

УДК 930:94(470.41)

**СВЯЗИ С ИСЛАМСКИМ МИРОМ КАК ФАКТОР УКРЕПЛЕНИЯ
ЕДИНСТВА И ТРАДИЦИЙ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН
(XIX – начало XX в.)**

Р.А. Набиев, А.А. Гафаров

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы этноконфессиональной идентичности мусульманских народов Российской империи в XIX – начале XX в. Данный период характеризовался активной экспансией в национальные регионы, усилением политики христианизации и русификации. Важным фактором укрепления единства и традиций российских мусульман стали их традиционные связи с исламским миром.

Ключевые слова: Российская империя, мусульманские народы, XIX – начало XX в., социокультурный уклад, традиционные связи, торговля, конфессиональное образование, хадж, эмиграция, этноконфессиональная устойчивость.

Территория Российской империи вплоть до конца XIX в. расширялась преимущественно за счёт поглощения соседних мусульманских стран. К 1870 году население империи (без учёта населения среднеазиатских ханств) включало семь с половиной миллионов мусульман [1, с. 312–315]¹. Пытаясь растворить инородные этноконфессиональные элементы, российское правительство активно проводило политику ассимиляции мусульманского населения, прежде всего посредством его христианизации. Однако эффективность подобных усилий с самого начала была незначительной. Очевидно, что сопротивление ассимиляции оказывали в первую очередь традиционные общества, имеющие развитый цивилизационный фундамент. Важнейшим фактором этноконфессиональной стабильности российских мусульман являлось сохранение и развитие их традиционных связей (экономических, культурных, общественно-политических) с исламским миром.

Вплоть до середины XIX в. татары-мусульмане прочно удерживали ведущее положение в торговле России со странами мусульманского Востока. «Богатые татары, – писал Шиле, – и по торговым своим делам, и по связям держатся больше среднеазиатских государств и вообще востока» [3, с. 26]. Путешественники единодушно отмечают наличие в Бухаре русских товаров, но отсутствие русских торговцев – «вся торговля русскими товарами в Бухаре велась туземцами или татарами...» [4, с. 252]. К.К. Казанский, характеризуя торговлю

¹ Численность мусульман в России, несмотря на усиливающуюся эмиграцию, постоянно росла. С. Максуди в своём обращении к Парижской мирной конференции писал уже о 30-миллионном мусульманском населении России [2, с. 255].

на туркестано-китайской границе, также пишет о «русских» купцах «преимущественно из татар и ферганских сартов» [5, с. 82]. Даже в конце XIX в. (после окончательного завоевания Россией среднеазиатских государств) учёный-экономист и просветитель Г. Фаизханов продолжал по традиции ориентировать татарский капитал на расширение восточной торговли [6, с. 36–37]. Многие татарские предприниматели прочно обосновывались в среднеазиатских городах, создавая многочисленные поселения и диаспоры. Привнося в жизнь местных мусульман европейские новации, «татарская буржуазия всё время укрепляла основы национальной... культуры» [7, с. 31].

Активная торговля издавна служила средством налаживания всесторонних контактов, в том числе культурного обмена. С торговыми караванами из исламских стран прибывали книги, предметы искусства, культура и быта, приезжали путешественники, проповедники, учёные, мастера и просто переселенцы, которые сами по себе являлись носителями мусульманских традиций. Вместе с торговыми караванами в Среднюю Азию в центры исламской культуры (Бухару, Самарканд, Ташкент и др.) отправлялись шакирды для получения высшего религиозного образования¹. (Многие произведения татарской литературы этого периода написаны «на языке весьма сходном с чагатайским наречием», что свидетельствует о сильном культурном влиянии Средней Азии [10, с. 107].) Сибирские татары, казахи также перенимали «магометанскую образованность из Туркестана». Как отмечал Г.Н. Потанин, «направление народным вкусам и мыслям дают люди более молодого поколения, набравшиеся мудрости в Бухаре» [11, с. 82–83]. Некоторые шакирды за образованием ехали в Кабул, Стамбул, Бейрут, Каир, Мекку и Медину². После обучения они возвращались в родные места, как правило, убеждёнными сторонниками исламских культурных ценностей. Именно из них складывалась интеллектуальная элита мусульманского общества: будущие писатели, поэты, учёные, просветители, религиозные и общественно-политические деятели.

Осенённые ореолом учёности мугалимы (многие из них становились священнослужителями) приобретали в глазах местного населения непререкаемый авторитет в области религиозных, общественно-правовых и культурных вопросов. «Они (муллы. – *Р.Н., А.Г.*) стараются Восточное просвещение распространить не только по городам, но и в самых бедных деревушках, и в этом очень успевают. Почти каждый мулла имеет у себя домашнюю школу; за малую цену учит мальчиков и девочек Арабскому языку, читает и толкует им Алкоран и нравоучение своего строгого закона... Восточное просвещение разлилось по деревням, равно как и в городе, это тотчас можно видеть при въезде почти в каждую деревню» [12, с. 36–37]. Мусульманские учебные заведения в конце XIX в., по утверждению специалистов, были сосредоточены прежде всего в Оренбургской, Уфимской, Казанской губерниях. Однако достаточное их количество было и в Сибири, Крыму, на Кавказе и в Туркестане. Унификация мусульманского

¹ Например, Ю. Иванай, А. Утыз-Имени, А. Курсави, Ф. Кизлеви, А. Каргалый, М. Марджани, З. Расули, А. Саиди, Х. Усманов, Г. Баруди и др. Некоторые шакирды в XVIII в. обучались у дагестанских улемов (см. [8, с. 243; 9, с. 65]).

² Например, М. Хусаинов, Т. Ялчыгул, Г. Юнусов, М. Султанов, М. Рамзи, Г. Ибрагим, Г. Буби, М. Биги, З. Камали, Ю. Акчурин и др.

образования, проникшего в самые отдалённые уголки проживания мусульман, дала возможность Н.А. Бобровникову написать: «входя в мектебу или медресу в Алжире, Константинополе или Брусе, я чувствовал себя как бы перенесённым в приволжские местности: до такой степени общая картина была тождественна»; «везде они имеют (точнее имели до последнего десятилетия XIX века) одинаковый облик и одну общую педагогическую систему» [9, с. 42].

Единое конфессиональное образование создавало условия для большего взаимопонимания, общественно-культурного обмена, сближения мусульманских народов России. Благодаря «народным школам», утверждал Мурза Алим, «магометанское юношество, всё-таки, в религиозном отношении, гораздо более развито, чем православное. Весьма редко между русскими магометанами вполне неграмотный и не имеющий никакого понятия о главных основаниях своей религии, что сплошь и рядом встречается у православных» [13]. Дело дошло до того, что Н.И. Ильминский, выдающийся поборник миссионерского просветительства, начал говорить о том, что даже «русские не прочь отдавать своих детей для обучения в магометанские школы» (цит. по [14, с. 32]). Его визави по переписке К.П. Победоносцев (уже после кончины Ильминского) в 1905 г. также отмечал значительное влияние мусульманских школ, выпускники которых состоят «в постоянной связи с азиатскими и африканскими центрами мусульманства», на инородческое население [15, с. 205].

Важным фактором сохранения религиозно-культурных связей являлся хадж, который по возможности предписывается совершить каждому правоверному мусульманину. По данным проф. М. Машанова (1910), в хадж отправлялось «из России ежегодно от 20 до 25 тысяч» человек [16, с. 92]. Пути российских паломников, как правило, пролегли через Стамбул, Каир, Дамаск, Бейрут и другие центры исламской культуры и общественно-политической жизни. Длительные и сложные путешествия к святым местам не только позволяли приобщиться к культурным ценностям, но и способствовали более тесному общению мусульман разных стран, осознанию единства путей развития мусульманского мира. Некоторые совершали хадж неоднократно¹, надолго задерживались в Мекке и Медине. Ш.М. Ишаев (сотрудник российского консульства в Джидде в 1896 г.) обнаружил в Мекке «много наших среднеазиатцев», которые вовсе «не думают возвращаться на родину» [17, с. 50]. А.-А. Давлетшин также отмечал, что во время его путешествия (1898) «в Медине было 42 человека учащихся из русских татар» [18, с. 62]. Об интенсивности и актуальности подобных контактов свидетельствует тот факт, что богатые паломники из России покупали дома «для бесплатного помещения» и облегчения быта земляков [17, с. 92]. В 1901 г. бухарский эмир даже пожертвовал 100 тыс. руб. (к ним куш-беги² и наследник прибавили ещё 100 тыс.) «на постройку Хиджазской железной дороги до Мекки и Медины» [19, с. 200].

Вернувшиеся домой хаджи пользовались большим уважением у соотечественников. Из подобных путешествий в Среднюю Азию, Турцию, Хиджаз и Ближний Восток они привозили значительное количество книг, которыми пополнялись

¹ Например, татарский поэт Г. Чокрый совершил хадж четырежды.

² Первый министр правительства Бухарского эмирата.

как частные коллекции, так и библиотеки мектебов и медресе. Так, фонд библиотеки Ембаевского медресе (близ Тюмени) к 1913 г. составил 2200 книг, выписанных из Бухары, Туркестана известным меценатом Нигматуллой Сайдуковым, а также купленных им в Египте, Сирии, Иерусалиме во время путешествий 1866, 1880–1881 гг. Некоторые экземпляры были весьма редкими и дорогими. Массовые же печатные издания с Ближнего Востока были довольно дешёвыми. А.Е. Крымский, посетивший Египет в начале XX в., пишет, что «египетские издания... в огромном количестве расходятся по всем отдалённым странам мира, если в них живут мусульмане; в любом захолустье, где только живёт исламски образованный мохаммеданин (например, в горных закоулках Кавказа, в поволжских городках и т. п.), непременно в его библиотеке найдётся несколько этих жёлтых некрасивых книг... доступных по цене каждому» [20, с. 21–22]. В.П. и М.В. Наливкины также отмечали широкое распространение в Средней Азии медицинских книг из Индии, изданных на персидском языке [21, с. 69–70].

Возвратившись из хаджа, некоторые паломники (например, Ш. Марджани, Ш. Ишаев, С.-Г. Султанов и др.) публиковали путевые заметки, в которых стремились не только передать свои впечатления от путешествия, но и отразить традиции и достижения мусульманского мира. Ещё в 1860 г. типографией Казанского университета были изданы путевые записи двух паломников (см. [22, с. 354]). Одним из них был Исмаил Бекмухаммедов из Каргалы Оренбургской губернии, отправившийся в Мекку в 1751 г. через Бухару, Афганистан и Индию. Другим – Мухаммед Амин из д. Янга-Кишит Казанской губернии, совершивший хадж в 1783 г. через Кавказ, Стамбул и Египет. В их книгах описываются попутные местности, города, селения и народы. Оценивая значимость хаджа, С.-Г. Султанов подчёркивал следующее: «хадж... знакомил мусульман друг с другом, расширяя их умственный кругозор, представляя наглядным образом идею религиозного единства» [23, с. 114]. Сам он использовал хадж для обучения в Медине у известного шейха Сеид Али Загири, который, в свою очередь, незадолго до этого (1898) путешествовал по Средней Азии и России, где в Уфе и познакомился со своим будущим учеником [23, с. 104–105]. О тесных связях с мусульманскими культурными центрами свидетельствует и факт, что педагогами в Ембаевское медресе (окраину исламского мира) приглашались выпускники знаменитых медресе Казани, Уфы, Оренбурга и др. В свою очередь, способных учеников упомянутой Нигматулла хаджи на свои средства отправлял на учёбу в известные учебные заведения не только Поволжья, Приуралья, но и стран мусульманского Востока [24, с. 366].

Паломничества порой приводили к возникновению контактов, выходивших далеко за рамки религиозно-духовных исканий. Например, муфтий М. Султанов во время хаджа (1883) был принят султаном и награждён орденом Османя 2-й степени. Ш. Марджани, С.-Г. Султанов осторожно отмечают контакты паломников с политическими деятелями, видными государственными сановниками [25, с. 55, 56, 65, 70, 71; 23, с. 100]. Говоря о постоянно живущих в Медине русских мусульманах, С.-Г. Султанов указывает, что некоторые из них добились весьма высокого положения. Например, губернатор Медины Осман-паша – бывший россиянин, черкес с Кавказа; его зять – сын знаменитого Шамиля, Гази-Мухаммед и т. д. [23, с. 98]. Как отмечает Н.П. Остроумов, «отправлявшиеся

в Мекку и Медину мусульманские богомольцы – русские поданные – стремились по пути увидеть и поклониться Махди¹, уже действовавшему в Судане» [26, с. 11]. «Кааба, таким образом, – утверждала газета «Голос», – во время хаджа служит центром религиозной пропаганды, политических переворотов, волнений в мухаммеданском мире» [27].

Вероятно, далеко не случайно российское правительство со времён захвата поволжских ханств стремилось, хотя бы временно, ограничить паломничество подданных-мусульман. В 1822 г. на ходатайство генерала А.П. Ермолова было сказано: «...Император высочайше признать изволил удобность запретить на время жителям мусульманских областей наших ездить в Мекку на поклонение» [28, с. 55]. В 1843 г. военный министр А.И. Чернышёв рекомендовал оренбургскому генерал-губернатору «отклонять богомольцев от путешествий в Мекку и Медину под разными благовидными предлогами» ввиду того, «что многие из них по возвращении после поклонения магометанской святыне производят неблагоприятное для нас влияние на своих единоверцев» [28, с. 73]. После оккупации Туркестана вновь был введён временный запрет на паломничество в Мекку. М.А. Миропиев², разоблачая «политический вред» хаджа, выразил даже надежду на издание «постоянного запрета путешествия мухаммедан в Мекку» [29, с. 438]. (Данный запрет под благовидным предлогом эпидемии холеры в Аравии продлился в итоге до 1900 г.) Заметим, что и англичане, также опасаясь контактов индийских мусульман с единоверцами, ввели высокий налог на паломничество к «священной Каабе». В результате «наши единоверцы, – как писала турецкая газета “Тэрджумани Хакыкат”, – поневоле должны отказываться от исполнения религиозного долга – поклонения святым местам и общения со своими братьями по вере» (цит. по [30]).

Дабы разрешить сомнения российского правительства относительно хаджа, в Хиджаз под видом паломника был отправлен в 1898 г. штабс-капитан Абд-ал-Азиз Давлетшин. По окончании своей командировки он представил отчёт, в котором дал достаточно подробную характеристику природных условий, населения, социально-экономического состояния региона, а также условий прохождения хаджа. Давлетшин постарался «успокоить» тревожные умы. Описывая трудности путешествия (его дороговизну, дискомфорт, ужасные климатические и гигиенические условия, злоупотребления местных чиновников и т. д.), он всячески стремился снизить привлекательность паломничества [17, с. 116–118]. Касательно эпидемий Давлетшин старался уверить правительство в том, что болезни распространяются преимущественно среди неимущих паломников, что «между ними (российскими паломниками. – Р.Н., А.Г.) встречается как очень редкое, исключительное явление» [17, с. 142]. В целом, по его заключению, «трудно указать какие-нибудь действительные меры, чтобы при необходимости можно было бы прекратить выезд наших мусульман в Хиджаз» [17, с. 90]. Вскоре выдача паломнических паспортов российским мусульманам возобновилась.

¹ ал-Махди (араб. ‘ведомый верным путём’, ‘ведомый по пути Аллаха’) – мусульманский мессия, последний преемник пророка Мухаммеда, провозвестник приближения конца света и обновитель веры.

² М.А. Миропиев, Н.П. Остроумов и др. – видные деятели миссионерско-просветительского направления в Туркестане.

Хотя потеря государственности и привела к уничтожению официальных политических контактов, тем не менее сохранились тайные традиционно-структурированные связи, недоступные для полицейского контроля центральной администрации. Неуничтожимым элементом мусульманского общества явились духовно-мистические братства, суфийские ордена. Благодаря строгой иерархии, внутренней дисциплине, закрытому характеру корпорации они благополучно пережили все общественные катаклизмы и существуют по сей день. Большинство выдающихся представителей ат-тасаввуфа¹ России получали инициацию либо в период обучения, либо во время осуществления хаджа. Таким образом были посвящены в орден накшбандийа-муджадийа (ветвь, выделившаяся в XVII в.) А. Утыз-Имени, А. Кизляви, А. Курсави, А. Каргальи, Ш. Марджани, А. Саиди, З. Расули и др. Влияние накшбандийа было столь велико, что официальные должности мусульманского духовенства распределялись в основном среди последователей этого тариката². «Высокое положение в обществе, предложение новых идей в сфере религии и восхождение по карьерной лестнице среди мусульман в Поволжье, как и в Средней Азии, без звания суфия не представлялось возможным» [31, с. 69–70]. Наиболее известные суфийские учителя имели тысячи мюридов, и общественно-политическое влияние их было весьма велико. Например, проживавший в Бухаре имам Сахиб-заде-Гуфрануллах имел «около 40000 мюридов в Туркестане и между русскими татарами», которые его искренне уважали и почитали [32, с. 203].

По линии суфийских братств не только шла передача духовных традиций, но и поддерживались непрерывные международные политические контакты. Например, паломничество ваисовского³ активиста Юсуфа Файзуллина проходило через накшбандийские центры и сопровождалось активными политическими переговорами. Ал.К. Казем-Бек отмечает тайные и явные сообщения «дагестанцев и их духовных лиц с духовными лицами малой Азии и Турции с одной стороны, и Бухары и Туркестана с другой»⁴, утвердившиеся с конца XVIII – начала XIX вв. «Бухарские шейхи неоднократно приезжали в Дагестан через Астрахань и преподавали там правила тариката. Нередко дагестанские духовные лица через малую Азию путешествовали в Мекку, отсюда в Туркестан и на возвратном пути, через Бухару, в караванах приезжали в Оренбург и в Астрахань и затем возвращались в своё отечество. Таким образом, мюриды значительно умножились» [32, с. 204]. Несмотря на крайнюю политическую неоднородность, суфизм в разные периоды становился идеологией повстанческих и махдистских движений (бабиты, шазилийа и др.), а также антиколониальной борьбы (санусийа, кадирийа, Шамиль, андижанское восстание ишанов, восстание казахов и киргизов в 1916 г. и т. д.). Неслучайно исследователь суфизма П. Позднев отмечал, что «дервиши, как доказывает история, способны быть

¹ ат-Тасаввуф – арабское название суфизма.

² Тарикат (*араб.* буквально 'дорога', 'путь') – метод мистического познания Истины. В широком смысле – суфийское братство, орден.

³ Ваисовское движение – религиозная и политическая форма выражения протеста против национального притеснения и социального гнёта.

⁴ В цитате сохранена пунктуация источника.

самыми опасными и неуловимыми политическими агитаторами против существующих порядков» [33, с. 2].

Активное движение между исламским «материком» и российскими анклавами происходило далеко не односторонним путём. Из Турции, Ирана, Египта, Индии в Россию официально и неофициально (а порой и тайно) приезжали представители общественности, культуры, религиозные деятели и политические эмиссары (например, аль-Афгани, Инайят Хан, аль-Шанкити, Хильми-паша, Махмуд Хасан, Баракатулла, Габдельбер и др.). Вместе с тем в Россию с Востока прибывали не только отдельные выдающиеся личности, но целые группы эмигрантов, диссидентов, беженцев и просто переселенцев. Например, важную роль в сохранении и распространении ислама среди сибирских татар в XVII – XVIII вв. сыграли бухарцы, «которые в значительной степени восполнили потери исламских духовных лиц» [24, с. 316]. После завоевания Скобелевым Ахал-Текинского оазиса, по мере продвижения российского влияния в Иран, в Закаспийскую область стали стекаться переселенцы из различных областей Персии. На границе с Афганистаном движение населения также происходило в обоих направлениях. Большое число переселенцев перемещалось в пределы российского Туркестана из Китая, Кашгарии и других восточных государств; только в Сырдарьинскую область и Зеравшанский округ по официальным данным переселилось до 300 тыс. человек [4, с. 201].

При всех выгодах привлечения переселенцев было очевидно, что с ними на территорию России проникали радикальные идеи, способные всколыхнуть мусульманское население империи. Вероятно, по этой причине ещё в 1746 г. был издан сенатский указ «о запрещении кизлярским и астраханским татарам вступать в родственные связи с заграничными народами магометанского вероисповедания» [34]¹. Позднее, в 1848 г. российское правительство, опасаясь распространения бабидских идей, потребовало перевести заключенного Баба² в глубь иранской территории, подальше от российской границы. Это было сделано в соответствии с положениями ст. XIV Туркманчайского договора (1828), где оговаривалось требование «воспретить пребывание (в персидских пограничных областях. – Р.Н., А.Г.) тем лицам, кои ныне или впоследствии будут поимённо российским правительством означены... сие условие имеет и будет иметь силу только к лицам, носившим публичные звания или имеющим некоторое достоинство, каковы суть: ханы, беки и духовные начальники или моллы, кои личным примером, внушениями и тайными связями могут иметь вредное влияние на прежних своих соотчичей...» [35, с. 320]. Несмотря на казнь Баба, его умеренным последователям (бахаям) всё же удалось распространить влияние на часть российского Туркестана (прежде всего на Закаспийскую область).

Когда в 1824 г. «для избавления от саранчи крымское духовенство выписало из Турции одиннадцать шейхов», то опасавшееся «политической пропаганды

¹ Политическая подоплёка указа (несмотря на неясные экономические мотивировки) очевидна, если учесть с какой частотой вспыхивали восстания в мусульманских регионах.

² Баб (собств. Сейид Али Мухаммад, 1819–1850) – основатель секты бабидов. В 1844 г. объявил себя Бабом, то есть «вратами», через которые должна передаваться людям воля пророка-избавителя (махди). В период бабидских восстаний (1848–1852 гг.) в Иране, поднятых его последователями, был арестован и расстрелян. «...Учение (Баба. – Р.Н., А.Г.) по своим принципам было чисто суфийское, только с примесью некоторого политического элемента» [33, с. 313].

в пользу Турции» российское правительство выслало их в 1825 г. обратно [36, с. 38]. И в более поздний период Шиле с некоторой настороженностью отмечал, что «в южный Крым время от время пробираются из Турции разные подозрительные миссионеры с целью поддержать в татарах ислам, возбуждать в них фанатизм и, между прочим, собирать с них деньги на какое-то, якобы религиозное дело...» [37, с. 33]. Ильминский в данном случае высказывается более определённо (1890): «известны и случаи посылки эмиссаров с панисламистской пропагандой» [38, с. 370]. Более благосклонным было отношение официальной администрации к гонимым в Персии бахаем. «Русские власти, – писал об этом А.Е. Крымский, – приняли их приветливо, и в Туркестане несколько лет тому назад закончена постройка чрезвычайно красивого храма в Асхабаде, на Мервском проспекте» [39, с. 19]. Влияние бахаев, вероятно, усилилось до такой степени, что туркестанский миссионер Е. Елисеев призвал государственно-церковную власть усилить борьбу с «опасной» и самой распространённой сектой «в настоящее время (в начале XX в. – *Р.Н., А.Г.*) в среде мусульман» [40, с. 1].

В свою очередь, отдельные представители российского мусульманства, не выдержав жёсткой этноконфессиональной политики, движимые халифатскими иллюзиями, потянулись к единоверцам в Турцию и другие мусульманские страны. Переселенческое движение охватило не только крымских татар и народы Северного Кавказа¹, но и целые регионы Внутренней России². «В начале 1890-х гг. началось стихийное бегство мусульман», – отмечает Ю.А. Гусева, анализируя этот вопрос на примере Самарского края. «Как и ранее, под предлогом совершения хаджа некоторые состоятельные мусульмане губернии выезжали и оставались жить в Турции. Муллы и зажиточные крестьяне получали паспорта якобы для отбытия на заработки, на самом деле двигались по маршруту Ростов-на-Дону – Одесса – Турция (в частности, в документах часто фигурирует турецкий город Самсун). В других случаях перевалочной базой служили Батум и Севастополь» [42, с. 171]. Переселенцы «присылали на родину письма с описанием всех благ и радостей жизни, которые ожидают эмигрантов», в которых «говорилось, что султан согласен предоставить потенциальным мигрантам подданство, а также каждому верблюда, по два быка, лошадь, корову и “земли самой лучшей”» [42, с. 172]³.

Даже из далёкой Сибири татары порой чуть ли не целыми деревнями снимались и уезжали в Турцию. Г.Л. Файзрахманов, исследователь истории сибирских татар, приводит такой пример: в 1908 г. часть тарских татар из деревень Аубаткан, Еланлы, Каишкуль, Уленкуль и др. в количестве 371 человека иммигрировала в Турцию, основав в вилайете Конья отдельную деревню Богределик [24, с. 421]. Некоторые паломники обосновывались в Хиджазе (в Мекке, Медине), оставаясь там на постоянное жительство. Переселенцы, как правило, периодически воз-

¹ С 70-х годов XVIII века по 60-е годы XIX века в Турцию уехало около 465 тыс. крымских татар и ногайцев. По преуменьшенным официальным данным 500 тыс. горцев после поражения в Кавказской войне переселилось в Турцию. Современные подсчёты увеличивают эту цифру до 1–2,5 млн. человек.

² Например, после поражения восстания Батырши (1755–1756) «башкирцев с жёнами и детьми (за Яик к казахам. – *Р.Н., А.Г.*) перебралось более 50000 душ» [41, с. 155].

³ Очевидно, что интерес турецкой администрации и переселенцев был взаимным. «Турецкое консульство в Одессе активно вступалось за переселенцев... За выдачу мигрантам денежных пособий и паспортов ходатайствовал турецкий консул в Одессе Г. Файзбик» [42, с. 172].

вращались в Россию навестить родственников. Бывший казанский купец Абд-эс-сатар даже «стал собирать в России деньги на постройку в Медине медресе и мечети», а после запрещения – рассылал письма. «Говорят, – пишет А.-А. Давлетшин, – было собрано таким образом около 50000 рублей. На эту сумму построили медресе» [17, с. 56]. Для сбора пожертвований также отправлял своих учеников в Россию главный далиль (куратор) российских паломников Мухаммед Али Сруджи [16, с. 74].

Эмиграция мусульманского населения вызвала ответную реакцию официальных властей. В 1894 г. муфтий ОМДС М. Султанов издал фетву, осуждающую переселение в Турцию. В ответ Абд-эс-сатар и его помощники старались «всеми мерами внушить своим, живущим в России, сородичам, что “хиджрет”, т. е. переселение в государство под мусульманским главенством, одна из главных обязанностей каждого правоверного. В 1897 г. пользовавшимся в Медине известностью шейхом Абд-эль-Кадером была на эту тему составлена особая брошюра, заключающая все стихи Корана на эту тему». После издания её в Каире «1000 экземпляров предлагалось послать в Россию, где она, как основанная только на Коране, может вызвать брожение среди известной части населения» [17, с. 57]. Случалось, что часть переселенцев по тем или иным причинам не могла укорениться на новом месте. Порой, оставив родственников на чужбине, они возвращались назад, привозя с собой не только литературу, но также идеи, впечатления и рассказы о событиях и процессах, происходящих в мусульманских странах. Формирующиеся разноплеменные диаспоры по обе стороны границы неуклонно увеличивали число точек социокультурного взаимодействия.

Многообразные связи российских мусульман со странами мусульманского Востока явились своего рода «кровеносной» системой, обеспечивающей поддержку и воспроизводство этноконфессиональной идентичности в условиях колониального давления¹. Как отмечал А. Беннигсен, «мусульманские народы, несмотря на все превратности, через которые прошла эта страна, всегда оставались членами Дар уль-Ислама» [43, с. 81]. Попытки отколоть отдельные части от «исламского материка» и растворить их в русско-христианской среде в целом оказались безуспешными. Северные мусульмане по-прежнему оставались органичной составляющей исламского мира, упорно выделяя себя из общерусского социокультурного пространства. Очевидно, что ислам являлся цивилизационным фундаментом, независимым от политических границ. Н.П. Остроумов был вынужден признать, «что мусульманство продолжает успешно распространяться... показывает, что ислам владеет своеобразною внутреннею силою, своеобразной культурой, которую он, без шума и реклам, поддерживает и с успехом распространяет» [26, с. 3]. Этноконфессиональные начала самосознания российских мусульман стали непреодолимым барьером на пути ассимиляции, оберегающим от разрушения самобытность их социокультурного уклада.

¹ К середине XIX в., как отмечает Н.И. Воробьев, происходит «полное пропитывание татарских масс исламом, связанной с ним культурой» [7, с. 35].

Summary

R.A. Nabiev, A.A. Gafarov. Contacts with the Islamic World as a Strengthening Factor for the Unity and Traditions of Russian Muslims (19th – Early 20th Century).

In this article, we consider the problems of ethnic and confessional identity of Muslim peoples in the Russian Empire in the 19th and early 20th century. This period was characterized by an active expansion into the national regions and a strengthening of Christianization and Russification policy. The time-honored relations with the rest Islamic world became an important factor for maintaining unity and traditions of Russian Muslims.

Key words: Russian Empire, Muslim peoples, 19th – early 20th century, social and cultural lifestyle, time-honored relations, trade, religious education, pilgrimage, emigration, ethnic and religious stability.

Литература

1. Всеобщий календарь на 1876 год. – СПб.: Изд. Германа Гоппе, 1875. – 658 с.
2. *Айда А.* Садри Максуди Арсал. – М., 1996. – 357 с.
3. *Шиле.* Казанские татары // Природа и люди. – 1879. – янв. – С. 1–26.
4. *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана. – Л.: Изд-во АН СССР, 1927. – 256 с.
5. *Казанский К.К.* Вблизи Памиров. – Ташкент: Изд. центр. кн. маг. п/ф «Букинист», 1895. – 207 с.
6. *Фаизханов Г.Ф.* Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей. Исследование состояния знания, образования, ремесла и предпринимательства у татар России). – Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. – 64 с.
7. *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). – Казань: Изд. Дома Тат. Культуры и Академ. центра ТН КП, 1930. – 464 с.
8. *Мәрҗәни Ш.* Мөстафадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр). – Казан: Тат. кит. нәшр., 1989. – 415 с.
9. *Бобровников Н.А.* Русско-туземные училища, мектебы и медресы Средней Азии. Путевые заметки. – СПб.: Сенат. тип., 1913. – 90 с.
10. *Губайдуллин Г.С.* Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. – Казань, 1925. – Вып. II. – С. 71–113.
11. *Потанин Г.Н.* В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетаевский уезд) // Русское богатство. – 1896. – № 8. – С. 60–88.
12. *Фукс К.Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении; Краткая история города Казани. – Казань: Фонд ТЯК, 1991. – 210 с.
13. *Мурза Алим.* Ислам и магометанство // С.-Петербург. ведомости. – 1882. – № 214.
14. *Кириллов И.Н.* Правительственная политика в отношении нерусских народов Казанской губернии в 60–70-х годах XIX века // Гуманитарное знание в системах политики и культуры: Сб. науч. ст. и сообщений / Науч. ред. М.З. Закиев, С.М. Михайлова. – Казань: Унипресс, 2000. – С. 29–33.
15. Из черновых бумаг К.П. Победоносцева // Красный архив. – 1926. – Т. 5 (18). – С. 203–207.
16. *Машанов М.* Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим иноверцам. – Казань, 1910. – 132 с.
17. *Ишаев Ш.* Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника) // Среднеазиатский вестн. – 1896. – дек. – С. 45–83.

18. Отчёт штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. Секретно. – СПб., 1899. – 145 с.
19. *Галузо П.Г.* Туркестан-колония (Очерк истории колониальной политики русского царизма в Средней Азии). – Ташкент: Гос. изд-во УзССР, 1935. – 222 с.
20. *Крымский А.Е., Миллер Б.В.* Всеумусульманский университет при мечети Азхар в Каире, его прошлое, его современная наука, печать и журнальная деятельность. – М.: Тип. и словолитня О.О. Гербека, 1903. – 32 с.
21. *Наливкин В.П., Наливкина М.В.* Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. – Казань, 1886. – 244 с.
22. *Соловьёв А.* Каталог книг, отпечатанных в тип. Императ. Казан. ун-та с 1800 по 1896 гг. – Казань, 1896. – 435 с.
23. *Султанов С.-Г.* Священная область мусульман в Аравии (Из воспоминаний паломника) // *Землеведение*. – 1901. – Кн. 1–2. – С. 85–144.
24. *Файзрахманов Г.Л.* История сибирских татар (с древнейших времён до начала XX века). – Казань: ФЭН, 2002. – 486 с.
25. *Марджани Ш.* Рихлат ал-Марджани (Путешествие Марджани) // *Очерки Марджани о восточных народах*. – Казань: Тат. кн. изд-во, 2003. – С. 54–75.
26. *Остроумов Н.* Суданский Махди и возникшее в 1881 году восстание суданских мусульман (Извлечено из журнала «Странник» за 1890 г.). – 1889. – 99 с.
27. *Голос*. – 1878. – № 289.
28. Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX вв.): Сб. ст. – М.: Наталис, 2006. – 480 с.
29. *Миропиев М.* Религиозное и политическое значение хаджа, или священного путешествия мухаммедан в Мекку для совершения религиозного праздника // *Православный Собеседник*. – 1881. – Ч. II. – С. 77–120, 305–330, 435–438.
30. *С.* Вопрос мусульманского объединения. Константинополь, 1-го (13-го) октября // *Новое время*. – 1881. – 8 (20) окт. – № 2016.
31. *Шагавиев Д.* Введение // *Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (Китаб ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа). – Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. – С. 7–123.
32. *Казем-Бек А.* Муридизм и Шамиль // *Русское слово*. – 1859. – дек. – С. 182–224.
33. *Позднев П.А.* Дервиши в мусульманском мире. – Оренбург: Тип. Б. Бреслина, 1886. – 382 с.
34. Полн. собр. законов Рос. империи. – Т. XII. – № 9325 (27 авг. 1746 г.). – С. 594–595.
35. Под стягом России: Сб. арх. док. / Сост., примеч. А.А. Сазонова и др. – М.: Рус. кн., 1992. – 432 с.
36. *Климович Л.И.* Мусульманам дают халифа. К панмусульманскому конгрессу в г. Иерусалиме в декабре 1931 г. – М.: ОГИЗ, Гос. антирелиг. изд-во, 1932. – 95 с.
37. *Шиле.* Крымские татары // *Природа и люди*. – 1879. – февр. – С. 1–52.
38. Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего синода К.П. Победоносцеву. – Казань: Ред. Православ. собеседника, 1895. – 432 с.
39. *Крымский А.* История мусульманства. – М., 1912. – Ч. III. – 25 с.
40. *Елисеев Е.* Мусульманская секта бабизм или бахаизм в Туркестане. – Ташкент. – 15 с.
41. Записки Ивана Ивановича Неплюева (1693–1773). – СПб.: А.С. Суворин, 1893. – 205 с.

42. *Гусева Ю.Г.* Переселенческое движение мусульман Самарской губернии в Турцию в конце XIX – начале XX вв.: к истории вопроса // Фаизхановские чтения: Материалы 4-й науч.-практ. конф. – Н. Новгород: Медина, 2008. – С. 171–173.
43. *Бенигсен А.* Мусульмане в СССР // Панорама-форум. – 1995. – № 2. – С. 77–86.

Поступила в редакцию
20.12.11

Набиев Ринат Ахметгалиевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой политической истории Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: *kafpolithistory@mail.ru*

Гафаров Анвар Айратович – кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: *anvargafarov@mail.ru*