, 1990.
46. Кажлаев Д. Памятники истории и культуры Дагестана. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1967.
47. Керимов Г.М. Шариат. Закон жизни мусульман. М.: «Леном», 1999.
48. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978.
49. Керсновский А.А. История русской армии: В 4 т. Т. 2. М.: Голос, 1993.
50. Климович Л.И. Ислам в царской России. Очерки. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1936.
51. Ключков В.В. Закон и религия: От государственной религии в России к свободе совести в СССР. М.: Политиздат, 1982.
52. Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций. После-словие, комментарии А.Ф. Смирнова. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2004
53. Коялович М. Историческая живучесть русского народа и его культурные особенности. СПб., 1883.
54. Красносельцев Н.Ф. Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухаммедан. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1872.
55. Крывелев И.А. Ленин о религии / Отв. ред. И.Д. Панцхава. М.: Академия наук СССР, 1960.
56. Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5 изд. М.: Изд-во политической литературы, 1965—1975.
57. Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994—1996.
58. Малашенко А.В. Ислам в нашем доме: [О возрождении ислама в России] // Дружба народов. 1993. N 10. С. 151—159
59. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998.
60. Малашенко А. Ислам для России / Алексей Малашенко; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.
61. Марджани Ш. Известия о Казани и Булгарии. Казань: Тат. кн. изд-во, 1989 (на тат. яз.).
62. Марджани Ш. Очерки истории. Болгарского и Казанского царства // Труды IV АС. Казань, 1884. Т. 1. Олд. 2. С. 40—58.
63. Марущенко В.В. Северный Кавказ. Трудный путь к миру. М.: Редакционно-изд. центр Генерального штаба ВС РФ, 2001.
64. Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. Т. 3. М.: Всесоюзная книжная палата, 1958.
34. Gereikhanov G.P. (2005b). Stanovlenie i razvitie islama kak sotsial'nogo yavleniya. In: Uchenye zapiski RGSU. N 4. Pp. 57—66.
35. Doktor Abdurrakhman. (2002). Kratkaya istoriya islama. «Umma», Moskva.
36. Doktor Rakhman. (2002). Kratkaya istoriya Islama. «Umma», Moskva.
37. Doktor Rakhman. (2000). Khronologiya islamskoi istorii: 570—1000 gg. ot R.Kh. Per. s angl. D.Z. Khairatdinova. Izd-vo Bratstva Sv. Aleksandra Nevskogo, N. Novgorod.
38. Dubrovin N.F. (1888). Istoriya voiny i vladychestva russkikh na Kavkaze. N. VI. S.-Peterburg.
39. Eremeev D. (1991). Filosofskie aspekty musul'manskogo myshleniya. Aziya i Afrika segodnya. N 5. Pp. 42—44.
40. Zaborovskii A. (1875). Mysli al'-Korana, zaimstvovannye iz khristianstva: sochinenie studenta Kazanskoi dukhovnoi akademii XII ucheb. kursa (1864—1868 g.). Tip. Imp. univ., Kazan'.
41. Il'in N.Ya. (1874). Dokazatel'stva nepovrezhdennosti knig Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta protiv mukhammedan. In: Missionerskii sbornik. Vyp. III. Kazan'.
42. Islam. Religiya, obshchestvo, gosudarstvo. Sb. statei. Otv. red. P.A. Gryaznevich i S.M. Prozorov. Nauka, GRVL, Moskva. 1984.
43. Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: Entsiklopedicheskii slovar'. Vostochnaya literatura RAN, Moskva. 2006
44. Istoriya Dagestana. T. 1. Nauka, Moskva. 1967.
45. Istoriya otechestvennogo vostokovedeniya do serediny XIX veka. Nauka, Moskva. 1990.
46. Kazhlaev D. (1967). Pamyatniki istorii i kul'tury Dagestana. Dag. kn. izd-vo, Makhachkala.
47. Kerimov G.M. (1999). Shariat. Zakon zhizni musul'man. «Lenom», Moskva.
48. Kerimov G.M. (1978). Shariat i ego sotsial'naya sushchnost'. Nauka, Moskva.
49. Kersnovskii A.A. (1993). Istoriya russkoi armii: V 4 t. T. 2. Golos, Moskva.
50. Klimovich L.I. (1936). Islam v tsarskoi Rossii. Ocherki. Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo, Moskva.
51. Klochkov V.V. (1982). Zakon i religiya: Ot gosudarstvennoi religii v Rossii k svobode sovesti v SSSR. Politizdat, Moskva.
52. Klyuchevskii V.O. (2004). Russkaya istoriya. Polnyi kurs lektcii. Posleslovie, komentarii A.F. Smirnova. OLMA-PRESS Obrazovanie, Moskva.
53. Koyalovich M. (1883). Istoricheskaya zhivuchest' russkogo naroda i ego kul'turnye osobennosti. S.-Peterburg.
54. Krasnosel'tsev N.F. (1872). Zapadnye missii protiv tatar-yazychnikov i osobenno protiv tatar-mukhammedan. Tip. Imp. unta, Kazan'.
55. Kryvelev I.A. (1960). Lenin o religii. Otv. red. I.D. Pantskhava. Akademiya nauk SSSR, Moskva.
56. Lenin V.I. (1965—1975). Poln. sobr. soch. 5 izd. Izd-vo politicheskoi literatury, Moskva.
57. Makarii (Bulgakov), mitr. (1994—1996). Istoriya russkoi tserkvi. Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya, Moskva.
58. Malashenko A.V. (1993). Islam v nashem dome: [O vozrozhdenii islama v Rossii]. Druzhba narodov. N 10. Pp. 151—159
59. Malashenko A.V. (1998). Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoi Rossii. Moskovskii Tsentri Karnegi, Moskva.
60. Malashenko A.V. (2007). Islam dlya Rossii. Aleksei Malashenko; Mosk. Tsentri Karnegi. Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), Moskva.
61. Mardzhani Sh. (1989). Izvestiya o Kazani i Bulgarii. Tat. kn. izd-vo, Kazan' (na tat. yaz.).
62. Mardzhani Sh. (1884). Ocherki istorii. Bolgarskogo i Kazanskogo tsarstva. Trudy IV AS. Kazan', T. 1. Otd. 2. Pp. 40—58.
63. Marushchenko V.V. (2001). Severnyi Kavkaz. Trudnyi put' k miru. Redaktsionno-izd. tsentr General'nogo shtaba VS RF, Moskva.
64. Masanov I.F. (1958). Slovar' psevdonomov russkikh pisatelei, uchenykh i obshchestvennykh deyatelei: V 4 t. T. 3. Vsesoyuznaya knizhnaya palata, Moskva.

**ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.**

**Часть 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В РОССИИ**

65. Министерство внутренних дел. Исторический очерк. 1802—1902. СПб., 1901.
66. Миropиев М.А. Современное движение среди русских инородцев. Казань, 1877.
67. Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и западной Сибири, подверженных влиянию ислама. Казань, 1912.
68. Новосельцев А.П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987. С. 55—77.
69. Осетинские мусульмане между прошлым и будущим // Islam News. 2006. 17 апреля. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-5831.html>
70. Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968.
71. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1649—1675. Т. 1. СПб, 1830.
72. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1767—1769. Т. 18. СПб, 1830.
73. Попов В.В. Национальная политика Российского государства. М.: ВУ, 1996.
74. Потто В.А. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. Т. II. СПб., 1885.
75. Раев П. Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства. Казань: Тип. Имп. унив., 1875.
76. Религиозная жизнь в СССР. Календарь «Религии России — 2010» // российская общественная организация Объединение Исследователей Религии. 2010. 17 сент. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusoir.ru/archiv/2010/09/17/>
77. Рождественский А. Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань: Тип. Имп. унив, 1900.
78. Российское законодательство X—XX веков: Судебная реформа. В 9 т. Т. 8 / Отв. ред.: Виленский Б.В.; Под общ. ред.: Чистяков О.И. М.: Юрид. лит., 1991.
79. Рощин М. Религиозная жизнь современной Северной Осетии. 2009 // Библиотека Якова Кротова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/17\\_r/osch/in.htm](http://krotov.info/libr_min/17_r/osch/in.htm)
80. Русско-дагестанские отношения в XVIII — начале XIX в.: Сб. документов / Под ред. В.Г. Гаджиева и др. М.: Наука, 1988.
81. Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг.: Тип. С. Самойдова, 1917.
82. Светлаков А. История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана: сочинение студента Казан. духов. акад. XVI учеб. курса (1871—1875 г.) свящ. Казань: Тип. Имп. унив., 1875.
83. Свод законов Российской империи. Т. 1. Ч. 1: Основные государственные законы. СПб., 1892.
84. Свод законов Российской империи. Т. 11. Ч. 1.: Свод учреждений и уставов Управления Духовных дел иностранных исповеданий Христианских и иноверных. СПб. 1896.
85. Северный Кавказ: Сложности интеграции (II), исламский фактор, вооруженное подполье и борьба с ним. Доклад International Crisis Group № 221 (Европа), 19 октября 2012 года // Кавказский Узел. 2012. 8 нояб. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/215377/>
86. Смирнов Ф.А. Зависимость мнимобожественных откровений Корана от обстоятельств жизни Мухаммеда. Казань: Тип. Имп. Унив., 1893. (Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. 19).
87. Соловьев Вл. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902.
88. Соловьев Вл. Национальный вопрос в России. СПб., 1888.
89. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. V. М.: Соцэкгиз, 1963.
90. Сперанский М.М. Проекты и записки. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961.
91. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 91 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1928—1958.
92. Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850.
93. Фадеев Р.А. Собр. соч. Т. 1. СПб., 1889.
65. Ministerstvo vnutrennikh del. Istoricheskii ocherk. 1802—1902. S.-Peterburg.
66. Miropiev M.A. (1877). Sovremennoe dvizhenie sredi russkikh inorodtsev. Kazan'.
67. Naibolee vazhnye statisticheskie svedeniya ob inorodtsakh Vostochnoi Rossii i zapadnoi Sibiri, podverzhennykh vliyaniyu islama. Kazan', 1912.
68. Novosel'tsev A.P. (1987). Vostok v bor'be za religioznoe vliyanie na Rusi. In: Vvedenie khristianstva na Rusi. Mysl', Moskva. Pp. 55—77.
69. Osetinskie musuk'mane mezhdru proshlym i budushchim. Islam News. 2006. 17 aprelya. URL: <http://www.islamnews.ru/news-5831.html>
70. Pashuto V.T. (1968). Vneshnyaya politika Drevnei Rusi. Nauka, Moskva.
71. Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie pervoe. 1649—1675. T. 1. S.-Peterburg, 1830.
72. Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Sobranie pervoe. 1767—1769. T. 18. S.-Peterburg, 1830.
73. Popov V.V. (1996). Natsional'naya politika Rossiiskogo gosudarstva. VU, Moskva.
74. Potto V.A. (1885). Kavkazskaya voina v ot del'nykh ocherkakh, epizodakh, legendakh i biografiyakh. T. II. S.-Peterburg.
75. Raev P. (1875). Priznaki istinnosti pravoslavnogo khristianstva i lzhivosti mukhammedanstva. Tip. Imp. univ., Kazan'.
76. Religioznaya zhizn' v SSSR. Kalendar' «Religii Rossii — 2010». Rossiiskaya obshchestvennaya organizatsiya Ob"edinenie Issledovatelei Religii. 2010. 17 sent. URL: <http://www.rusoir.ru/archiv/2010/09/17/>
77. Rozhdestvenskii A. (1900). N.I. Il'minskii i ego sistema inorodcheskogo obrazovaniya v Kazanskom krae. Tip. Imp. univ, Kazan'.
78. Rossiiskoe zakonodatel'stvo X—XX vekov: Sudebnaya reforma. V 9 t. T. 8. Otv. red.: Vilenskii B.V.; Pod obshch. red.: Chistyakov O.I. Yurid. lit., Moskva. 1991.
79. Roshchin M. (2009). Religioznaya zhizn' sovremennoi Severnoi Osetii. Biblioteka Yakova Krotova. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/17\\_r/osch/in.htm](http://krotov.info/libr_min/17_r/osch/in.htm)
80. Russko-dagestanskije otnosheniya v XVIII — nachale XIX v.: Sb. dokumentov. Pod red. V.G. Gadzhieva i dr. Nauka, Moskva. 1988.
81. Rybakov S.G. (1917). Ustroistvo i nuzhdy upravleniya dukhovnymi delami musul'man v Rossii. Tip. S. Samoilova, Petrograd.
82. Svetlakov A. (1875). Istoriya iudeistva v Aravii i vliyanie ego na uchenie Korana: sochinenie studenta Kazan. dukhov. akad. XVI ucheb. kursa (1871—1875 g.). Tip. Imp. univ., Kazan'.
83. Svod zakonov Rossiiskoi imperii. T. 1. Ch. 1: Osnovnye gosudarstvennye zakony. S.-Peterburg, 1892.
84. Svod zakonov Rossiiskoi imperii. T. 11. Ch. 1.: Svod uchrezhdenii i ustavov Upravleniya Dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii Khristianskikh i inovernykh. S.-Peterburg. 1896.
85. Severnyi Kavkaz: Slozhnosti integratsii (II), islamskii faktor, vooruzhennoe podpol'e i bor'ba s nim. Doklad International Crisis Group № 221 (Evropa), 19 oktyabrya 2012 goda. Kavkazskii Uzel. 2012. 8 noyab. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/215377/>
86. Smirnov F.A. (1893). Zavisimost' mnimobozhestvennykh otkrovenii Korana ot obstoyatel'stv zhizni Mukhammeda. Tip. Imp. Univ., Kazan'. (Missionerskii protivomusul'manskii sbornik. Vyp. 19).
87. Solov'ev VI. (1902). Magomet. Ego zhizn' i religioznoe uchenie. S.-Peterburg.
88. Solov'ev VI. (1888). Natsional'nyi vopros v Rossii. S.-Peterburg.
89. Solov'ev S.M. (1963). Istoriya Rossii s drevneishikh vremen. Kn. V. Sotsekgiz, Moskva.
90. Speranskii M.M. (1961). Proekty i zapiski. Izd-vo AN SSSR, Moskva-Leningrad.
91. Tolstoi L.N. (1928—1958). Polnoe sobranie sochinenii: V 91 t. Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, Moskva.
92. Tornau N. (1850). Izlozhenie nachal musul'manskogo zakonovedeniya. Sankt-Peterburg.
93. Fadeev R.A. (1889). Sobr. soch. T. 1. S.-Peterburg.

ГЕРЕЙХАНОВ Г.П. МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА В ФОКУСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.

Часть 2. Историко-культурные аспекты формирования мусульманской уммы в России

- |  |  |
|--|--|
| <p>94. Фахрутдинов Р.Г. Очерки по истории Волжской Булгарии. М.: Наука, 1984.</p> <p>95. Фортунатов Я.И. Мысли Корана, благоприятные для обращения мухоммедан в христианство // Миссионерский сборник. Вып. VII. Казань: Тип. Им. унив, 1875.</p> <p>96. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII веков. Казань: Изд-во КГУ, 1986.</p> <p>97. Худяков М.Г. Мусульманская культура в Среднем Поволжье. Казань: 1-я Гос. типография, 1922.</p> <p>98. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 4—32.</p> <p>99. Юзефович Т. Договоры России с Востоком: политические и торговые. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2005.</p> <p>100. Якунин В.Н. Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941—1945 гг.: историография и источниковедение проблемы. Тольятти: ОАО ПП «Современник», 2002.</p> | <p>94. Fakhrutdinov R.G. (1984). Ocherki po istorii Volzhskoi Bulgarii. Nauka, Moskva.</p> <p>95. Fortunatov Ya.I. (1875). Mysli Korana, blagopriyatnye dlya obrashcheniya mukhommedan v khristianstvo. In: Missionerskii sbornik. Vyp. VII. Tip. Im. univ, Kazan'.</p> <p>96. Khalikova E.A. (1986). Musul'manskije nekropoli Volzhskoi Bulgarii X — nachala XIII vekov. Izd-vo KGU, Kazan'.</p> <p>97. Khudyakov M.G. (1922). Musul'manskaya kul'tura v Srednem Povolzh'e. 1-ya Gos. tipografiya, Kazan'.</p> <p>98. Shikhsaidov A.R. (2001). Rasprostranenie islama v Dagestane. In: Islam i islamskaya kul'tura v Dagestane. Vostochnaya literatura RAN, Moskva. Pp. 4—32.</p> <p>99. Yuzefovich T. (2005). Dogovory Rossii s Vostokom: politicheskie i torgovye. Gosudarstvennaya publichnaya istoricheskaya biblioteka Rossii, Moskva.</p> <p>100. Yakunin V.N. (2002). Russkaya pravoslavnaya tserkov' v gody Velikoi Otechestvennoi voiny 1941—1945 gg.: istoriografiya i istochnikovedenie problemy. OAO PP «Sovremennik», Tol'yatti.</p> |
|--|--|

**MUSLIM UMMAH IN THE FOCUS OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS  
PART TWO. HISTORICAL AND CULTURAL ASPECTS OF FORMATION OF MUSLIM UMMAH  
IN RUSSIA**

Gaji P. Gereykanov, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Sociology, Psychology and Pedagogy of Federal State Institution of Higher Professional Education Moscow State Technological University "Stankin"

E-mail: GGP61@yandex.ru

This publication continues a cycle of articles devoted to the social and philosophical analysis of the relationship between the state (as a leading political institution) on the one hand, and the Muslim Ummah on the other. Researching the historical and cultural basis for the relationship between the Russian state and Muslim Ummah formed on territory of Russia, we trace development of this relationship from the X to the end of XX century. We analyze the features of the institutionalization of state-islamic relations and discuss in detail the genesis and evolution of the idea of interfaith unity in the system of relations between the state and Islam (including its reformist trend), and the nature and forms of Muslim participation in social and public life of Russia.

Thus, we show that Islam in its "pure", "Arab" version was not accepted anywhere in North Eurasia, it existed in the Volga Bulgar and Khazar Kaganate, and in the Khanate of Kazan and Astrakhan in the form of so-called "liberal" Islam, with an admixture of national and ethnic element (we mean Hanafi Islam, that confesses 90% of the contemporary post-Soviet Muslims). Muslim enclaves for a long time exist on these areas in an environment of non-Muslims and historically developed traditions of peaceful coexistence with these ones. Considerable attention we pay to the history of the spread of Islam in the Volga area and the North Caucasus and to the culture in these regions.

As for the Golden Horde, it not only did not try to Islamize Russia, but in both the pre-Islamic and Islamic periods of its history, its rulers are not prevented Orthodox missionary activity on its own territory. As a result of this activity, some families of Khans began to turn to Christianity. This process, as well as the strengthening of Russia and its conquest of territories that formerly belonged to the Horde (then Persia and the Ottoman Empire), contributed to the relationship between the Russian state and people belonging to different ethnic groups and different religions. This process was of great importance in a cultural as well as the sociological aspects: this process began to changing the perception of the ontology of "pagans" — the perception of array, in which substantial differences (from the Russian ethnos) of linguistic, moral, ethical, religious, and, finally, anthropological phenomena was focused.

Stabilization and strengthening of relations between the state and Islam were connected, first, to the general trend of strengthening national public values in the leadership of the Russian state, and secondly, with the accession of new southern and eastern areas to Russia. These were precisely XVI—XVII centuries, when the foundations of the approach of the state to Islam and Muslims, whose traditions in one form or another are stored in our days, were laid .

We discussed in detail the legal and political and cultural aspects of the inclusion of the Muslim population of the Crimea, the Volga region and the North Caucasus in Russian society during the XVIII—XIX centuries, the political and psychological and governance aspects of the Caucasian War, as well as the ideas of reforming of Islam belonging Ismail Bey Gasprinskiy and his adherents and followers (Jadidism).

Particular attention we pay to the problem of reflection of relations between the state and Islam in the political, social, philosophical, religious, and ethical concepts of XIX — early XX centuries. This one we examine on the examples of both creativity of the representatives of missionary orientation Russian religious and philosophical thought (A. Zaborovsky, A. Svetlakova and other graduates of the Kazan Theological Academy of the 1870—1900's), and ethic concepts of L.N. Tolstoy and Vladimir Solovyov.

Finally, we discussed the political and cultural atmosphere of the Islamic Ummah in Russia before the October Revolution, and after it and the challenges of the administrative-territorial division of the North Caucasus in 1917—1940, and related matters of political relations between the Ummah and the Soviet state.

**Keywords:** Muslim Ummah in Russia, the Volga-Kama Bulgaria, the North Caucasus, public administration, public-religious relations, state-Islamic Relations, the Russian Orthodox Church, the Department of Religious Affairs of Foreign Confessions, Missionary Council, Jadidism, Sharia.