

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:  
ЛОГИНОВ А. В. «ЕВРАЗИЯ И ИСЛАМ. ЕВРАЗИЙСКИЙ  
ВЕКТОР: МУСУЛЬМАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ  
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ  
О ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ЕДИНСТВЕ РОССИИ–ЕВРАЗИИ»**

*М.: Большая Российская энциклопедия, 2017.*

**МУХЕТДИНОВ**

**Дамир Ваисович,**

канд. полит. наук, ст. науч. сотр.,  
Институт стран Азии и Африки,  
Московский государственный  
университет имени М. В. Ломоносова  
(125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая,  
д. 11, стр. 1);  
ректор Московского исламского  
института  
(125009, Россия, г. Москва,  
пр. Кирова, д. 12).  
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

**М**усульмане составляют значительную часть населения Российской Федерации, и их история является частью истории Российского государства. В последние годы активно появляется литература, посвященная различным аспектам политической, экономической и культурной истории российских мусульманских сообществ в контексте общероссийской истории. Такие работы нередко носят обобщающий характер. Если до XVI в. история российских му-

сульман, в сущности, сводится к истории разрозненных мусульманских общин, существовавших в рамках различных государственных образований, располагавшихся на территории будущей России, как, например, Хазарский каганат, Дербентский эмират, Волжская Булгария, Золотая Орда и государства, образовавшиеся в результате ее распада. Только после начала объединения этих разрозненных территорий вокруг Московского великого княжества действительно начинается формирование собственно полиэтнического и поликультурного Российского государства. Книга А. В. Логинова представляет собой попытку осмысления истории ислама в России именно в тот период, когда мусульманские сообщества уже оказались включёнными в общероссийские исторические процессы, — от поздних Средних веков до наших дней. Именно начало вхождения в XVI в. в состав Российского государства территорий, населенных тюркскими (resp. мусульманскими) народами, является для автора своеобразной точкой отсчета (с. 10). Речь идет о территориях Казанского и Астраханского ханств. Следует согласиться с косвенным указанием на то, что именно с XVI в. и не ранее мы

действительно можем говорить о существовании Российского государства, не отождествляя его с какими-либо другими государственными образованиями наличествовавшими на территории будущей Российской Федерации. Таким образом, А. В. Логинов осторожно и корректно обходит вопрос о об истоках самого Российского государства, что неизбежно привело бы к дискуссии вокруг соотношения понятий «Россия» и «Русь» и роли в становлении российской многонациональной государственности таких образований как, например, Хазарский каганат и Золотая Орда<sup>1</sup>, хотя, по-видимому, сам А. В. Логинов, как можно понять из некоторых его формулировок (с. 10), не отрицает влияния «ордынских политических традиций», но тем не менее в дальнейшем говорит об этом очень осторожно (с. 289–291).

Однако труд А. В. Логинова не является собственно исследованием истории ислама в России или истории взаимодействия мусульман с русским православным правительством, а скорее это попытка обоснования точки зрения на евразийство как идеологию, способную объединить разнородное — полиэтническое, поликультурное и полирелигиозное — российское общество, стать основой для формирования «русской цивилизационной идентичности». С этой точкой зрения можно соглашаться или не соглашаться, однако едва ли обоснованными будут попытки упрекнуть автора в тенденциозности или подгонке исторических фактов под заочно продуманную методологию — этого в книге нет, и сам автор понимает и оговаривает условность самого понятия «евразийства», вариативность толкований и изменчивость во временной и локальной динамике (с. 9).

Оригинальным и потому замечательным является тезис автора о том, что значительное влияние на развитие евразийских идей оказал джадидизм — интеллектуальное течение, зародившееся в среде российских мусульман в XIX в. (с. 8). Эта мысль имеет концептуальный характер, и именно она во многом определяет структуру работы А. В. Логинова и логику изложения материала.

Ниже я остановлюсь на тех моментах, которые мне кажутся заслуживающими наибольшего внимания не столько историков, сколько скорее философов, специалистов в области исторической политологии, этнологии, политической философии и философии истории, поскольку — независимо от того, соглашаемся мы с автором или нет, — они стимулируют дальнейшие дискуссии о роли ислама и мусульман в истории российского общества и государства.

Автор совершенно справедливо отмечает, что конфронтация мусульманских подданных с московскими, и позже российскими, властями

---

<sup>1</sup> См.: Мухетдинов Д. В. Предисловие // Ланда Р. Г. Россия и ислам: путь к взаимодействию / отв. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2016. С. 7, 14–16.

вплоть до времен Екатерины II проистекала не из религиозного антагонизма, а скорее провоцировалась перегибами властей — местных (с. 10), или центральных (с. 11–12). И уже в тот период, когда центральные власти начали вести более гибкую политику, по сути выражая готовность протянуть руку своим мусульманским подданным, внутри самой российской уммы наступило время интеллектуальных перемен — создались условия для осмысления российскими мусульманами своего места в рамках Российского государства и путей дальнейшего существования в нем. А. В. Логинов выделяет три возможных пути — можно сказать, поведенческие модели, — определявших возможные перспективы мусульман в их взаимоотношениях с российскими властями. Это, во-первых, *мухаджирство* — фактически эмиграция из России в те страны, где мусульмане ощущали себя более комфортно; во-вторых, это изоляционизм, по-разному проявившийся в истории российской уммы, будь то воинствующие и вовсе оторвавшиеся от социальной реальности агрессивные *ваисовцы*, либо, например, просто «плывшие по течению» и не вступавшие ни в какую конфронтацию, равно как и неохотно шедшие на контакт с властями *кадимисты* (А. В. Логинов не говорит о них в этом контексте, но, думается, вполне уместно отметить здесь и их); в-третьих, это представители *джадидского* движения — обновленцы, выходцы из мусульманской среды, видевшие будущее российской уммы именно в полиэтническом государстве, в условиях взаимодействия представителей различных культур и потому выступавшие за реформирование самой уммы (с. 17–19).

Автор книги совершенно справедливо выделяет среди флагманов джадидских идей представителей мусульманских народов, либо получивших светское образование, либо вступивших в тесное взаимодействие с представителями русской культуры, в ходе которого они смогли добиться больших успехов в общероссийском масштабе, будь то научная деятельность, гражданская или военная карьера. Среди них А. В. Логинов называет такие имена, как Ибрай Алтынсарин, Чокан Валиханов, Абай Кунанбаев, Хусаин Фаизханов<sup>1</sup>, Мирза Фатали Ахундов, Исмаил Гаспринский, полагая, что все, кроме последнего, собственно к джадидам не принадлежали (с. 20). Каждому из этих деятелей посвящен отдельный очерк (с. 23–48).

Что касается жизни и деятельности Фаизханова, вся его общественная деятельность, направленная на реформу мусульманского образования, как раз, наоборот, ставит его в один ряд с основоположниками

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что на с. 37 книги А. В. Логинова указывается, что Фаизханов умер в 1866 г. в возрасте 38 лет, что давало бы год его рождения — 1828, но при этом на с. 35 указана верная дата рождения Фаизханова — 1823 г. (См.: Юзеев А. Н., Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов — первый татарский просветитель // Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 31–32).

джадидизма<sup>1</sup>, хотя, несомненно, масштабы деятельности И. Гаспринского гораздо шире, чем у всех перечисленных персоналий, в первую очередь занимавшихся проблемами собственных народов. Это соответствовало тому уровню задач, которые тогда стояли перед разрозненной российской уммой.

Это сам по себе очень важный момент: А. В. Логинов отмечает значение этих деятелей даже не в общероссийском, а именно в «евразийском масштабе», так как хотя и казахи И. Алтынсарин, Ч. Валиханов, А. Кунанбаев, и азербайджанец Ф. Ахундов были озабочены именно проблемами собственных народов (что, конечно, сегодня отмечается в суверенных Казахстане и Азербайджане), на тот момент они были подданными Российской империи и имели тесные контакты с представителями мусульманской интеллигенции других этносов, проживавших на ее территории, делясь своими мыслями и идеями и, несомненно, оказывая влияние друг на друга (с. 20).

А. В. Логинов совершенно прав в том, что «общей направленностью всех течений российского джадидизма было стремление к признанию мусульманской уммы России полноценным и равноправным субъектом исторического развития страны». И, конечно, джадидизм в России может рассматриваться как закономерное исторически обусловленное явление, характерное для всего мусульманского мира, вступившего в XIX — начале XX в. в борьбу за право существовать самостоятельно, а не в состоянии колониального придатка западной цивилизации, и только модернизация могла способствовать тому, чтобы мусульманская цивилизация была признана равноправным участником межкультурного диалога (с. 51). Совершенно прав автор книги и в том, что отмечает такую характерную черту ислама как «охват всех сторон политической, общественной и индивидуальной деятельности мусульман», что превращает его из религии именно в образ жизни и мышления (с. 52). Поэтому невозможно рассматривать интеллектуальную деятельность любого представителя мусульманской культуры вне рамок, заданных его мировоззрением, что соответственно распространяется и на деятельность джадидов и их предшественников (с. 20, 52). Однако нельзя согласиться с утверждением, что «идеологи джадидизма не покушались ни на изменение богослужебной мусульманской практики, ни на коррекцию догматических установок (с. 51). Здесь усматривается некоторое противоречие автора. Стремление джадидов к иджтихаду имело методологическое значение не только для освобождения

<sup>1</sup> См.: [Мухетдинов Д. В.] Хусаин Фаизханов как посредник между двух цивилизационных начал [Выступление первого заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Дамира Мухетдинова на пленарном заседании XIV Ежегодной всероссийской научно-практической конференции «Фаизхановские чтения» по теме: «Власть и общество в полирелигиозном Российском государстве: проблемы и уроки»]. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/12188> (дата обращения: 09.03.2018).

от «обязательного обращения к творчеству мусульманских религиозных авторитетов» — оно подрывало все механизмы традиционного функционирования мусульманского общества, приведшие его к косности и догматизму, способствовавшие пресечению инициативной деятельности, направленной на какие-то новации, и таким образом затормозившие все ее развитие. Речь идет о попытке концептуального переосмысления джадидами всего наследия Пророка Мухаммада. Реформу образования нельзя рассматривать саму по себе, поскольку именно изменение методики образования, расширение кругозора учащихся, стимулирование их на критическое осмысление происходящего вместо автоматической трансляции трактовок авторитетов должно было способствовать изменению представлений об этических и социальных стереотипах.

Трудно согласиться с Логиновым, а также с Беннингсеном, которого он цитирует, и в том, что «после блистательного начала лидерство в [джадидском] движении приняли представители крымско-татарского народа» (с. 55). Не отрицая значения усилий выходцев из крымско-татарского народа в развитии джадидского движения, я бы не решился сказать, что они в течение какого-то длительного периода выполняли роль его лидера. Деятельность Гаспринского и, например, Абдурешита Медиева (1880–1912), конечно, имела общероссийский масштаб, а издаваемые ими газеты стали главным рупором джадидов и основным полем полемики между представителями различных идей, однако это лишь один из аспектов проблемы. Так как, думается, среди деятелей, проявивших активность в политической сфере, справедливее было бы выделить другие имена, как, например, Г. Ибрагимова или М. Бигиева. Вместе с тем и здесь необходимо вспомнить о тезисе, на котором активно акцентирует внимание сам автор книги, о неоднородности джадидского движения, сплочение которого отчасти произошло только после создания первой политической организации мусульман (1905), ставшей затем партией (1906) — «Иттифак ал-муслимин», но и она прекратила существование в результате возникших разногласий по политическим вопросам между ее членами.

Много места в книге отведено анализу идей И. Гаспринского касательно взаимодействия мусульман с русским правительством и русской культурой в рамках единого политического пространства («русское мусульманство») (с. 71–81) и роли России в возможности сплочения вокруг нее мусульманских государств («русско-восточное соглашение») (с. 81–89). И здесь, давая пространные цитаты из работ крымско-татарского мыслителя И. Гаспринского, А. В. Логинов акцентирует внимание именно на взаимоотношениях тюрков-мусульман с русским народом и русской культурой, косвенно отождествляя вслед за ним самим понятия «Россия» и «русский», не оговаривая того, что И. Гаспринский,

будучи человеком своего времени, употреблял слово «русский» также и в значении «российский», потому что в Российской империи тех времен это понятие носило скорее конфессиональный оттенок и принадлежность к «русским», т. е. православным, определяла правовой спектр подданного империи, в этом случае обладавшего самыми широкими возможностями и считавшегося полноценным гражданином, в отличие от «инородцев»

Представляется, что именно недостаточное внимание частным вопросам, идеям отдельных персоналий и их деятельности способствовало тому, что взгляд на джадидизм получился у А. В. Логинова несколько однобоким. Вероятно, если бы автор поставил задачу глубже изучить события первых десятилетий XX в. — в частности, материалы мусульманских съездов, деятельность мусульман в период Гражданской войны, — историческая картина бы получилась более полной. Однако эти вопросы, к сожалению, обойдены в книге стороной.

Далее следует отметить, что заслуживает высокой оценки четвертая глава, в частности, та ее часть, которая посвящена взаимоотношениям мусульман с советской властью после Гражданской войны (с. 94–103).

Хочется заметить, что А. В. Логинов концентрирует внимание именно на истории идеологии, а не на истории уммы. Потому оригинально и в то же время неоднозначно выглядит его попытка отойти несколько в сторону от рассматриваемого географического пространства и переместиться несколько южнее, обратившись к проблеме «“иранского варианта” разработки евразийской цивилизационной проблематики» (с. 103). Автор книги обращает внимание на такое событие, как Иранская революция 1978–1979 гг., стремясь рассмотреть его как цивилизационный феномен — выражение противостояния глобализационной идеологии в ее западной интерпретации, с культом капитала, навязыванием соответствующей системы ценностей и разрушением традиционных институтов, характерных для той или иной культуры (с. 104–106, 118–120). Отдельно А. В. Логинов касается взаимоотношений Ирана и СССР в период 80-х годов XX в. и говорит об упущенной теоретической возможности СССР в период перестройки и либерализации в случае изменения религиозной политики сделать ставку на мусульманские страны, обретя таким образом круг важных союзников, гораздо более близких бывшей его ядром России по духу, нежели западный мир (с. 122–129). Это интересный тезис, но едва ли рассуждения о цивилизационном начале, признающем «основополагающую роль религиозной веры и противодействие идеологической экспансии Запада с культом потребления, гедонизма и аморальности» (с. 130), теократическом правлении в Иране и т. д. могут как-то сближаться с понятием «евразийство» в более или менее привычном понимании. Безусловно,

здесь, как и во многих других посылах труда А. В. Логинова, явно отражается антизападный дискурс.

Замечательны очевидные специалисту, но труднообъяснимые обывателю мысли автора книги касательно понимания ислама «как религиозной системы и социокультурной традиции», которая «представляет собой диалектическое единство общности и многообразия», в русле рассуждений о специфике формирования «мусульманского сегмента российской евразийской цивилизации» на многокомпонентной культурной основе (с. 132). Автор совершенно верно косвенно указывает на некорректность представления ислама как чего-то единого, цельного и неизменного (с. 133). Отчасти именно это — наличие локальных особенностей исламского вероучения — в совокупности с другими факторами, связанными с государственной политикой, обусловило существование значительного барьера между традициями советских мусульман и течениями, ставшими поникать в 80-е гг. XX в. в СССР с территорий Ближнего Востока. Вместе с тем именно последние способствовали подпитке мусульманской интеллектуальной элиты СССР в условиях ограничений и подавления (с. 139). Можно добавить здесь и фактическое отсутствие собственной традиции, связанное с уничтожением школы в результате репрессий 30-х гг. XX в.

В этом плане очень значимым выглядит подробный разбор идей и освещение А. В. Логиновым деятельности А. К. Ахтаева, одиозного и обычно с неохотой вспоминаемого деятеля, а также истории Исламской партии возрождения — первой мусульманской политической партии в СССР (с. 140–147). Нельзя не отметить и то, что значительное место в книге уделено идеям Гейдара Джемала, также стоявшего у истоков упомянутой партии (с. 147–180). Сегодня, уже после ухода из жизни этой, вне всякого сомнения, крупной фигуры (в декабре 2016 г.), существует актуальность специальных исследований его деятельности и взглядов. Ценность этой (шестой) главы книги очевидна, поскольку она не просто представляет собой одну из первых попыток осмысления деятельности современных мусульманских интеллектуалов России, выводя их из тени общественной жизни и вводя в круг исторических деятелей, но и обозначает ряд вопросов, дискуссии по которым еще предстоит вести.

Отдельная тема — место Кавказа в истории российской цивилизации, если хотим ее таковой видеть. Этому посвящена шестая, теоретическая по сути (с. 181–231), и восьмая, историческая, глава (с. 231–276). Не берусь высказываться относительно оценки крупных политических деятелей Чечни постсоветской эпохи. Однако кажется не совсем корректным каким-то образом сопоставлять указанных А. В. Логиновым персоналий в одной плоскости, поскольку это люди совершенно разного плана, действовавшие в различных исторических условиях,

лидеры, выдвинутые разными силами и обладавшие разными возможностями (с. 182).

Несомненную оригинальность представляет изложение в книге взглядов и идей «современных евразийцев», куда, кроме Л. Н. Гумилева и А. Г. Дугина «зачислены» политические деятели, такие как бесценный лидер Казахстана Н. А. Назарбаев и бывший президент Татарстана М. Ш. Шаймиев. Наиболее интересен здесь раздел «Современный российский ислам и евразийские идеи» (с. 284–299), удостоившийся внимания и муфтия шейха Равиля Гайнутдина, и автора настоящей рецензии (с. 292–296). Должен сказать, что мои взгляды изложены довольно точно и мне сейчас нечего добавить к емкому обзору, представленному в книге А. В. Логинова. Однако, анализируя мои взгляды, А. В. Логинов цитирует мои статьи, вышедшие лишь в 2009–2010 гг., поэтому остается выразить некоторое сожаление, что вне поля зрения автора осталась моя концептуальная работа «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации», где моя позиция изложена наиболее подробно и аргументированно. Работа была издана несколько раз — в журнале «Минарет ислама»<sup>1</sup>, бюллетене «Россия и мусульманский мир»<sup>2</sup>, была доступна в электронном виде<sup>3</sup> и вышла отдельной книгой<sup>4</sup>. Иначе говоря, она также могла бы быть использована А. В. Логиновым при написании его работы.

Не могу согласиться с утверждением А. В. Логинова, что «собственно цивилиционистское содержание евразийской теории... нередко ускользает из теоретических построений мусульманских деятелей новой России, очевидно, не готовых принять и переосмыслить глубокую православно-христианскую онтологическую сущность классического евразийства, так и конъюктурно-политическую ориентированность его современных “альтернативных” вариантов» (с. 299). Это высказывание, несмотря на попытку его смягчения самим автором, выглядит, тем не менее, несколько категоричным и слишком обобщающим. «Классическое евразийство» — несомненно, продукт именно русской интеллигенции, увлеченной «романтикой» степных империй, однако, по утверждению самого же автора (см. выше), евразийство сегодня — очень обобщающее понятие, и то, что называют этим словом различные современные деятели, порой отстоит весьма далеко друг от друга.

<sup>1</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. 2014. № 3. С. 45–58; № 4. С. 4–28.

<sup>2</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Россия и мусульманский мир. 2015. № 6. С. 32–70; № 7. С. 14–26.

<sup>3</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/?6180](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?6180) (дата обращения: 09.03.2018).

<sup>4</sup> Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и концептуализации. М.: ИД «Медина», 2015. 164 с.



Однако, возвращаясь к мысли, высказанной мною выше по поводу недостаточно глубокого понимания сущности идей Исмаила Гаспринского, влияние которого на евразийство сам автор книги не отрицает, а наоборот особо отмечает, должен сказать, что «классическое евразийство» мы вполне можем рассматривать как одну из многих вариаций, имевших локальную и социокультурную обусловленность. Русские интеллигенты, взращенные в Российской империи, все равно не смогли до конца принять как равных бывших «инородцев», в работах же мусульманских просветителей, боровшихся за право российской уммы быть полноценной частью общества многонациональной страны, идеи славяно-тюркского или же, в другом срезе, христианско-мусульманского синтеза выглядят гораздо более осмысленными и последовательными — именно потому, что они смотрели на проблему с позиции угнетенных, а не с позиции тех, кто обладает всем необходимым спектром прав и может себе позволить философствование в качестве увлечения, потому не застрахован от излишней романтизации своих идей.

Точно так же «турецкое неоевразийство» (с. 299–309) нельзя рассматривать вне контекста развития общественной мысли не только в Турции, но еще в Османской империи, пережившей расцвет панисламизма, османизма, пантюркизма. Расцвет и упадок этих идейных течений происходил в ту же самую эпоху, когда развивался в Российской империи джадидизм. Только рассмотрение этих вопросов в обусловленной взаимосвязи и в контексте развития общественной мысли мусульманского мира в том временном отрезке в целом могло бы дать глубокое понимание не только природы и сущности этих течений, но уловить связующие их моменты.

Вышеизложенное — это фактически уже полемика с А. В. Логиновым, что еще раз показывает важность его книги, стимулирующей дальнейшие дискуссии по поводу перспектив развития евразийских идей. Издание этой книги, несомненно, является очень важным событием для современной историографии ислама в России, хотя, как уже говорилось, это не историческая работа, и мы не найдем здесь глубоких исследований и подробного разбора каких-то фактов.

Надо сказать, что не избежала книга и некоторых недостатков и неточностей. Например, на с. 54 мы встречаем наименование «Татария» применительно к XIX в. Конечно, написать «Татарстан» было бы еще более некорректно, однако и это понятие, несомненно, должно было бы быть заменено.

Версия «Корана Османа», переданная в 1917 г. в Петрограде большевиками краевому мусульманскому съезду, по недоразумению именуется (с. 92) «Муса Усмани» место «Мусхаф Усмани».

На с. 93 отмечается, что Р. Фахретдин стал муфтием после смерти Г. Баруди в 1921 г., но в действительности в 1921 г. Фахретдин стал

лишь исполнять обязанности муфтия и только в июне в 1923 г. на Втором Всероссийском съезде мусульманского духовенства, состоявшемся в Уфе, был избран муфтием<sup>1</sup>

Эти и некоторые другие неточности не умаляют концептуального значения книги А. В. Логинова, обобщающей имеющиеся данные о развитии и трансформации евразийских идей в контексте дискурса о взаимодействии России и мусульманского мира и, по сути, открывающей новый этап дискуссий.

---

<sup>1</sup> См.: Юзеев А. Н. Фахраддин Ризааддин (Ризаэтдин Фахретдинов) // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь / отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: ИД «Медина», 2017 (Ислам в Российской Федерации. Вып. VII). С. 231.