

## Глава первая

### ИСТОРИЯ

Если бы книга писалась шесть лет назад, то эта глава оказалась бы значительно обширнее, поскольку история ислама, мусульман Советского Союза требовала прежде всего обстоятельного рассказа о Туркестане (Центральной Азии) и Закавказье. История же ислама на землях, составлявших собственно Россию (доимперскую), РСФСР, нынешнюю Российскую Федерацию, вполне могла оказаться на периферии повествования, так как с понятием исламской традиции в советской науке ассоциировались прежде народы, населяющие среднеазиатский регион, Закавказье. Интерес к российскому исламу, представленному мусульманами Поволжья, Урала, мусульманской диаспорой центра России (включая Москву и Ленинград), был на порядок ниже.

Исключение делалось для Северного Кавказа, где сосредоточено до 15% мусульман России, приверженность которых исламской традиции и образ жизни были вполне сопоставимы с ситуацией в Средней Азии. Там ислам оставался не просто хранителем культурной самоидентификации, но на протяжении XIX—XX вв. был важным компонентом идеологии сопротивления российской экспансии. Это в немалой степени явилось причиной отчуждения Северного Кавказа в российском общественном сознании, а также на уровне политической элиты. Вопрос о том, является ли мусульманский Северный Кавказ органичной частью новой России, в чем-то может быть уподоблен вопросу, насколько органично сосуществование в рамках единого государства славянских и среднеазиатских республик.

Итак, центрально-азиатский ареал, вошедший в состав Российской империи в XIX в. и просуществовавший в ее границах немного более столетия, что по историческим меркам совсем немного, будет присутствовать в книге лишь пунктирно. Хотя

не упомянуть многочисленные контакты и связи российских мусульман с их единоверцами из Туркестана было бы некорректно. Тем более что казахстанские степи и мусульманские регионы Поволжья и Урала в известном смысле представляют собой некую пусть и условную, но тем не менее общность, порой именуемую «исламским севером».

С раннего средневековья и поныне российское государство представляет собой образец исламо-христианского пограничья, в рамках которого, с одной стороны, происходит социокультурное и этнокультурное взаимопроникновение обеих общин, а с другой — консервация собственных традиций, что в конечном итоге обуславливает их отчужденность друг от друга.

То, что Русь в IX—X вв. соседствовала на западе с устоявшимся христианством, а на юго-востоке ее земли приближались к государствам ислама, явилось основанием для выбора, который ей, независимому, не бывшему в подчинении у Запада и Востока государству, приходилось делать между двумя конфессиями. В X в. языческое население Руси было открыто для любой религиозной системы.

Вопрос, каким образом совершался этот выбор и какие причины побудили великого князя Владимира поначалу проявить интерес к исламу, а затем отторгнуть его, неоднократно обсуждался историками. Одни видят в выборе князя перст божий, другие — дипломатический расчет. Известно, что Киев в момент размышлений Владимира среди прочих посетили гонцы из мусульманских государств — Хорезма, Тавриды. Перейти в аравитянскую веру князю предлагали и посланцы из Камской Булгарии. До некоторой степени на выбор конфессии мог повлиять и характер самого Владимира. С интересом выслушав описание мусульманского рая с вечно девственными гуриями, князь негативно отнесся к обрезанию, а запрет на употребление вина счел «безрассудным»<sup>1</sup>. Какую роль в самом деле сыграли в отказе Руси от ислама личные пристрастия Владимира, сегодня сказать уже нельзя. Однако то, что его личная воля могла оказаться решающим фактором, очевидно. С этой точкой зрения вполне перекликается мнение историка Сергея Соловьева, писавшего, что «выбор веры есть особенность русской истории; ни одному другому европейскому народу не предстояло необходимости выбора между религиями»<sup>2</sup>.

## Исламское возрождение в современной России

После последовавшего в конце X в. отказа принять ислам никто его России впредь не навязывал, хотя в принципе в обстановке конфессиональной пограничности это могло иметь место. Как известно, в тех или иных масштабах экспансия ислама всегда наблюдалась при соприкосновении его с различными системами. Отторжение ислама Русью явилось одним из тех в общем недостаточных оцененных потомками событий, которые определили историю человечества. Очевидно, что «Русь мусульманская» в отличие от христианской Руси могла сыграть колоссальную роль в эпоху Крестовых походов, занять место Османской империи, изменив карты и судьбы Европы и Азии. Да и баланс геополитических сил был бы принципиально отличен от ныне существующего. К тому же ислам с его жестким единобожием, всепроникающей конфессионально-культурной традицией более, чем христианство, способен противостоять коммунистическому натиску: в «мусульманской России» никогда бы не произошло большевистской революции.

В конце 80-х — 90-х годах нашего столетия рассуждения о евроазиатском генотипе культурной традиции Руси, а впоследствии России, о генезисе «[суб]российской цивилизации» — поле взаимодействия христианской и мусульманской цивилизаций получили весьма широкое распространение, став составной частью фундамента целой серии идеологем, как официальных, так и оппозиционных. В наиболее пространной форме они присутствуют в построениях неоевразийцев, государственников, определенной части националистов. Не вдаваясь подробно в логику и аргументацию политиков и публицистов, с большей или меньшей долей искренности или спекулятивности эти взгляды отстаивающих, отметим, что на самом деле речь может идти не о синтезе религиозных традиций и появлении некоего исламо-христианского субстрата, но всего лишь об *арифметической сумме* на пространстве российского государства обеих конфессий. Взаимодействие (не говоря уже о взаимодиффузии) религий носит крайне ограниченный характер: адаптация любых элементов одной из них осуществляется за счет другой. Что, впрочем, совершенно не исключает устойчивости контактов и взаимопроникновения неконфессиональных этнических традиций христианских и мусульманских этносов, в частности, русских, башкир, татар.

Вплоть до XVI в., до завоевания и включения Казанского ханства в состав России, мусульманские этносы проживали за пределами русского государства. Сама проблема ислама и России сводилась преимущественно к внешнеполитическим и экономическим связям в мусульманском мире. Отношения же России с этим миром ограничивались ее общением с Золотой Ордой, в котором конфессиональный фактор не играл выдающейся роли. Обращает на себя внимание тот факт, что наибольшую миссионерскую активность в XIII—XIV вв. проявляли православные священники, которые действовали в интересах покоренной Руси, ибо, как пишет историк Ю. Сочнев, «в случае распространения православия, особенно обращения в христианскую веру монгольских завоевателей и членов их семей, открывалась перспектива идеологического влияния на ханов, что могло способствовать установлению не столько жестких форм подчинения Руси»<sup>3</sup>. Более того, в те времена существовала потенциальная возможность приобретения православием в Золотой Орде статуса государственной религии.

Влияние ислама как государственной религии в Орде вплоть до конца XIII в. было сравнительно слабым, хотя начиная с хана Берке (ум. 1255 г.) все монгольские правители (за исключением Менгу-Темира) причисляли себя к мусульманской вере, о чем всякий раз при утверждении на троне оповещали своих соседей. Правителям Золотой Орды была свойственна веротерпимость, причем до такой степени, что в соответствии с ясе (указом) Чингисхана в отношении лиц, оскорблявших чужую религию, применялась смертная казнь.

Исламизация ордынцев стала интенсивнее лишь с приходом к власти хана Узбека (правил в 1312—1340 гг.), который первым стал на путь ограничения миссионерской пропаганды православных священников. Именно в эти годы ислам все активнее проникает в Поволжье, доказательством чему служит, например, уменьшение числа захоронений языческого типа<sup>4</sup>. Но даже при Узбеке никаких попыток исламизировать Русь не предпринималось. Правители Орды не испытывали в этом потребности.

Проповедь одной конфессии среди приверженцев другой во все времена была трудным и опасным делом. Зато на уровне правителей вера могла легко измениться в угоду «политическому моменту»: в 1333 г. в ислам перешел король Стефан Венгерский,

## Исламское возрождение в современной России

который впоследствии попытался вернуться в лоно христианской веры, за что был убит уже мусульманами как вероотступник.

Религиозный фактор не имел большого значения при расстановке внешнеполитических сил накануне освобождения Московского государства от ордынского господства. Так, в 1480 г. против Москвы сложилась коалиция, включавшая Польско-Литовское королевство во главе с Казимиром IV, Тевтонский орден вкупе с союзными ему городами — Дерптом, Ревелем, Ригой, а также Большую Орду Ахмед Хана. В свою очередь, князь Иван III заключил союз с противником Орды крымским ханом Менгли-Гиреем.

Сохранение Русью в XIV в. конфессиональной самостоятельности решительно отделило ее от Востока, превратило в восточный рубеж христианского мира. Так была проведена черта междивизиационного 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 западно-европейской культурной традиции, что в конечном счете стало первопричиной ее обреченности вечно догонять Запад в социально-экономической, политической и научно-технической областях.

Неприятие ислама отторгло Россию от Востока. Крещение в православную веру не соединило ее с Западом.

Близкое и постоянное соседство, расширение хозяйственных связей между мусульманами и христианами, прочие контакты, в том числе смешанные браки (которым, правда, порой предшествовали изнасилования христианами мусульманок, и наоборот), приводили к размыванию этнической чистоты, но не к разрушению религиозных систем, в которые неопиты — православные славяне и турки-мусульмане еще только вживались. Следует сказать и о том, что форсирование исламизации в Орде послужило толчком к миграции из нее некоторых семей и родов на Русь, где впоследствии многие из них, особенно те, кто стремился повысить свой социальный статус, постепенно утрачивали этнические традиции, оставляя потомкам на память о коренной этнической принадлежности лишь фамилии.

Медленно, но упорно набиравшее силу российское государство, по выражению Р. Ланды, с XV в. находилось «в кольце ислама»<sup>5</sup>. Однако поначалу речь шла исключительно о внешнем «кольце», опоясывавшем границы России на юге и востоке. Это

«кольцо» невольно вызывает ассоциации с идеей американского советолога Збигнева Бжезинского об «исламском полумесяце нестабильности», охватывавшем в 70–80-е годы нашего столетия южное «подбрюшье» Советского Союза.

Несмотря на то, что Русь была моноконфессиональным государством, в ней возникали небольшие мусульманские анклавы, такие, как Мещера, «расцвет которой, как территориальной области, обладающей государственностью, приходится на XIV столетие» и которая была «буфером между Россией и степью»<sup>6</sup>, или крупный мусульманский анклав Касимовское ханство, возникшее в 1467 г. на берегу Оки неподалеку от Рязани. Созданное в результате победы Улуг-Мухаммеда над Московским князем Иваном III, Касимовское ханство стало заметным мусульманским очагом на территории Московского государства. После избавления от зависимости Орды и обретения самостоятельности московские князья не только не ликвидировали это мусульманское образование, но, напротив, проявляли по отношению к нему всяческую заботу, в частности, поощряя строительство в Касимове мечетей. В 1467 г. там была сооружена первая в Московском государстве мечеть. Тем самым достигались две цели: во-первых, Москва демонстрировала соседям-мусульманам уважение к их вере, во-вторых — собирала на подвластной ей территории беженцев-оппозиционеров из сопредельного мусульманского Поволжья, которые постепенно становились проводниками великокняжеской политики. Обращает на себя внимание, что, отмечая тесные связи татар-мусульман с русскими, их приобщение к русской культуре, исследователи вплоть до взятия Казани не зафиксировали попыток христианизировать касимовцев<sup>7</sup>.

Помимо Касимова и Мещеры татары селились в нескольких городках, в том числе в Юрьеве, Кадоме и др. Как отмечал в 20-е годы советский историк М. Худяков, «этот наплыв татар», зависимость Москвы от Казанского ханства «...вызывали недовольство среди русских людей. Построение же мечетей в русских городах... вызывало особенное негодование»<sup>8</sup>.

В XVI в. после покорения в 1552 г. царем Иваном Грозным Казанского ханства ислам окончательно превращается в вопрос внутривосточного бытия Москвы. «История ислама в России начинается только после захвата Казанского и других ханств», — считает Талгат Таджуддин<sup>9</sup>.

## Исламское возрождение в современной России

К тому времени Казанское ханство уже имело давнюю исламскую традицию — ислам утвердился на этих землях еще в начале X в. в предшествовавшей ему Волжской Булгарии, превратившейся в часть, пусть и периферийную, мусульманского мира. Как отмечал известный татарский ученый Г. Газиз (Газиз Губайдуллин), «после ханов наибольшим влиянием в Казани пользовался высший слой духовенства — сеиды»<sup>10</sup>. В Поволжье утвердился наиболее либеральный, ханафитский, мазхаб (толк, юридическая школа) ислама. Кроме того, в Поволжье, а затем и на Урал проникло суфийское братство Накшбандийя, для которого также характерна гибкость в отношениях с мусульманами, исповедующими самые разные исламские толки, а также с иноверцами. Все это в значительной степени определило «мягкость» ислама у татар и башкир, что способствовало их адаптации к христианскому окружению. Гибкость ханафитского ислама сдерживала религиозный протест, в то же время создавая предпосылки для достижения согласия с христианской властью.

Казань поддерживала сравнительно устойчивые контакты с багдадскими халифами, получая от них помощь, впрочем, не очень большую, в подготовке кадров духовенства (ныне, в конце XX в., схожую помощь получают мусульманские республики Российской Федерации), обменивалась посольствами со своими ближайшими соседями — астраханцами и ногайцами.

Захват Казанского ханства, вопреки суждениям некоторых современных исследователей (татарский ученый Г. Файзрахманов определяет события 1552 г. как «православный крестовый поход на Казань»<sup>11</sup>), не был актом религиозной войны. Эта была заурядная средневековая война, определявшаяся, впрочем, как почти все войны, сугубо практическими интересами. Будучи неспособна вести наступательную политику на Западе, Россия переносила центр тяжести своей экспансии на Восток, и первой на этом направлении оказалась мусульманская Казань. Непосредственно вслед за Казанью Москва оккупировала и присоединила к своим владениям земли Астраханской и Ногайской орд, тем самым закрепляясь в нижнем течении реки Итиль (Идель), которая именно с того времени начала превращаться в национальный символ России — «Волгу-матушку реку».

В задачу автора не входит анализ причин похода Ивана IV на Казань и другие мусульманские государственные образования,

хода войн и применявшихся их участниками способов ведения военных действий. Ограничимся констатацией двух наиболее важных для нашего повествования обстоятельств:

мирские задачи казанского похода тем не менее аргументировались религиозной проповедью в защиту православных от «басурман», в то время как сопротивление Ивану Грозному облекалось в форму религиозной войны — джихада против неверных;

после включения ханства в состав Московии она впервые обрела в своих пределах крупное этноконфессиональное меньшинство, которое на долгие века стало легитимным участником общественной и культурной жизни России.

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. Лишь с большой долей условности к таковому можно отнести, например, схожесть в архитектуре церквей и мечетей, на что обратила внимание казанский искусствовед Г. Айдарова<sup>12</sup>. Однако ни обрядовая сторона, ни тем более догматика (пусть и в местной интерпретации) влияния со стороны соседней конфессии не испытывали.

Для доказательства взаимодиффузии мусульман этносов Поволжья и славян часто приводятся примеры перехода мусульман на русскую государственную службу, а также смешанные браки, потомки от которых становились выдающимися личностями империи. Среди них Тургенев, Бунин, Рахманинов, Кутузов, а возможно, и Б. Ельцин. Однако при этом всегда игнорируется то, что все эти люди выросли в православной среде и были полностью оторваны от конфессии своих старинных предков. То есть речь опять-таки идет лишь об этническом смешении.

После завоевания мусульманского Поволжья вопрос об отношении к власти особенно обострился.

Как уже отмечалось, 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



## Исламское возрождение в современной России

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).

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. Обоюдная военно-политическая активность в Нижнем Поволжье положила начало череде русско-турецких столкновений, растянувшихся вплоть до 20-х годов нашего столетия.

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 повинностей), раздавались земли русским помещикам. В 1595 г. была образована Казанская епархия, и с этого момента началась эксплуатация захваченных земель православным духовенством. 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<sup>13</sup>.

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<sup>14</sup>. (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». Но в отличие от татарских кабаков в русских едях не полагалось.) Насколько велика была угроза «порчи» русских под татарским влиянием, сказать трудно, однако это обстоятельство послужило поводом к тому, что царь Федор Иоаннович

(1584–1598 гг.) принял специальный указ о разрушении татарских мечетей и о запрете христианам «быть в услужении» у алпаутов (татарских помещиков).

В XVI–XVII вв. закладывались основы подхода государства к исламу и мусульманам, традиции которого в той или иной форме сохранялись до самого конца Империи и получили специфическое развитие после установления советской власти и даже после ее краха. Для отношений между государством и исламом было характерно следующее:

*со стороны государства:*

поначалу имплицитное, а потом и явное, хотя и вынужденное признание того, что в рамках православного (затем — советско-атеистического) государства существует религиозное меньшинство с собственными конфессионально-культурными традициями;

спорадические попытки ассимиляции этого меньшинства, его христианизации, а затем и атеизации, 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;

*среди мусульман:*

тенденция приспособления к государству и его идеологии, что находило выражение в первую очередь в позиции части мусульманского духовенства, сотрудничавшего с властями;

фермент самосохранения, выработавшийся в мусульманском обществе в условиях давления со стороны государства, а также угрозы частичной русификации;

стремление российских мусульман при удобном случае к подтверждению своей конфессиональной идентичности, в том числе посредством политических действий, что выражалось первоначально в участии в антиправительственных восстаниях, а в новое время и в создании фракций, партий, движений, использовавших конфессиональные лозунги;

сохранение в исторической памяти чувства принадлежности к мировой умме, что в XIX — начале XX вв. воплотилось в распространении идей панисламизма.

## Исламское возрождение в современной России

Эти особенности существования мусульман в лоне российского государства, пусть и в специфической форме, сохраняют актуальность и в нынешней ситуации после распада СССР. В дальнейшем мы постараемся описывать положение мусульманского меньшинства в российском государстве именно по этим направлениям.

Было бы упрощением характеризовать позицию российских властей в отношении ислама в XVI—XVIII вв. как пресловутую «политику кнута и пряника». Скорее речь шла о естественном в условиях полиэтничности допуске татар, позже кавказцев к участию в государственных делах. Но, повторим, это становилось возможным лишь после утраты ими при смешении с православными собственной конфессиональной принадлежности. В известном смысле положение мусульман с немалыми оговорками можно сравнить с положением иудеев, которые могли подниматься по ступеням общественной иерархии, лишь изменив веру.

Наиболее отчетливо насильственная христианизация проявилась при Иване Грозном, а позже, в XVIII в., ее проводником был епископ Лука Канашевич, разрушивший на территории бывшего Казанского ханства в 1740–1755 гг. 418 из 536 мечетей (примерно в это же время около 100 мечетей было уничтожено в Сибири и 29 в Астрахани). Активно действовали православные русские миссионеры в последней четверти XIX в.

Но главной целью властей все-таки была не христианизация, но установление контроля над духовной и религиозной жизнью мусульман, что означало, во-первых, признание провала их массовой христианизации, во-вторых — подтверждение весомости мусульманской общины в социальной и экономической жизни страны. В XVIII в. побудительным мотивом для ужесточения контроля над мусульманами явилось их участие в восстании Емельяна Пугачева (1773–1775 гг.). Именно оно и послужило толчком к тому, что, стремясь предупредить в дальнейшем социальную активность башкир и других жителей мусульманских районов Приуралья<sup>15</sup>, правительство приняло решение создать специальный орган по надзору за общественной и религиозной жизнью мусульман — Оренбургское Магометанское духовное собрание. На необходимости этого учреждения настаивал и генерал-губернатор Оренбургской губернии генерал-поручик барон Игельстром<sup>16</sup>, лучше других осознававший значимость контро-

ля над мусульманами и в то же время необходимость предоставления им самоуправления в конфессиональных делах.

Магометанское собрание по указу императрицы Екатерины II было образовано в 1788 г. (действовало с 1789 г.). В соответствии с высочайшим повелением оно имело «в ведомстве своем всех духовных чинов того закона, в разных губерниях пребывающих, исключая Таврической области, где особое есть духовное управление..»<sup>17</sup>, что свидетельствовало о жесткой централизации внутримусульманских дел. Главой собрания, муфтием был назначен Ахун Мухаметъзян Гусеинов. В 1797 г. был издан еще один, менее известный императорский указ о том, что «все мусульмане, показавшие себя преданными империи, имеющие благородное происхождение, могли быть приравнены к русскому дворянству в правительственных привилегиях»<sup>18</sup> (Екатерина в то время находилась под влиянием идей европейского просвещения, что несомненно явилось главной причиной провозглашения ею в 1773 г. «принципа религиозного равенства»).

Символично (но не более того!), что урегулировать свои отношения с мусульманами российская власть решила в самый канун Кавказской войны, ставшей началом быстрого возрастания в ее пределах численности приверженцев ислама. В XIX в. были завоеваны и включены в состав Российской империи Северный Кавказ, Закавказье и Туркестан, что поначалу превратило Россию в метрополию с мусульманскими колониями, а затем — в государство с внутренней исламо-христианской границей.

На протяжении большей части XIX в. центр тяжести отношений государства и его мусульманских подданных переместился на окраинные регионы — Северный Кавказ и Туркестан. Мы не ставим своей задачей пересказывать перипетии русско-кавказской войны и завоевательных походов на территории нынешней Центральной Азии. Тем более что последняя с 1991 г. представлена независимыми государствами, в то время как главная задача книги — описание ислама в России, да к тому же в постсоветский период. Вместе с тем во время и после покорения новых территорий основные направления российской политики в отношении ислама в принципе оставались теми же, что и раньше. Автор разделяет мнение Л. Полонской, отмечавшей, что «политика царского правительства в отношении ислама здесь (на вновь завоеванных территориях. — А. М.) опиралась на уже сло-

## Исламское возрождение в современной России

жившиеся в России традиции, хотя и обладала рядом специфических особенностей»<sup>19</sup>.

Тем не менее «новый» включенный в состав империи в XIX в. ислам имел важное, на наш взгляд, отличие от ставшего для России «домашним» ислама Поволжья, Урала, сформировавшейся к тому времени мусульманской диаспоры. Этот ислам имел постоянную подпитку от главных очагов религиозной традиции: туркестанские мусульмане имели непосредственный выход на Средний Восток, а правоверные Северного Кавказа, Закавказья и присоединенного еще в 1792 г. к России Крыма чувствовали за своей спиной дыхание Турции и Ирана. Здесь сложились мощные культурные центры: Бухара, Самарканд, Ургенч, Шемаха, Гянджа, Дербент, бывшие опорными пунктами исламской цивилизации. Мусульманские окраины имели собственную хозяйственную структуру, в значительной степени ориентированную на сопредельные мусульманские государства. Время пребывания их в составе Империи, а затем СССР было значительно менее продолжительным, чем Волжско-Уральского региона. На мусульманских окраинах России и речи не могло быть о какой бы то ни было перемене в конфессиональной ориентации.

Разумеется, в каждом регионе религиозные традиции имели свою специфику. Так, ислам кочевников — каракиргизов и киргизов (казахов) нынешнего Северного Казахстана и Киргизии был более синкретичен, чем ислам в Маверннахре и на Памире, и теснейшим образом переплетен с доисламскими верованиями, в первую очередь с тенгрианством (возрождение которого происходит в настоящее время). Неоднозначной была ситуация на Северном Кавказе, где в конце XVII — начале XIX вв. исламизация еще не завершилась (например, в Чечне) и где для обращения в ислам горцев знаменитый противник России шейх Мансур (Ушурма) прибегал к насилию, вплоть до разрушения непокорных селений и истребления их жителей. Таким образом, джихад против российских завоевателей здесь происходил одновременно с исламизацией и способствовал ее нарастанию.

Сопrotивление мусульман присоединению земель Кавказа и Туркестана оживило лозунг священной войны. На Кавказе ислам стал идеологией борьбы против русской оккупации (что эхом отозвалось в 90-е годы нашего столетия во время российско-чеченского конфликта). Наиболее известными фигурами освобо-

дительного движения здесь были шейх Шамиль и шейх Мансур. В Туркестане джихад не принял столь широких масштабов, и призывы к нему актуализировались лишь спорадически. Тем не менее упомянем восстание в 1873 г. киргизов во главе с братом кокандского хана Исхак-муллою, которое было поддержано шейхами Накшбандийского братства, сопротивление туркменских племен, в основном текинцев, нанесших русским едва ли не единственное крупное поражение в битве при Гек-Тепе (Геок-Тепе) в декабре 1880 г., восстание туркмен в 1916 г. против мобилизации коренного населения на тыловые работы, которое вскоре перекинулось на весь Туркестан.

С другой стороны, как и в XVI в. при завоевании Казанского ханства, немало мусульман, в том числе в верхних слоях общества, включая духовенство, воспринимали происходившее как некую фатальную неизбежность и были склонны согласиться на власть «белого царя», тем более что русское завоевание практически не меняло их статуса, зато способствовало проникновению в азиатскую глубинку разного рода научных и технических новшеств, делавших жизнь и быт среднего и высшего классов более комфортной. В Азербайджане эти взгляды разделяли просветитель Мирза Фатали Ахундов (1812–1878 гг.), в Средней Азии – Ибрай Алтынсырин (1841–1889 гг.), Абай Кунанбаев (1845–1904 гг.), Чокан Валиханов (1835–1865 гг.) и многие другие. На Северном Кавказе к такой мысли постепенно склонялись даже некоторые соратники имама Шамиля (да и сам он, почувствовав бесперспективность сопротивления русским, к концу 30-х годов был готов к компромиссу и склонялся к тому, чтобы «получить свою долю власти в рамках России»<sup>20</sup>).

Кроме того, российское правительство изначально декларировало невмешательство в традиционную жизнь мусульман, в первую очередь в сферу религии. Более того, центральная власть демонстрировала свою заботу о поддержании «магометанской веры». Император Николай I накануне поста в 1833 г. издал специальное постановление, в котором говорилось: «По указу его императорского величества, самодержца всероссийского, все мусульмане России должны выполнять все требования своей религии, строго выполняя ее догматы. Вероотступников наказывать следующими тремя способами: первый раз – розгами, второй раз – палками и третий раз – нагайками». Жители средне-

## Исламское возрождение в современной России

азиатских городов и кишлаков по-прежнему «судились выборными казиями по шариату, и чиновники не имели право вмешиваться в переговоры казиев»<sup>21</sup>. Остались в неприкосновенности принадлежащие мечетям вакуфные земли. Правда, по указу 1867 г. они подразделялись на «обеленные», т. е. освобожденные от податей, и платящие установленные налоги.

Русская администрация обращала внимание на состояние мечетей. Император Александр III в конце 80-х годов выделил 17 тыс. руб. на обновление требовавшей ремонта ташкентской соборной мечети Хожи Ахрар-вали. Государство стремилось упорядочить и поставить под свой контроль хаджж — паломничество мусульман в Мекку и Медину. Министерством внутренних дел было создано Общество попечения о мусульманских паломниках, через которое шло государственное финансирование паломничества.

Власть не ставила своей задачей целенаправленное реформирование туземного общества, хотя и предпринимала попытки воспитания новой русифицированной элиты, создавая специальные школы для выходцев из высшего и среднего классов, ученики в которых обучались по российским или специально для них составленным программам. Однако по свидетельству инспектора этих учебных заведений, будущего востоковеда В. Наливкина, их достижения были «крайне слабыми». «Часть учеников разбегается, не окончив курса. Другая, усвоив кое-что, быстро и не возвратно забывает все воспринятое, ибо по образу жизни своей почти не соприкасается с русскими людьми. Лишь наименьшая часть эксплуатирует полученные знания русского языка и арифметику в качестве торговцев мелкой и средней руки»<sup>22</sup>. Можно согласиться и с историком Т. Саидбаевым, по мнению которого «вплоть до самой Октябрьской революции народное образование находилось целиком в руках мусульманского духовенства»<sup>23</sup>, что лишний раз подчеркивает отстраненность российской администрации от внутренних социальных и культурных проблем среднеазиатского населения.

Европеизация туземного общества носила поверхностный характер и происходила в крупных, относительно молодых городах, таких, как Ташкент. Главные же культурные центры — Бухара, Самарканд, Хива — не были подвержены культурной эрозии.

Даже в области экономики, являющейся связующим звеном между представителями различных этносов и конфессий, современный создаваемый новой властью сектор и традиционные уклады хотя и взаимодействовали в определенных сферах, но в целом существовали параллельно. Показательно, что новации, привносимые русскими в традиционный сектор, часто отторгались. Так, декхане отказывались выращивать навязывавшиеся им хлопок и табак, большие трудности возникали при каждой попытке седентеризации кочевников в казахских степях. Основы же современного сектора закладывались мигрантами (накануне 1917 г. до 80% квалифицированного труда приходилось на долю пришельцев из России<sup>24</sup>). Такая стратификация профессиональной занятости, несмотря на индустриализацию, создание современных инфраструктур, рост некоренного населения, сохранялась и при советской власти. Феномен параллельного сосуществования современного и традиционного экономических секторов наглядно высветился в начале 90-х годов в период коллапса Советского Союза, когда воочию обнаружилась низкая подготовленность коренного населения к работе в современных отраслях промышленности.

Не следует преувеличивать (хотя ни в коем случае нельзя и преуменьшать) влияние на коренное население русской культурной традиции, барьером на пути проникновения которой оставался ислам. Сравнивая европейскую (английскую, французскую) колониальную политику в мусульманских странах с российской, при всех ее различиях можно отметить один общий итог: какие бы изменения под влиянием инокультурного элемента ни претерпевало коренное общество, оно реактивно боролось за сохранение своих социокультурных доминант, прежде всего религии, связанных с ней мировоззренческих представлений и норм поведения. С этой точки зрения последствия русского присутствия в Центральной Азии, в меньшей степени на Кавказе вполне сопоставимы с деятельностью французов в Северной Африке: и до колонизации, и во время нее, и после ее завершения эти страны оставались мусульманскими государствами.

Российские мусульмане — татары в известном смысле могли видеть в присоединении к Империи Туркестана возможность расширения своего влияния на власть, увеличение собственной значимости в государстве. В свое время рассуждая о роли татар



## Исламское возрождение в современной России

в истории России, академик В. Бартольд отмечал: «...передовой пост ислама на Волге оказал большое влияние на дальнейшее распространение мусульманства и его культуры; благодаря ему, в новейшее время, в связи с установлением русского господства, ислам распространялся в Сибири и Средней Азии не только с юга, но и с севера; так произошло присоединение к исламу в XIX веке населения Барабинской степи»<sup>25</sup>. Татары приняли заметное участие в русской экспансии в Средней Азии, в ходе которой они «играли существенную роль посредников, переводчиков, первопроходцев, проводников» и советников русских купцов и чиновников, учителей, мулл, знатоков местных обычаев, не забывая при этом свои интересы<sup>26</sup>.

Однако как раз эта сторона деятельности татар в Туркестане обусловила впоследствии, в том числе после установления советской власти, отторжение их от мусульманского коренного населения, видевшего в них чужаков, обслуживавших интересы центральной власти.

С конца XIX в. ситуация внутри мусульманства России и вокруг него претерпела существенную эволюцию. Возник и постепенно набрал силу процесс исламского реформаторства (на территории Российской империи получившего наименование джадидизма), начала распространяться идея панисламизма, которая оказалась тесно привязана 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»<sup>27</sup>.

Джадидизм в России был частью развернувшегося в мусульманском мире в XIX в. исламского реформаторства, содержанием которого было не просто приспособление ислама и мусульман к ушедшей вперед в научно-техническом и культурном отношении Европе, но также потребность сформулировать в ответ на колонизацию, военно-политическое господство и экономи-

ческое подчинение Западу, на начавшуюся вестернизацию верхушечного слоя мусульманства «исламскую альтернативу». Но вместе с тем то была попытка вернуться к «истинному исламу», переосмыслить его продуктивный потенциал, сделав его основой для последующего развития<sup>28</sup>.

Российское общество уступало по уровню развития Европе, и для российских мусульман, как и для православных, вопрос осмысления европейского опыта был одинаково важен. В этом плане новометодные школы для мусульман были столь же значимы, сколь и совершенствование образования во всей России.

Реформаторство в известном смысле может быть сопоставимо с исламским фундаментализмом, идеологи которого своей стратегической целью также называют выработку в современных условиях, но на базе социального и культурного опыта ислама времен пророка Мухаммада, оптимальной модели обустройства мусульманской общины и исламского государства.

Особенностью ситуации в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. было то, что ее мусульманство состояло из трех сегментов, каждый из которых был в разной степени продвинуто по пути восприятия идущих извне культурных, научных и иных новаций. Более других приобщены к передовым достижениям эпохи были, бесспорно, татары, прежде всего их интеллектуальная элита, которая являлась пусть и иноконфессиональной, но частью российского общества. Участие мусульман в общественно-политической и культурной жизни России, их активность в органах власти, прежде всего в Государственной думе, их роль в вооруженных силах, деятельность мусульманских предпринимателей — все это свидетельствует, что в России в конце XIX — начале XX вв. не было явной дискриминации по религиозному признаку.

Соглашаясь с мнением Рафиля Гайнутдина, что ислам в России «скорее терпели, чем понимали и поддерживали»<sup>29</sup>, нельзя не признать, что в XIX в. конфессиональная принадлежность тем не менее не была абсолютным препятствием к продвижению вверх по социальной лестнице. Доказательство тому достаточно много: на Кавказе правительство рекомендовало брать на государственную службу выходцев из местной знати при условии знания ими русского языка; основоположник российского пантюркистского движения Исмаил-бей Гаспринский (1851—

1914 г.) был избран градоначальником Бахчисарая... Любопытно, что финнам и полякам доступ на государственную службу в Центре был открыт лишь при условии принятия православия (отметим также, что эмир Бухарский, несмотря на его подчинения «белому царю» по-прежнему титуловался «Ваше величество».)

Что касается мусульман Северного Кавказа и в особенности Туркестана, то вопрос о реформировании здесь ислама, на наш взгляд, мог бы оказаться еще более актуальным в силу оторванности этих регионов не только от европейских государств, но и от России. Однако в Средней Азии, в Хивинском и Бухарском эмиратах, и на большей части Северного Кавказа джадидизм не получил столь широкого распространения, как в центре России и Таврии. По целому ряду причин реформаторские тенденции здесь оказались менее продвинуты.

В конце XIX в. наиболее значимыми фигурами в исламском реформаторстве в мусульманской России были Абд ан-Насир Курсави (1776–1812 гг.), Шагабутдин Марджани (1818–1889 гг.), Хусаин Фаизханов (1828–1866 гг.), давшие, по словам современного казанского исследователя С. Алишева, «теоретическое обоснование демократизации, обновления татарских школ»<sup>30</sup>. Возникшие в России в 80-е годы (в Средней Азии – в 90-е) XIX столетия новометодные школы получили наибольшее распространение после революции 1905 г. Одним из последовательных сторонников джадидизма стал Исмаил-бей Гаспринский. Забегая вперед, отметим, что исламское реформаторство, оказавшее благотворное воздействие на мусульманские народы Ближнего и Среднего Востока, в Российской империи было оборвано большевистской революцией 1917 г. Таким образом, в известном смысле исламское возрождение в постсоветских мусульманских республиках, а также в мусульманской общине России в 80–90-е годы нашего столетия есть своего рода его специфическое продолжение. Можно согласиться с мнением татарского исследователя Д. Хайретдинова, который отмечает большое влияние джадидизма «на современные процессы в исламе в татарском обществе»<sup>31</sup>.

Как и повсюду в мусульманском мире, реформаторам противостояли традиционалисты (в России – кадимисты, от слова «кадим» – старый), требовавшие соблюдения привычных этнокон-

фессиональных традиций и выступавшие против любых новаций, в первую очередь против новаторской трактовки исламских норм. Безусловным авторитетом среди российских кадимистов был Баха уд-Дин Вайсов (1804–1893 гг.), основавший общество «Божья рать».

Оба направления в российском исламе испытали на себе влияние пантюркистских и в меньшей степени панисламистских идей. И пантюркисты, и панисламисты при всей своей дипломатичности в конечном счете выступали за приоритет принадлежности мусульман к тюркскому и исламскому миру. Оценка И. Гаспринским и его последователями роли России была противоречивой. С одной стороны, он опасался, что «русское господство не ведет мусульман к прогрессу и цивилизации», зато с другой – полагал, что «провидение, соединив его (мусульманства. – А. М.) судьбы с судьбами великой России, открыло перед ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу»<sup>32</sup>. Такого рода двойственность имела под собой объективную основу, поскольку и в самом деле нахождение мусульман в лоне европейского христианского государства имело для них противоречивые последствия.

Споры относительно плюсов и минусов пребывания мусульманских народов в составе российского государства не завершены до сих пор. Более того, они обострились после распада СССР и возникновения новых мусульманских государств, в которых идет процесс переосмысления пройденного совместно с Россией исторического пути. Аналогичные дискуссии ведутся и в добивающихся максимальной автономии мусульманских республиках в составе Российской Федерации.

Как и прежде, одни делают упор на позитивном значении для мусульман их бывшего единства с Россией, другие, напротив, видят в этом, пользуясь выражением узбекского писателя Хуршида Даврона, лишь следствие «агрессивной политики русского империализма»<sup>33</sup>. В любом случае однозначной оценки не существует.

В последние годы в отечественной публицистике появилась тенденция идеализировать сложившееся в прошлом веке и в начале нынешнего отношение российского общества, особенно интеллигенции, к исламу. Расхожими доказательствами при том служат ссылки на наличие в русском искусстве и литературе вос-

точных мотивов. Часто цитируют Пушкина, Лермонтова, Бунина, Блока, Полонского, Бальмонта, Мируу Лохвицкую и многих других<sup>34</sup>. Однако такие цитаты выглядят не особенно убедительно. Скорее речь идет всего-навсего о простом интересе к восточной традиции, а поэтические интерпретации Корана, упоминания мусульманского пророка суть лишь средство самовыражения<sup>35</sup>.

К тому же среди классиков литературы немало таких, которые — пусть и походя — отзывались об исламе и мусульманах не очень почтительно. В их числе и Чаадаев, и Гоголь, и Мережковский (считавший ислам «религией косности и нетерпимости»<sup>36</sup>), и Чехов... Наиболее резкое отношение в исламу сложилось у православных богословов и философов, которые в конце XIX в. возобновили попытки христианизации татар-мусульман, а также народов Поволжья, среди которых стал распространяться ислам. В 1865 г. в Казанской духовной академии был создан Миссионерский противомусульманский отдел. В том же году в Москве возникло православное миссионерское общество. Именно православные миссионеры были первыми, кто заговорил об угрозе для России со стороны пантюркизма и панисламизма<sup>37</sup>. К тому же они были напуганы мусульманскими реформаторами, в деятельности которых усматривали угрозу превращения ислама в более гибкую по сравнению с православием, приспособленную к грядущим неизбежным переменам в обществе религиозную и мировоззренческую систему.

В конце прошлого века на отношение к исламу стала оказывать воздействие так называемая клерикальная исламистика, которая крайне враждебно относилась к «зарождавшимся мусульманским национализмам, несшим в себе различные, в том числе модернизаторские по своим реалиям и потенциам устремления»<sup>38</sup>. Наиболее заметными фигурами в клерикальной исламистике были Н. Ильминский и М. Меропиев. Работавший в последние годы в США российский философ М. Батунский справедливо подметил то обстоятельство, что клерикальные исламисты, характеризуют ислам как «безотрадный фатализм, приведший к полному упадку всех мусульманских государств (своего рода парафраз суждений Чаадаева и Мережковского. — А. М.)», осуждая ислам за «проповедь ненависти и вражды ко всем народам, переходящую даже в религиозную войну» и т. п., вместе с тем опа-

сались именно модернизации ислама, стремления увязать его догмы и принципы с современной эволюцией общества. Он же высказал мысль, что «христианоцентризм, хотя и претерпевая заметные изменения, оставался одной из доминирующих черт русского светского исламоведения»<sup>39</sup>.

Разделяя эту точку зрения, отметим, что занятая и государством, и в целом обществом в отношении мусульман позиция не тождественна позиции относительно ислама как религиозной системы. И в этом плане нет противоречия между христианоцентризмом, радикальной формой которого было стремление при первой возможности сделать очередное движение в сторону христианизации народов Поволжья (в отношении мусульман Кавказа такие попытки не предпринимались), и официальным курсом на гармонизацию, сколь бы противоречиво она ни совершалась, отношений между мусульманами и властью. Примеров тому можно найти сотни, но в первую очередь необходимо констатировать постоянное приобщение выходцев из мусульманской среды к участию в общественно-политической жизни страны, что принимало самые разнообразные формы — от создания мусульманской фракции в Государственной думе России до использования солдат-мусульман при подавлении рабочих мятежей в 1905—1907 гг.

На рубеже веков сформировались первые мусульманские политические организации, традиции которых в той или иной степени были продолжены уже в постсоветский период. Первая попытка создания исламской политической организации датируется 1901 г., когда радикально настроенные джаиды-учителя новометодных школ объединились в ассоциацию, ставшую родоначальницей движения реформаторов-ислахистов (от арабского слова «ислах» — реформа). Впоследствии это движение распространялось в крупнейших мусульманских анклавах. Более умеренные джаиды ориентировались на уже сложившиеся в России партии, в частности, на Конституционно-демократическую партию (кадетов). В марте 1901 г. они обратились к правительству с прошением разрешить проведение Съезда мусульман России. Получив от тогдашнего главы кабинета министров С. Вите формальный отказ, они провели съезд в «неформальной обстановке», сняв для этого курсировавший по Волге пароход «Густав Струве». На съезде было объявлено о намерении со-

## Исламское возрождение в современной России

здать «Иттифак аль-муслимин» («Союз мусульман»), учредительный съезд которого, также в обход официального разрешения, состоялся в С.-Петербурге в 1906 г. Одним из лидеров «Иттифака» стал Исмаил-бей Гаспринский. Впоследствии проходившие при поддержке кадетов съезды «Иттифака» вписались в политическую картину России, а принятые там решения находили отклик в работе Государственной думы и правительства.

Кроме «Иттифака» в этот период возникали Мусульманская народная партия, азербайджанская «Мусавват», казахская «Алаш-орда» и др. Примерно в это же время образовались и панисламистские организации, среди которых выделялась «Тюрк оджагы».

Их деятельность стала естественной частью российского политического спектра. Символично, что некоторые современные мусульманские организации стремятся показать свою преемственность дореволюционным предшественникам. Это касается, в частности, возникшей в 1991 г. в Алма-Ате Партии национального спасения «Алаш», Социал-демократической партии Азербайджана и в известном смысле татарского «Иттифака» (в 1997 г. в Москве была предпринята попытка создания еще одной мусульманской партии, учредители которой прямо заявляли, что она будет продолжать дело дореволюционного «Иттифака»).

В канун распада Российской империи и последовавшей затем трансформации ее в Советский Союз мусульмане занимали в российском обществе в целом равноправное с немусульманским большинством положение. Представители мусульманской общины находились на верхних и средних ступенях политической лестницы. Заметным было присутствие мусульман, особенно выходцев с Кавказа, среди офицерства. Активно, но уже скорее на региональном уровне, действовали мусульманские предприниматели и коммерсанты.

Мусульмане Империи не были, как впоследствии их потомки, изолированы от своих зарубежных единоверцев. Тенденции, имевшиеся в мусульманском мире, распространялись и в его российский анклав. Шел процесс модернизации ислама, реформаторства, распространялся панисламизм и пантюркизм.

Государство не препятствовало соблюдению религиозных традиций и обычаев и не подавляло ислам как систему. В целом российскому обществу была свойственна в отношении ислама индифферентность. При этом время от времени среди части его

духовной интеллектуальной верхушки возникало стремление «привить» мусульманам Поволжья, Приаралья и диаспоры православие.

Некоторые сформировавшиеся в обществе еще в досоветскую эпоху взгляды на ислам, а также подходы к нему со стороны государства уже в иной интерпретации получили развитие при советской власти.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Карамзин Н. М.* Предания веков. — М.: Правда, 1988. — С. 102.

<sup>2</sup> *Соловьев С. М.* История Россия с древнейших времен... — М.: Изд-во соц.-полит. лит., 1959. — Кн. 1. — Т. 1–2. — С. 181.

<sup>3</sup> *Сочнев Ю. В.* Русь и Золотая Орда: некоторые аспекты межконфессиональных взаимоотношений // Россия и Восток: проблемы взаимодействия / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Науч.-информ. фирма «Туран», 1993. — Ч. 2. — С. 279, 289.

<sup>4</sup> *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкирии. 1917–1994. — Уфа, 1994. — С. 12.

<sup>5</sup> *Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. — М.: Вост. лит., 1995. — С. 67.

<sup>6</sup> *Баязитов Р. Ж. Макарихин В. П.* Восточная Мещера в Средние века. — Н. Новгород, 1996. — С. 22.

<sup>7</sup> См., например: *Шарифуллина Ф.* Касимовские татары. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1991. — С. 15–21.

<sup>8</sup> *Худяков М. Г.* Очерки по истории Казанского ханства. — М.: Инсан, 1991. — С. 29.

<sup>9</sup> Независимая газ. — 1996. — 17 авг.

<sup>10</sup> *Газиз Г.* История татар. — М.: Моск. лицей, 1994. — С. 85.

<sup>11</sup> *Файзрахманов Г. З.* Некоторые аспекты насильственной христианизации татар во второй половине XVI – XVII вв. // Исламо-христианское пограничье. — Казань, 1994. — С. 175.

<sup>12</sup> *Айдарова Г. Н.* Мечети и церкви среднего Поволжья во второй половине XVI – XVII вв. // Там же. — С. 175.

<sup>13</sup> Интересный документальный материал о возникновении и развитии монастырей в мусульманском Поволжье опубликован в кн.: Документы по истории Казанского края. Из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI – середина XVII в.). — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1990.

<sup>14</sup> *Газиз Г.* Указ соч. — С. 129.

<sup>15</sup> *Юнусова А. Б.* Указ соч. — С. 13.

<sup>16</sup> Судьбе было угодно надолго свести судьбы семьи Игельстромов и семьи автора этой книги. Один из потомков барона Юрий Андреевич, вынужденный



## Исламское возрождение в современной России

сменить фамилию на более «русскую» Стромов, в 60–80-е годы (ум. 1995 г.) был актером в Московском театре им. А. С. Пушкина, а затем профессором в Шукинском училище; его сын Алексей Стромов занимается предпринимательской деятельностью и хочет вернуть себе фамилию предков.

<sup>17</sup> Цит. по: Наука и религия. — 1990. — № 1. — С. 12.

<sup>18</sup> Газиз Н. Указ. соч. — С. 175.

<sup>19</sup> Полонская Л. Р. Восток XX век. Взгляд из России (рукопись).

<sup>20</sup> Ланда Р. Г. Указ. соч. — С. 112.

<sup>21</sup> Добромыслов А. И. Ташкентъ въ прошлом и настоящемъ: Ист. очеркъ. — Ташкентъ, 1912. — С. 64.

<sup>22</sup> Перепелицына Л. А. Влияние русской культуры на культуру народов Средней Азии. — Ташкент: Изд-во СамГУ, 1960. — С. 78.

<sup>23</sup> Саидбаев Т. С. Ислам и общество. — М.: Наука, 1975. — С. 52.

<sup>24</sup> Камилев М. К. Формирование новой личности: Философские и социологические аспекты. — М.: Наука, 1975. — С. 52.

<sup>25</sup> Бартольд В. В. Этнографический состав мусульманского мира // Сочинения: В 9 т. — М.: Наука, 1966. — Т. 6. — С. 243.

<sup>26</sup> Ланда Р. Г. Указ. соч. — С. 127.

<sup>27</sup> Мирза-Ахмедова П., Рашидова Д. Джадиды: кто они? // Звезда Востока [Ташкент]. — 1990. — № 9. — С. 137.

<sup>28</sup> Подробнее см.: Исхаков Д. Феномен татарского джадидизма: введение к культурному осмыслению. — Казань, 1997. — 80 с.

<sup>29</sup> VIP — 1996. — № 17.

<sup>30</sup> Алишев С. Х. Татарская печать о Ш. Марджани и его времени // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1990. — С. 37.

<sup>31</sup> Хайретдинов Д. З. Возрождение культурных ценностей ислама в национальном движении и повседневном поведении татар // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. — М., 1995. — С. 248.

<sup>32</sup> Исмаил Гастринский. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения // Звезда Востока [Ташкент]. — 1991. — № 4. — С. 107, 109.

<sup>33</sup> Даврон Х. Завоеватель не может быть героем // Звезда Востока. — 1990. — № 9. — С. 147.

<sup>34</sup> В качестве наиболее яркого и удачного с точки зрения исполнения примера укажем следующую статью: Синельникова М. Исламские мотивы в русской поэзии // Ислам в России и Средней Азии... — С. 60–92.

<sup>35</sup> С другой стороны, нельзя не сказать о том, что, по мнению авторитетного исламоведа М. Пиотровского, именно у Пушкина можно найти адекватное понимание Корана. — См. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. — М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1991. — С. 3.

## Глава первая. История

<sup>36</sup> См. подробнее: *Малашенко А. В.* Ислам в нашем доме // Дружба народов. — 1993. — № 10. — С. 151–159.

<sup>37</sup> См.: *Брайен-Беннигсен Ф.* Миссионерские организации во второй половине XIX века // Исламо-христианское пограничье... — С. 122.

<sup>38</sup> *Батунский М. А.* Русская клерикальная исламистика и ее оппоненты: круговая оборона и многоцелевое наступление // Цивилизации и культуры: Науч. альм.: Вып. 2. — М., 1995. — С. 274.

<sup>39</sup> Там же. — С. 285.