

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

**В.А. МАТВЕЕВ**

При вхождении в состав Российской империи различные иноэтнические сообщества нередко возлагали надежды не только на охрану интересов «прочным государственным порядком», но и на «религиозную свободу» [1, 580]. Проводившаяся политика на ее окраинах в отношении иноверия также отличалась от зарубежных практик. Делясь впечатлениями после поездок за границу, в ходе которых произошло в том числе знакомство с обустройством европейских стран и колоний, крымско-татарский просветитель И. Гаспринский отметил: «Русские мусульмане по законам нашего отечества пользуются равными правами с коренными русскими и даже в некоторых случаях, во уважение их общественного и религиозного быта, имеют кое-какие преимущества и льготы» [2, 258].

Мусульманство наряду с другими конфессиями имело равноправный статус и на Северном Кавказе, а исповедовавшее его население признавалось официально верноподданным [3, 170; 4, 150] или субъектом «единого отечества». В своде законов Российской империи содержалось специальное разъяснение: «все, присягая царю на верность подданства на кресте и Евангелии или по своей вере и закону, становятся русскими подданными, независимо от национальности и вероисповедания» [5, 4-5, 28]. Принцип религиозной свободы, таким образом, охранялся госу-

дарством и предполагал неукоснительное соблюдение.

По российским законам запрещению подвергалось «порицание других церквей», тогда как представители католического духовенства, например, придерживались принципа «чья власть, того и вера» [6, 164-165; 7, 43]. В статье 62 главы 7 «О вере» констатировалось: «Первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания». Вместе с тем статья 67 дополняла данную правовую норму важным уточнением: «Свобода веры присвоается не токмо Христианам инославных исповеданий, но и Евреям, Магометанам и Язычникам: да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего разными языки по закону и вероисповеданию праотцев своих, благословляя царствование Российских Монархов и моля Творца вселенной о умножении благоденствия и укрепления силы Империи» [5, 1, 6-7].

Некоторые исследователи полагают, что принцип веротерпимости в российской политике утвердился после указа Екатерины II 1773 г., передавшего общее заведование различными конфессиями светской, а не религиозной власти и оградившего тем самым «иноверные исповедания» от какого-либо влияния православной церкви [4, 151; 8, 18; 9, 49]. Однако наличие такого подхода в обустройстве государства прослеживается

и на более ранних этапах. Например, когда в 1584 г. в Стамбул (Константинополь) был отправлен из Москвы посланник Благов для извещения султана о вступлении на престол царя Федора Ивановича, ему было поручено вместе с тем «убедить турецких пашей» в обоснованности «жалобы Оттоманской Порты на притеснения магометан в России» и разъяснить, что их вера «на русской территории нигде не притесняется» [10, 75]. Прибывшие специальные эмиссары из этой страны убедились в полной правдивости представленной на этот счет информации [10; 75].

Объяснение отсутствию в России «озлобления против ислама» видели в следующем: в составе империи Чингисхана само православное население «не испытывало никаких религиозных притеснений». Ограничившись политическим господством над Русью, монголо-татары «ее церкви не только предоставляли полную свободу и независимость, но и оказывали особое покровительство» (С. Жигарев) [10, 150]. Такое отношение к другим конфессиям распространялось во времена их евразийского владычества на все исповедания [11, 7]. Южные славяне в пределах Оттоманской Порты как христиане, напротив, в то время и на последующих этапах ее существования, подвергались религиозным притеснениям. Несмотря на это, они с пониманием относились к тому, что в России отношение к исламу, основывалось на принципе веротерпимости [10, 150]. Существование государственной религии (конфуцианства) с другими конфессиями, среди которых достаточно многочисленной была исламская, установилось и в Китае, также являвшемся когда-то частью империи Чингисхана [12, 215].

Уважительное отношение к иноверию выдерживалось в России и при

установлении единства с Кавказом. Когда после одной из проигранных битв в годы русско-персидской войны (1826–1828) предводитель персов Гасан-хан в бессильной злобе хотел предать огню знаменитый Эчмиадзинский монастырь, один из старейших беков бросил горький упрек ему: «Сардарь, русские два раза были в Эриванском ханстве, два раза терпели поражение, но, уходя назад, никогда не оскорбляли магометанской святыни» [1, 154]. Такое же отношение к исламу выдерживалось и по ходу Кавказской войны. Оно не менялось даже несмотря на то, что в отдельные ее периоды религиозное противостояние достигало крайнего предела и сопровождалось ростом фанатичности масс. Вследствие этого этнодемографическая составляющая «священной войны» («газавата») против России в региональном масштабе обрела тенденцию к расширению.

Профессор Тельавивского университета М. Гаммер политику России на Кавказе называет неоднократно «антиисламской», заявляя, что она «грозила кавказским народам потерей своей самобытности», предполагала отмену шариата и т.д., и не сопоставляет с этими заключениями имеющиеся в его распоряжении сведения, проясняющие подлинное отношение к мусульманской религии. Факты и оценочные суждения в его систематизации остаются в разных плоскостях, нередко противореча друг другу. В одном из обобщений, в частности, говорится: «Даже в ходе ожесточенных сражений мечети оберегались русскими войсками» [13, 73, 91, 271].

Противопоставляя в делах веры политику Шамиля, Гаммер заявляет, что тот «никогда не навязывал обращения в ислам». Затем он отображает реальность, опровергающую данное утверждение. Сообщается, к слову, об

убежденности имама, что «обращать в истинную веру» необходимо только «посредством силы» [13, 321, 344, 347]. Оказывается, на самом деле отношение Шамиля к иным религиям и их приверженцам «строго определялось канонами шариата», а «в Дагестане и Чечне» происходило все же его «насильственное введение» [13, 321, 344, 347]. Более того, известно, что для этих целей предпринимались усилия с его стороны искоренить все связанное с прошлым, в том числе даже эпические упоминания о старине, мифы, легенды, составлявшие уникальное духовное достояние каждого народа [14, 170]. Создавая объемный труд, Гаммер, судя по всему, особо не беспокоился о его соответствии критериям научности, не допускающим взаимоисключающие доказательства.

Поиск противовесов религиозному фанатизму подсказывал по ходу Кавказской войны формировавшим российскую политику в крае администраторам необходимость ставки на традиционализм и унаследованные от предшествующих этапов развития стереотипы функционирования «туземных обществ». Эта мера, как предполагалось, должна была создать некий барьер на использование ислама во враждебных для России целях, но она не была направлена против него. При этом вырабатывались взвешенные и весьма осторожные подходы, так как цивилизационные приоритеты в ходе противостояния на Северном Кавказе имели огромное значение. Конфессиональные противоречия продолжали сказываться и впоследствии.

Повышенная склонность к религиозному фанатизму отмечалась именно в районах, входивших когда-то в имамат Шамиля и служивших главным плацдармом войны, источником ресурсов, прежде всего людских, для ее ведения.

В этом отношении особенно выделялся ряд чеченских обществ в нагорной полосе. Кабардинцы, как и другие мусульманские народы, придерживавшиеся российской ориентации, к религиозному фанатизму были невосприимчивы [15, 26-об, 29]. При закреплении специфических частей Северного Кавказа в составе России существовала необходимость учета этих особенностей.

Вероятность религиозных столкновений обуславливалась не только идеологическими противоречиями двух конфессий, христианской и мусульманской, носившими в прошлом, до вхождения в состав России, непримиримый характер, но и доктринальными разногласиями в самом исламе. В среде мусульманского населения на Кавказе они появились вследствие влияний, исходивших из Ирана, где был распространен шиизм, и Османской империи, в пределах которой утвердился суннизм. В северных частях края получила преобладание последняя разновидность ислама.

Однако данное соотношение, как показывает опыт зарубежных мусульманских стран, не уменьшало опасность силового разрешения споров между шиитами и суннитами, обвинявшими друг друга в приверженности «неистинному исламу», отклоняющемуся от первоначальной канонической сути. Шииты были убеждены, что именно их версия веры соответствует «древним установлениям», берущим истоки якобы от самого пророка Мухаммеда. Сунниты, напротив, только себя признавали последователями «истинной религии» и обвиняли своих оппонентов в «нетерпимости и экстремизме». Шииты, в свою очередь, считали неприемлемой практику учета «единодушного мнения общины» при принятии тех или иных решений религиозного свойства и отдавали приоритет духовному вождю

(имаму), доказывая, что его предназначение имеет божественное происхождение, чем объясняется, по их утверждениям, «непогрешимая мудрость» высшей религиозной власти [16, 40-41; 17, 115-116, 128, 193, 258-259].

Из-за этих разногласий в исламе существовала потенциальная опасность регионального конфликта. При посещении Кавказа в 1858-1859 гг. французский писатель А. Дюма зафиксировал по рассказам сопровождавших его представителей русской администрации существовавшую в крае реальность, что из-за «религиозного различия» исповедующие суннизм и шиизм «ненавидят друг друга так же искренне и глубоко, как в XVI столетии католики и гугеноты» [18, 123]. Несмотря на происходившие подвижки в идеологической сфере, как показывали различные события, они сохранялись весьма устойчиво.

В свою очередь у суннитов на Северном Кавказе сложилось разделение по принадлежности к направлениям ханафитского и шафиитского толков (мазхабов). Приверженность к первому установилась у абазин, адыгов, черкесов, кабардинцев, карачаевцев, балкарцев, ногайцев, туркмен и части осетин, ко второму — у значительной части населения Дагестанской области (за исключением ареалов расселения азербайджанцев, лезгин, цахуров и части татов). Православие, соответственно, распространение имело в среде русских, а также у осетин, моздокских кабардинцев и др. В составе казачества сохранилась также прослойка старообрядцев. В пределах края существовали вместе с тем общины сектантов, католиков, иудеев и др. [19, 223]. На рубеже XX в. на Северном Кавказе насчитывалось более 2 тыс. мечетей, а мусульманское духовенство в составе населения достигало

2%, тогда как все духовенство — около 3%<sup>1</sup> [20, 169, 237; 21, 13-17; 22, 24-об; 23, 14; 24, 12].

Кавказская епархия русской православной церкви имела здесь всего 425 приходов. Наибольшее их количество было сосредоточено в западных и центральных частях северокавказской окраины, соответственно 235 и 113 храмовых комплексов. А в сопредельной области, расположенной восточнее, с численно преобладавшим мусульманским населением, их насчитывалось 77 [25, 17]. Христианские молитвенные учреждения разных типов на Северном Кавказе составляли примерно 20% от общего количества мусульманских мечетей, последних же было в пять раз больше. Данное соотношение показывает и то, что у иноэтнической части населения идеологическое поле было несравненно более сильным, чем у восточнославянской. А ведь именно русский массив на окраинной периферии выступал своего рода скрепляющим государственным началом.

На Восток Россия продвигалась при помощи самого ислама. Отсутствие в России «притеснений по религиозным мотивам» отмечают, делаясь воспоминаниями своих предков, и потомки мухаджиров (этнических иммигрантов с Северного Кавказа второй половины XIX в.) в Турции [26, 41, 56]. Напротив, по их заверениям, именно в этой стране переселенцы столкнулись с запретами на использование родного языка и культуры, не говоря уже о возможности их творческого развития. Обучение детей и отправление религиозных обрядов разрешалось только на турецком языке. Для этой цели во все мечети, связанные с местами расселения выходцев с Кавказа, направлялись представители «турецкой национальности». В рус-

<sup>1</sup> Подсчет автора.

ских же школах, открывавшихся в этом крае в аулах различных по этнической принадлежности «туземных обществ», право на преподавание основ ислама предоставлялось представителям от самого населения, получавшим духовный сан, так же как и отправление обрядов в мечетях [26, 41, 56].

Уважительное отношение выдерживалось и к мусульманской традиции, предписывавшей каждому верующему хотя бы раз в жизни совершить паломничество («хадж») в Мекку «для поклонения гробу пророка Магомета» [27, 364]. Для желающих посетить в соответствии с предписаниями религии мусульманские святыни препятствий не существовало. Паломникам в отдельных случаях выделялась от казны помощь, что говорит об уважительном отношении к явлению «хаджа» [28, 200, 202]. Имелись в «Русском обществе пароходства» и специально оборудованные «паломнические» пароходы «для удобства господ хаджи» [29, 60]. На этих судах существовали «все необходимые помещения и приспособления соответственно их обычаям... устраивались места для молитв» и три раза в день бесплатно отпускалась «горячая вода для чая», а заболевшим в пути оказывались также бесплатно врачебные услуги и отпускались лекарства [29, 60].

Разрешено было совершить паломничество вскоре после наступления мира на Кавказе и имаму Шамилю [28, 200, 202]. Запрета на «хадж» не появилось в России даже с наступлением периода революционной нестабильности. Только в 1906-1907 гг. из Севастополя отошли четыре «паломнических» парохода в Геджас, откуда начинался один из сухопутных маршрутов к исламским святыням на территории Османской империи, и обратно [29, 58]. Отправление таких пароходов происходило,

кроме того, из Одессы и других южных портов. Не прерывался «хадж» и тогда, когда при помощи турецкой агентуры, «богомольцев, возвращавшихся из Мекки», предпринимались представлявшие опасность попытки активизировать исламский фактор в пределах Российской империи во враждебных целях. Они отслеживались Министерством внутренних дел, но запрет на паломничество мусульман в святыне места так и не устанавливался [30, 1].

В России поддерживался в проводимой политике во второй половине XIX — начале XX в. и курс на «исламское просвещение». После вхождения в ее состав тех или иных мусульманских народов поощрялось открытие у них новых средних и высших духовных школ (мектебе и медресе). В Туркестанском крае они существовали почти в каждом кишлаке [31, 94-95]. На Кавказе их насчитывалось до 2 тыс. [32, 55-об.] По количеству открывшихся учебных заведений, где велось преподавание ислама, Россия тогда, пожалуй, не уступала зарубежным мусульманским странам. Эти учебные заведения в крае существенно преобладали над «министерскими школами», открывавшимися официально [28, 22, 104; 33, 93]. Соотношение это стало меняться лишь с конца XIX в., но в прежней пропорции сохранилось до 1917 г.

На северокавказской окраине в тот период при мечетях действовало более 2 тыс. мектебе и медресе [34, 2]. Распределялись они, как и молельные учреждения, неравномерно: 45% приходилось на восточную часть и только 2,1% — на западную<sup>1</sup> [35, 60; 36, 12-13]. Мектебе являлись школами низшего типа, по законам Российской империи для их открытия не требовалось официального разрешения ни краевой, ни верховной власти. Оно зависело только от

<sup>1</sup> Подсчет автора.

наличия учащихся и тех, кто изъявлял готовность вести преподавание. Поэтому мектебе имелись во многих аулах. Медресе же являлись учебными заведениями более высокого уровня и существовали лишь в наиболее крупных населенных пунктах [37, 346].

Утверждение о том, что «имперская администрация не поддерживала инициативы мусульман» в намерении создавать «при мечетях школы» [38, 277], не соответствует действительности. Преподавание в мектебе и медресе зачастую вели посланцы из мусульманских стран зарубежного Востока, преимущественно из Турции, насаждавшие «чуждые понятия» [39, 7; 40], что способствовало, безусловно, повышению предрасположенности к сепаратизму. На эти учебные заведения опиралась чаще всего и иностранная агентура, проникавшая на северокавказскую окраину для проведения агитации за отторжение от России [41, 40]. Отношение к ним среди мусульманского населения постепенно менялось, из-за чего количество их постоянно сокращалось. Они функционировали вне правительственного надзора и финансовой государственной поддержки не получали [42, 7].

Церковно-приходские школы, напротив, субсидировались казной. Если же они находились в станицах, то на их содержание дополнительно отчислялись и денежные пособия из войскового капитала [40; 42]. Для развития грамотности среди казаков помимо церковно-приходских школ существовали и станичные училища [43, 310]. Но запрета на открытие и образовательную деятельность мектебе и медресе не существовало. «Исламское просвещение» в России предназначалось не только для подданных мусульман. Богословская литература, в частности Коран, переводилась и на русский язык. Поощрялось

строительство новых мечетей, количество которых до появления кризисной ситуации в империи также неуклонно возрастало. Так, в аулах Екатеринодарского и Майкопского отделов Кубанской области в 1894 г. их было 102, а к 1917 г. — насчитывалось уже более 150. На Кавказе линия на это была взята в проводившейся политике с самого начала [44, 31-32]. Строительство мечетей продолжалось и в дальнейшем.

При этом поддерживалась, как правило, инициатива самого мусульманского населения, а связанные с ней «приговоры горских обществ» при соблюдении норм не встречали препятствий. Подтверждением этому служит, в частности, намерение тулатовцев возвести мечеть в 1907 г. «в честь государя императора... в память благополучного избавления от покушения на его жизнь» [45]. Такие инициативы замечались и вызывали незамедлительный отклик монарха. На телеграмме, присланной по этому поводу начальником Терской области, он наложил резолюцию со словами искренней благодарности [45]. Возводились мечети на мусульманских окраинах России и в честь 300-летнего юбилея «царствующего дома Романовых», широко отмечавшегося по всей империи в 1913 г. [46, 357-357-об.].

Укрепление же начал мусульманского вероучения во второй половине XIX — начале XX в. является показателем наметившегося «исламского ренессанса» на ее территории. Этого не смогли достигнуть за предшествующий период в мусульманских регионах России заинтересованные сопредельные страны. Вследствие проводившейся политики на восточных окраинах, в том числе и на Северном Кавказе, исламизация населения возрастала. Причем это происходило в среде даже тех народов, которые до вхождения в состав России были

подвержены этому процессу весьма поверхностно. Наблюдавшие деятельность ее администрации в только что присоединенных районах Средней Азии во второй половине XIX в., замечая отличия от деятельности европейцев в зависимых странах Востока, констатировали: «Русские покушались строить мечети, поставлять мулл и проч.» [47, 34-35]. Подходы, направленные на укрепление вероучений, выдерживались и в отношении других религий.

Все наиболее прогрессивное и связанное с традициями без каких-либо исключений поддерживалось. При вхождении в состав России буряты, например, преимущественно были шаманистами, но покровительство, оказанное русской властью более культурным ламам, способствовало в значительной степени укреплению их учения у соплеменников [3, 152]. Представляемая ими религия получила более широкое распространение. Показателями «исламского ренессанса» на территории Российской империи в тот промежуток времени являются открытие мечетей, функционирование религиозного обучения, сохранившееся каноническое общение с единоверцами за рубежом. Укреплению мусульманства на окраинах отечественного Востока способствовало и наличие легитимности. Эти показатели «исламского ренессанса» типичны для любого периода [48, 56].

Укрепление начал вероучения предпринималось русскими властями, прежде всего, «для поднятия нравственности и гражданственности» на восточных окраинах [49, 17]. В мусульманском мире, находившемся в зависимости от европейских стран или Турции, во второй половине XIX — начале XX в. также было известно, что «русские не доказывают своего религиозного превосходства». В восточных ареалах Российской

империи, в частности, в Средней Азии, проповедь православия не допускалась и все попытки обращения в эту веру, предпринимавшиеся «туземным» населением, в среде которого ислам достаточно глубоко укоренился, отвергались [50, 352-353, 358].

Двойственное цивилизационное тяготение, имевшее ярко выраженный восточный вектор, в начале XX в., как показывает предпринятый анализ, на Северном Кавказе сохранялось. Мусульманских мечетей на этой окраине было в пять раз больше, чем христианских молитвенных учреждений всех типов. У иноэтнической части населения, исповедовавшей ислам, идеологическое поле было более сильным, чем у восточнославянской. Поддержание конфессиональных ограничений в условиях цивилизационного разлома являлось оправданной мерой. При формировании общегражданского единства преобладающее значение в российской политике отводилось православию.

Поэтому на Северном Кавказе, как и в иных специфических частях пространства империи, существовали конфессиональные ограничения, не препятствовавшие свободе исповедания ислама, но дававшие некоторые преимущества православию. И то они касались лишь несанкционированных процессов, попыток распространения мусульманского вероучения в среде приверженцев других исповеданий. Православным, как и всем христианам, был запрещен отход от своей церкви и переход в иноверные конфессии, в том числе обращение к исламу [3, 170]. Ограничения сводились к недопущению проповеди этой религии в среде представителей других конфессий, и прежде всего христиан, что в условиях не достигнутого цивилизационного со вмещения было вполне оправданно.

Проявлений дискриминации здесь не существовало, и принцип свободы вероисповедания в этом весьма сложном ареале России не исключался из складывавшейся системы государственных отношений. Запрет был установлен и на распространение вероучения раскольников (старообрядцев) для предотвращения дальнейшего разобщения идеологического поля православия. В этой связи регламентация деятельности производилась и для духоборов [51, 20]. Восприятие их предопределялось отношением к сектантам [52, 2]. Вместе с тем все охранительные меры в идеологической сфере, за исключением отселений на окраины империи, не подкреплялись, как правило, силовым давлением, принуждающим к отречению, и не затрагивали исповедных особенностей противоречащих официальной церкви разновидностей христианства. Ненужность ряда запретительных мер осознавалась и теми, кто был непосредственно причастен к формированию российской политики на окраинах [53, 66].

Так, еще с начала XVIII в. на самом высоком уровне признавалось неоднократно пограничное положение на Тереке гребенских казаков, сохранявших верность старообрядчеству, их «без измены», несмотря на религиозную оппозиционность, служение отечеству и государю на Северном Кавказе. Учитывалась также и расположенность их поселений в мусульманском окружении, существенно преобладавшем в восточных частях окраины. Гребенские казаки не выступали против официального православия, соблюдали все законы империи и государственные установления. При возникновении рецидивов притеснений в делах веры со стороны Кавказской епархии они получали поддержку наместника и даже Синода. Однако конфессиональное принуждение

по отношению к гребенским казакам в действительности в ряде случаев допускалось и приводило к нежелательным для России последствиям, ослаблявшим ее позиции на южном порубежье, где они играли роль сдерживающей силы [54, 31, 37].

Часть из них, оставляя обжитые места, уходила к Шамилю, получая покровительство имама в делах веры [54, 31, 37]. Россия же из-за просчетов в политике ослабляла свои позиции и несла потери. К середине XIX в. в составе Кавказского линейного казачьего войска старообрядцы составляли всего 16% [55, 6]. Состояние раскола в православии тем не менее на принципе сосуществования было преодолимо, что прояснило последующее развитие. Поскольку процесс смены кодов цивилизационного развития, связанный с исламизацией «туземных обществ», не завершился на Северном Кавказе и во второй половине XIX в., наделенные соответствующими полномочиями верховной властью представители чиновничества в крае, ответственные за проводимую политику, до прояснения реальности полагали, что Россия должна оказывать свое влияние на его исход.

Этим объясняется признававшаяся предпочтительность христианизации горцев, но эта идея поддерживалась лишь непродолжительное время. В дальнейшем влияние на северокавказские этнические общности, принявшие ислам, стало осуществляться через само вероучение. Мусульманство постепенно превращалось в неотъемлемую составляющую формировавшегося в пределах империи цивилизационного синтеза. Тем самым задействовался внутренний конфессиональный потенциал, что в действительности оказывало более эффективное воздействие на обстановку. Смена же вероисповедных

идеологических парадигм, напротив, наталкивалась на препятствия и нередко сопровождалась осложнениями. Ставка на нее обуславливалась прежде всего учетом распространенности христианства в ряде «туземных обществ» на предшествующих этапах.

Исключением не являлись и нагорные районы Северного Кавказа и Дагестана, что подтверждается существованием здесь в прошлом епархий. Столкнувшись с устойчивостью процесса исламизации, русские власти отказались от нетипичного для других восточных окраин подхода. С 1905 г. мусульманство стало укреплять свои позиции и на Северном Кавказе [56, 31; 57]. Изложенное выше указывает и на то, что представители краевой администрации на протяжении длительного времени вели поиск оптимального варианта идеологии и использовали этот фактор для укрепления государственного полиэтнического единства [54, 239, 241-242, 246].

На признании предпочтительности христианизации местных народов «в видах их теснейшего соединения с Россией» правительственная политика в религиозном вопросе строилась лишь на начальных стадиях интеграции. Идее «крещения иноверцев» была привержена тогда и русская православная церковь [58, 148об. — 149; 59, 44]. Для этой цели на северокавказской окраине при некоторых ее епархиях действовали специальные «противомусульманские» и «противобуддийские» секции [60, 20]. Их предназначение сводилось в том числе к ограждению православного населения края от влияния иноверных религий. В этом можно усмотреть элемент этноконфессиональной защиты.

Вместе с тем в своеобразной форме при помощи таких мер достигались и цели укрепления государства. Ослабле-

ние позиций других религий, тем более их вытеснение, запрещалось имперским законодательством. Их канонические устои, так же как и православия, оберегались от сектанства. По императорскому указу, выпущенному за подписью Николая I в 1833 г., «мусульмане России должны выполнять все требования своей религии, строго выполняя ее догматы» [61, 64]. За «вероотступничество» предусматривались даже телесные наказания [61, 64].

Совмещение же цивилизационных различий достигалось и через православные образовательные учреждения. Еще в 1846 г. при поддержке наместника М. С. Воронцова в Ставрополе была открыта духовная школа, получившая наименование Кавказской семинарии. В изданном по этому поводу указе Синода устанавливалось ее подчинение «Казанской Духовной Академии» [62, 6], обладавшей опытом просветительской деятельности на восточных окраинах Российской империи. Помимо обязательных дисциплин в учебную программу семинарии было включено изучение языков «туземных народов» Северного Кавказа. Принимаются для обучения «дети из осетин, черкесов, грузин, калмыков». Наряду с этим проводилась подготовка и «богословски образованных» православных священников, знакомых с местными обычаями [62, 6].

Преодолению цивилизационного разлома для сближения населения империи служило и «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», учрежденное в 1860 г. Его координирующий центр размещался в Тифлисе, откуда осуществлялось все управление краем, а на местах — филиалы [63, 148-об-149]. В регламентирующей деятельности этого общества документах четко было обозначено намере-

ние «восстановить православное христианство в кавказских племенах», но отнюдь не утверждение его при помощи принуждения. Разъяснялось также, что «восстановление между горцами христианства необходимо в видах собственной их семейной и общинной пользы и государственного дела: теснейшего соединения их с Россиею» [63, 162].

Деятельность общества нельзя отрывать от эпохального контекста. Приниматься во внимание должна и активность в тех условиях мусульманского духовенства (мулл и эфендиев), точнее, его наиболее радикальных прослоек, по распространению ислама, которое проходило не без трудностей и в ряде случаев с применением насилия. В разрабатывавшихся проектах по восстановлению православия предлагалось «ускорить высылку за границу фанатиков» и другие меры для противодействия их усилиям [63, 149, 154]. В конце XIX в. в Ставрополе учреждается епархиальный комитет Православного миссионерского общества. На него возлагалось руководство миссией среди буддистов и мусульман [55, 20].

Для подготовки проповедников в Ставропольской Духовной семинарии открываются краткосрочные курсы. Миссионеры в пределах края проводили работу и с сектантами. В некоторых случаях им удавалось добиваться обращения в православие. Крещение принимали, например, отдельные представители калмыков-буддистов [63, 149, 154]. Несмотря на прилагавшиеся усилия, «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», просуществовав до 1917 г. [64, 25, 35], тем не менее так и не смогло по большому счету вернуть прежние весьма широкие параметры исповедания христианства в среде горских народов.

Христианизация иноверного населения не являлась определяющей

мерой в комплексе различных преобразований в идеологической сфере на Северном Кавказе во второй половине XIX — начале XX в. Тем более она не имела антиисламской направленности. Никакой угрозы в связи с попытками восстановления позиций христианства самобытности иноэтнических сообществ края не существовало [64, 25, 35]. Обращение в православие носило весьма ограниченный характер, а связанное с ним обещание «наипаче... изливается монаршая щедрота и милость на приемлющих добровольно веру христианскую» (цит. по: [65, 59]) не основывалось на каком-либо давлении и ни к чему не обязывало. К ингушам, например, предпринимались лишь призывы «мухамедданского закона» не принимать и «мечетей не строить» [64, 34].

При оценке данной инициативы не следует, на мой взгляд, игнорировать также то обстоятельство, что христианизация «туземного» населения имела когда-то более широкое распространение, и в тот промежуток времени, видимо, все еще возлагали надежды на вероятность хотя бы частичного возвращения утраченных позиций. Восстановление православного исповедания у значительной части осетин указывает на небезосновательность предпринимавшихся усилий [64, 25]. Во всяком случае, данная историческая реальность в условиях незавершившегося процесса исламизации учитывалась теми, кто так или иначе был причастен к формированию российской политики на Северном Кавказе, о чем в какой-то мере свидетельствует, в частности, сочинение офицера Генерального штаба полковника Ракитина, составленное в 1862 г. [66, 15-38].

Необходимость же перехода в православие на этой окраине империи устанавливалась преимущественно при

вступлении в казачество. Претенденты из «туземных обществ» без каких-либо ограничений получали привилегии войскового сословия, но должны были отказаться от исповедания ислама [67, 1-7-об.]. О том, какое распространение имело в таком случае принятие православия, свидетельствует то, что к концу XIX в. иноэтническая прослойка в казачьей среде не превышала всего 2%<sup>1</sup> [68, 7-8], а впоследствии с 1905 г. от этой практики из-за нехватки земли для паевых наделов отказались вовсе. Допускалась она лишь на Северном Кавказе, относившемся к зоне цивилизационного разлома, где фактор религиозности населения играл более высокую роль, чем в других местностях России.

Даже в Области Войска Донского, выполнявшей когда-то в течение длительного времени функции такого же периферийного контактного ареала, вступавшие в казачество калмыки оставались буддистами и не испытывали каких-либо конфессиональных притеснений. Им предоставлялась свобода и в исполнении обрядовых традиций при несении воинской службы [69, 209]. Однако и в Донской епархии, как и в Ставропольской, приходские священники занимались обращением калмыков-буддистов в православие. Проводилось оно также на сугубо добровольных основаниях. Выбор стимулировался льготами и поощрениями, а иногда и освобождением от повинностей. На «крещение» возлагались надежды, что оно наряду с другими мерами будет способствовать сближению «калмыцких кочевий с казачьими станицами». Но случаи принятия православия буддистами и в Донской епархии оказывались единичными [70, 22-23].

В Сибирском казачьем войске были представлены и мусульмане. Здесь при

поступлении в сословие в жесткой форме не выдвигалась необходимость изменения веры. В казачьих же селениях этого войска на общих основаниях возводились христианские храмы и мечети [69, 209]. В этих различиях отражалась прежде всего специфика окраин. В качестве подтверждения может служить и тот факт, что в сопредельном с территорией Сибирского казачьего войска Туркестанском крае, полностью включенном в состав Российской империи во второй половине XIX в., вопрос о христианизации «туземного» населения никогда не ставился, не имела такой направленности и проводившаяся политика [64, 34]. Региональные разновидности российского казачества имели, судя по всему, автономную особенность и в делах религии. Они впитывали цивилизационные несхожести мест формирования, трансформируя их в свою этнокультурную самобытность.

Православная церковь в свою очередь также поддерживала в империи настрой на веротерпимость. Ее священники, занимаясь проповедями в возникших во второй половине XIX в. вследствие русской колонизации восточных окраин поселениях, настоятельно призывали прихожан «жить в мире со своими соседями инородцами и иноверцами» [71, 117]. В среде православного духовенства встречались и те, кто придерживался на этот счет реакционных взглядов. В начале XX в. в России, к слову, с осуждением были восприняты нападки при отправлении богослужений на «евреев и интеллигентов» иерархов Гермогена и Илиодора. Они не раз подвергались критике со стороны Синода и получали предупреждения. Поскольку это не действовало, в 1912 г. в отношении Гермогена и Илиодора последовали репрессии: первый был «уволен на покой», а

<sup>1</sup> Подсчет автора.

второй — заточен в монастырь Владимирской епархии [72, 104].

Подавляющее же большинство православного духовенства придерживалось сложившегося еще в прошлом убеждения в возможности и необходимости сосуществования в России различных религий. И это были, заметим, не единичные эпизоды, а последовательная линия, не подверженная конъюнктурным колебаниям даже в самые кризисные периоды в развитии государства, которая проводилась в воздействии на верующих в соответствии с государственной политикой. Выдерживалась эта линия и в обстановке нараставшей революционной нестабильности в начале XX в.

Среди представителей иноверных конфессий, так же как и в отношении различных русских сектантов и раскольников, православная церковь действовала посредством благовестнических миссий. Осуществление этой деятельности координировалось советом в Москве и его комитетами при епархиях. Организация миссий была приспособлена к местным условиям с учетом их особенностей. Они имели в соответствии с этим и свои характерные названия: астраханская, киргизская, алтайская, чукотская, камчатская и т.д. [3, 169]. Но в России миссионеры, как в католической церкви проводившие работу по обращению в христианство со ставкой в ряде случаев на принуждение, отсутствовали [73, 42].

Сопоставляя политику в колониях европейских метрополий и на среднеазиатской российской периферии, французский путешественник Г. Лакост в начале XX в. выделил именно это отличие. В своих записях он оставил на этот счет пометку: «У русских миссионеров нет; они к этому приему не прибегают. Они хотят приобрести доверие покоренных народов, не противоречить им ни в их

верованиях, ни в их обычаях» [73, 42]. Об отсутствии в России какой-либо дискриминации других религий, в том числе и ислама, было известно в странах зарубежного Востока. Сообщения об этом воспринимались там с огромными симпатиями [74, 261]. Такая практика прослеживалась и в Византийской империи, где проповедь православия также не возводилась в ранг государственной инициативы и проводилась только монахами [75, 157-158]. На российских окраинах церкви и монастыри создавались лишь для исповедовавших православие [74, 268].

Укрепление начал веротерпимости не только оставалось неизменным, но и со временем повышало свои интеграционные возможности. На это обращалось внимание и в правящих кругах. П. А. Столыпин, занимая пост министра внутренних дел, считал, что «религия должна быть охраняема как ценный интерес всего государственного единения» [76, 20]. Изменения в конфессиональной политике в какой-то мере отражали то, что уже существовало в России, но вместе с тем возводили реальность в ранг государственной идеологии, объединяющей этнически разнородное население. Другие вероисповедания наравне с православием признаются «высшим государственным интересом России» [76, 20].

В 1904-1905 гг. вышли высочайшие указы и о пересмотре законоположений, касающихся религиозного быта мусульман [77, 9-10]. Поворот в этом направлении только намечался, и его необходимо рассматривать в контексте поиска новой объединительной для империи концентриальной основы, способной совместить в солидарное сообщество подданных различных конфессий. Обновление прежних стратегических приоритетов развития, безуслов-

но, отвечало требованиям наступившей кризисной для страны эпохи, так как формула «Православие, Самодержавие, Народность» после территориального продвижения на Восток во второй половине XIX в. с включением обширных мусульманских регионов уже устарела. Реальность нуждалась в том, чтобы ее видели такой, как она есть.

Идеализация предшествующего опыта, когда православие действительно способно было играть доминирующую роль, является цивилизационным просчетом, признание которого в изучаемую эпоху становилось все более очевидным. Наметившийся в начале XX в. поворот в идеологической сфере, на мой взгляд, был неглубоким, и его стабилизирующие возможности нельзя переоценивать. Хотя в целом такого рода реформа была необходима. В проводившейся в отношении некоторых конфессий политике допускались и ошибки. Они выразились, в частности, в попытках пересмотреть положение 1836 г., регламентирующее деятельность в Российской империи «Армянской Апостольской Церкви». Происходившие в этой связи протесты на Кавказе тем не менее были приняты во внимание, и с 1905 г. ее компетенции в прежнем объеме были восстановлены [78, 22]. Ограничения применялись и к сектантам [78, 22].

В условиях Первой мировой войны они коснулись и «вероисповедных прав» католиков и лютеран, к которым относились бывшие австрийские и германские подданные. За отдельными их представителями устанавливается административный контроль, распространявшийся и на некоторые другие религиозные организации [78, 18-19]. Ограничения на предшествующем этапе, особенно с 1905 г., для католиков и лютеран, равно как и других религиозных общин, не применялись. По свиде-

тельству П. Г. Курлова, имевшего разносторонний административный опыт, запретительные меры, в тех случаях, когда они использовались, «не всегда опирались на существовавшие законы, многое зависело от лиц, стоявших во главе центрального управления Министерства внутренних дел и местных губернаторов» [53, 66].

Проводившиеся на северокавказской окраине преобразования в духовной сфере укрепляли, как видно, авторитет самой религии в жизни иноэтнических сообществ, способствуя исламизации населения. Это происходило в среде даже тех народов, которые до вхождения в состав России были подвержены этому процессу поверхностно. Мусульманство вследствие этого укрепило свои позиции, обретая конструктивный для формирования целостности российской государственности потенциал. Оно перестало играть враждебную роль, превратившись и на северокавказской окраине в элемент общероссийской консолидации. Позиции отечественного мусульманства укреплялись.

Православие, несмотря на огромное историческое значение в интеграционном процессе, после включения в состав Российской империи обширных азиатских пространств с иным конфессиональным контентом, скрепляющим для них идеологическим стержнем служить не могло. Такую роль оно выполняло лишь на начальных стадиях формирования государства. Объединительную функцию впоследствии для него играли также российское мусульманство, буддизм и другие религии. Проводившаяся в имперский период политика способствовала укреплению их позиций. Наряду с православием иноверные конфессии становилось составляющей феномена евразийства.

1. *Потто В. А.* Кавказская война. В 5 т. Персидская война (1826-1828 гг.). Ставрополь, 1993. Т. 3.
2. *Гаспринский И. Б.* Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. В 2 ч. М., 1994. Ч. 1.
3. Россия. Энциклопедический словарь (Б/и.: Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. СПб. 1898). Л., 1991.
4. *Исаев И. А.* История государства и права России. Курс лекций. М., 1993.
5. Полный свод законов Российской империи: В 2-х кн./Под ред. А. А. Добровольского. СПб., 1911. Т. 1. Кн. 1.
6. *Ильин И. А.* О грядущей России. Избранные статьи. Св.-Троицкий монастырь, 1991.
7. *Ивонин Ю. Е.* Имперская идея и проблема государственности в Западной Европе XVI в. // Вопросы истории. 1993. № 6.
8. *Арапов Д. Ю.* Ислам в Российской империи // Ислам в Российской империи (законодательные акты, описание, статистика)/Сост. Д. Ю. Арапов. М., 2001.
9. *Ерасов Б. С.* Выбор России в Евразийском пространстве // Научный альманах «Цивилизации и культуры». М., 1994. Вып. 1.
10. Русская политика в восточном вопросе. (Ее история в XVI-XIX вв., критическая оценка и будущие задачи). Историко-юридические очерки С. Жигарева. Московский университет. Ученые записки. М., 1896. Вып. 11.
11. *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь/Пер. с англ. Тверь; М., 1999.
12. *Мясников В. С.* Межгосударственные отношения России с Китаем как форма междивизиационного контакта // Научный альманах «Цивилизации и культуры». М., 1995. Вып. 2.
13. *Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. Пер. с англ. М., 1998.
14. *Дегоев В. В.* Имам Шамиль: пророк, властитель, воин. М, 2001.
15. РГВИА. Ф. 970. Оп. 3. Д. 1115.
16. *Максуд Р.* Ислам. М., 2000.
17. *Добаев И. П.* Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д, 2003.
18. *Дюма А.* Кавказ. Тбилиси, 1988. (Пер. с фр.)
19. *Великая Н. Н.* Религиозные верования народов Северного Кавказа // Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки)/Под ред. и с предисл. В. Б. Виноградова. Пятигорск, 2010.
20. РГВИА. Ф. 970. Оп. 3. Д. 1939.
21. ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 5765.
22. ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 1505.
23. Отчет начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска о состоянии области за 1915 г. Екатеринодар, 1916.
24. Обзор Ставропольской губернии за 1914 г. (По данным Ставропольского губерн. статист. ком.). Ставрополь, 1915.
25. *Пантелеимон, епископ Майкопский и Адыгейский.* «Христианская вера процветала на Кавказских горах...» // Южнороссийское обозрение. Вып. 16.

- Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д, 2003.
26. Кипкеева З. Б. Карачаево-балкарская диаспора в Турции. Ставрополь, 2000.
  27. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. 10-е изд. доп. М., 2008.
  28. Шамиль на Кавказе и в России. Биографический очерк/Сост. М. Н. Чичагова. СПб., 1889.
  29. Приложения архивных материалов // См. в кн.: Думанов Х. М. Вдали от Родины. Нальчик, 1994.
  30. ЦГИА РФ. Ф. 17. Оп. 2. Д. 1133.
  31. Авторханов А. Империя Кремля. Советский тип колониализма. Вильнюс, 1990.
  32. ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 1110. Л. 17; Д. 1229.
  33. Калмыков Ж. А. Установление русской администрации в Кабарде и Балкарии. Нальчик, 1995.
  34. ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 1110.
  35. ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 2. Д. 59-р. Л. 74-75; Д. 69-е.
  36. ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 5765.
  37. История Дагестана. Т. 2. М., 1968.
  38. Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.
  39. РГВИА. Ф. 970. Оп. 3. Д. 1518.
  40. Жизнь национальностей. 1922. 14 мар.
  41. Янчевский Н. От победы к победе. (Краткий очерк истории Гражданской войны на Северном Кавказе). Ростов н/Д, 1931.
  42. РГВИА. Ф. 970. Оп. 3. Д. 1518.
  43. Караулов М. А. Терское казачество в прошлом и настоящем. (Памятка терского казака). Владикавказ, 1912.
  44. Шафранов В. П. К вопросу о формировании адыгейской социалистической народности // Из истории партийной организации Адыгеи. Сб. статей. Ростов н/Д, 1976.
  45. Кавказ. 1907. 9 июня.
  46. ЦГИА РФ. Ф. 13. Оп. 3. Д. 1236.
  47. Костенко Л. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1870.
  48. Малащенко А. Два несхожих ренессанса // Отечественные записки. 2003. №5 (14).
  49. ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 764.
  50. Терентьев А. М. Россия и Англия в Средней Азии. СПб., 1875.
  51. Ферро М. Николай II. Пер. с фр. М., 1991.
  52. ЦГИА РФ. Ф. 12. Оп. 11. Д. 40.
  53. Курлов П. Г. Гибель Императорской России. М., 1991.
  54. Великая Н. Н. Официальное православие и гребенские казаки в XVIII — начале XX вв. // Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д, 2003.
  55. История Ставропольской митрополии. Очерк. Ставрополь, 2012.
  56. РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4171. Л. 7; Ф. 970. Оп. 1. Д. 1744.
  57. Дагестанские ведомости. 1913. 7 янв.

58. ЦГИА РГ. Ф. 493. Оп. 1. Д. 1. Л.
59. РГВА. Ф. 192. Оп. 1. Д. 109. Л. 44.
60. *Фазылов М. С.* Религия и национальные отношения. Алма-Ата, 1969.
61. *Добромыслов А. И.* Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. Ташкент, 1912.
62. Ставропольская Православная Духовная Семинария. 1846-2011. Очерк истории старейшей на Кавказе духовной школы № 165. Издательский центр «Ставропольской Православной Духовной Семинарии». Ставрополь, 2011.
63. ЦГИА РГ. Ф. 493. Оп. 1. Д. 1.
64. *Малашенко А.* Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.
65. *Алиев У.* Карачай. Ростов н/Д, 1927.
66. Краткий исторический очерк христианства кавказских горцев со времен Св. Апостолов до XIX столетия. Сочинение Генерального Штаба полковника Ракитина. 1862. СПб. (публикация В. А. Захарова) // Сборник Русского исторического общества/Под ред. Рапова О. М. М., 2000. Т. 2 (150).
67. РГВИА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 45588.
68. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897/Под. ред. Н. А. Тройницкого. Издание центрального статистического комитета Министерства внутренних дел. Т. 68. Терская область. СПб., 1905.
69. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сост. Д. Ю. Арапов. М., 2001.
70. *Орлова К. В.* Социокультурная интеграция калмыков-казаков Дона в российское общество: опыт христианизации // Казачество в социокультурном пространстве России: исторический опыт и перспективы развития: Тезисы Всероссийской науч. конф. (28-29 сентября 2010 г., Ростов-на-Дону). Ростов н/Д, 2010.
71. *Лурье С. В.* Российская империя как этнокультурный феномен // Научный альманах «Цивилизации и культуры». М., 1994. Вып. 1.
72. *Шульгин В. В.* Годы. Дни. 1920 год. М., 1990.
73. *Лакост Г.* Россия и Великобритания в Центральной Азии. Ташкент, 1908.
74. *Лурье С. В.* Русские в Средней Азии и англичане в Индии: доминанты имперского сознания и способы их реализации // Научный альманах «Цивилизации и культуры». М., 1995. Вып. 2.
75. *Лурье С. В.* Идеология и геополитическое действие. Вектор русской культурной экспансии: Балканы — Константинополь — Палестина — Эфиопия // Научный альманах «Цивилизации и культуры». М., 1996. Вып. 3.
76. ЦГИА РГ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 322. Л. 20.
77. РГИА. Ф. 1276. Оп. 19. Д. 922.
78. *Кумпан Е. Н.* Конфессиональная политика Российской империи и ее реализация на Северо-Западном Кавказе в 1861-1917 гг.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Краснодар, 2005.