

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

ИСЛАМ В СОВЕТСКОМ И ПОСТСОВЕТСКОМ
ПРОСТРАНСТВЕ: ИСТОРИЯ И
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ИССЛЕДОВАНИЯ

Материалы Всероссийской конференции
«Ислам в советском и постсоветском пространстве:
формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.)

Казань
2004

Составитель и научный редактор
д. полит. наук Р.М.Мухаметшин

И92 Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, май 2003 г. Составитель и редактор: Р.М.Мухаметшин. – Казань, 2004. – 192 с.

ISBN 5-94981-038-4

© Мухаметшин Р.М. (составитель и редактор), 2004
© Институт истории АН РТ, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Тауфик Ибрагим. Некоторые проблемы изучения классического наследия

Валиулла-хазрат Ягъкупов. Актуальные проблемы изучения современного ислама

Дамир Исхаков. Этноконфессиональный фактор в формировании стратегии развития татарско-мусульманской уммы в новой России

Рафик Мухаметшин. Джадидизм в Среднем Поволжье: некоторые методологические подходы изучения

Дмитрий Макаров. Радикальный исламизм в российских регионах: общее и особенное (на примере Дагестана, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Татарстана)

Игорь Алексеев. К проблеме культурного диалога: ислам и Казанское миссионерское исламоведение

II. ИСЛАМ В ТАТАРСТАНЕ

Ринат Набиев. Оттенки зеленого цвета: развитие ислама в Волжско-Камском регионе

Айдар Хабутдинов. Роль мусульманской элиты в татарском обществе в 1917-1920-х гг.

Диляра Усманова. Мусульманская пресса Волго-Уральского региона в первой трети XX столетия

Ильнур Миннулли. Судьба мусульманского образования в советском Татарстане

Руслан Ибрагимов. Неофициальные религиозные объединения мусульман Татарстана в 1940-1960-е гг.

Марина Фасихова. Мусульманские религиозные организации в РТ в 1960-1980-е годы

Фарит Султанов. Государственная религиозная политика Республики Татарстан

I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Тауфик Ибрагим

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Мусульманское возрождение в России, призванное надлежащим образом реагировать на вызовы современности, диктует необходимость творческого обращения к классическому культурному наследию мира ислама. На этом пути возникают трудности теоретического, идеологического и методологического характера. Перед исследователями встает, в частности, вопрос об адекватности тех или иных понятий для характеристики мусульманской философской мысли. Кроме того, необходимо преодолеть различные стереотипы – как гетерогенные, сложившиеся преимущественно в европейском (западном) исламоведении, так и эндогенные, в большей степени созданные самими мусульманами. Эти три разновидности проблем мы будем прослеживать ниже на примерах, связанных соответственно с вопросами о пантеизме, окказионализме и теократии.

Об атомистическом окказионализме калама

Один из устойчивых и самых распространенных культурологических стереотипов о мусульманской мысли связан с атомистическими воззрениями мутакаллимов (учителей калама). Этот атомизм, полагают, служил онтологической базой теологического окказионализма, с его теистическим креационизмом (доктриной о непрерывном творении Богом мира) и индетерминистическим волонтаризмом (утверждением о Божием абсолютном всемогуществе и отрицанием естественной причинности во Вселенной)¹.

Кроме того, каламский атомизм часто выдается за выражение “духа” исламской культуры и “ментальности” творивших ее народов: “атомарного”, “дискретного” мышления, не способного к интегрирующей деятельности, к охвату целого; мышления, всегда погруженного в единичное и склонного рассматривать природные и исторические феномены разрозненно, изолированно. Из атомизма порой выводят “специфические” особенности мусульманской науки, искусства и других областей исламской культуры².

¹См., например, статьи: “Occasionalism” (M. Fakhry), “Ash`ariyah” (R. Frank), “Mu`tazilah” (J. van Ess) in “The Encyclopedia of Religion” (Ed. by Mircea Eliade). N.Y., L., 1987; Gardet L., Anawati M.-M. Introduction a la theologie musulmane. 3 ed. P., 1981, pp. 63-64, 285; Gibb H.A.R. Islam. 2 ed. Oxf., 1978, p.80.

В европейской (западной) литературе представление об атомистическом окказионализме мутакаллимов сложилось преимущественно под влиянием сочинения знаменитого критика калама, иудейского мыслителя Моисея Маймонида (1135-1204) “Путеводитель колеблющихся” (араб. “*Далялят аль-хауриин*”), переведенного на латинский под названием “*Doctor perplexorum*”. Маймонидовская каитина калама, поражающая воображение читателя своей волонтаристским креационизмом и индетерминизмом, переходила из одного историко-философского сочинения в другое, создав устойчивый стереотип в ее восприятии, закрепленный такими авторитетами, как Фома Аквинский, Лейбниц и особенно Гегель, который назвал мировоззрение мутакаллимов “головокружением всего существующего” (Гегель В. Лекции по истории философии. – Сочинения, т. XI, М.-Л., 1935, с. 104).

² Наиболее четко эти стереотипные представления о “субстанциональных” чертах мусульманской культуры, якобы вытекающих из атомистического взгляда на жизнь и мироздание как “совокупность разобщенных сущностей”, выражает Л. Масиньон в статье “Les methodes de realisation artistique des peuples de l'Islam” (Massignon L. Opera Minora, Beirut, 1963, t.3, pp.9-24; рус. пер. – Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов. – В кн.: Арабская средневековая культура и литература. – М., 1978, с. 46-59). “Мусульманское искусство, – пишет французский исследователь, – строится на базе определенной теории Вселенной, основанной на том представлении о мире, которое упорно отстаивали все ортодоксальные мусульманские философы, не подвергшиеся греческому влия-

Атомистическим мировоззрением некоторые исследователи объясняют “стагнацию” мусульманских обществ после 10 в.³ К атомистическому детерминизму сводят и такой феномен, как политическая раздробленность современных арабских стран⁴.

В действительности, такие культурологические и социо-исторические обобщения суть чистые спекуляции, подчас тенденциозные и лишённые солидного фактологического обоснования⁵. Ведь преимущественный интерес ученых классического ислама, скажем, к алгебре (по сравнению с геометрией) обусловлен не “атомистическим” духом арабов (якобы противоположным “континуалистской” ментальности греков), а тем известным историческим фактом, что к тому времени геометрия уже была создана, а алгебру еще предстояло создать. Некорректно и утверждение, что теологам ислама было чуждо представление о гармонии космоса, а потому эстетическому доказательству бытия Бога, характерному для греческой философии, они предпочитали доказательство, основанное на изменчивости мира⁶: такое утверждение явно игнорирует тот факт, что в сочинениях мутакаллимов гармония мира традиционно присутствует в качестве предпосылки доказательства наличия у Бога атрибута “мудрости” или “знания”. Точно так же можно было бы пройти по всем аргументам сторонника тезиса об “атомарности”, “дискретности” арабского “духа”.

Далее следует отметить, что ашаризм (и вообще калам) не может претендовать на выражение мусульманской “ортодоксии” или мусульманской “ментальности”. И как бы ни было распространено его учение, оно остается лишь одной из “сект”. Особенно это относится к его атомистической доктрине. Достаточно сказать, что атомизма не разделяли представители другой, не менее влиятельной

нию. Согласно этой теории, в мире нет форм в себе, образов в себе, один только Бог имеет постоянное бытие” (с. 49 рус. пер.).

Нецелостность мирозерцания мусульманских народов сказывается и в том, что им чуждо представление о Вселенной как о космосе, как об упорядоченной системе вещей. “Греки, разрабатывая метафизику, обращали большое внимание на то, что они называли *эстетическим* доказательством бытия Бога, исходящим из гармонии вещей, из космоса... Подобного доказательства в мусульманской культуре не существует... Доказательство бытия Бога основывается на изменчивости всего, что не есть Бог” (с. 50, перевод уточнен нами – И.Т.).

С атомистической доктриной связывают тот “факт”, что мусульмане усердно занимались алгеброй и химией (Bammate N. The status of science and technique in islamic civilisation. – In: Philosophy and Culture: East and West. Honolulu, 1962, p.183), предпочли алгебру геометрии (Sourdel D. L’islam. P., 1959, p.99), проявляли особый интерес к лингвистическим и грамматическим наукам (Watt W.M. The formative period of islamic thought. Edinburgh, 1973, p. 301-302).

В логике атомистическая интенция отражалась в том, что мусульмане, хотя и знали греческий силлогизм, делали упор на меньший термин (Bammate N. Ibid.), в отсутствии “связки”, соединяющей субъект и предикат в суждении (Nasr S.H.. Islamic Life and thought. L., 1981, p.61).

Аналогичным образом обстоит дело с музыкой: “У мусульман вообще нет идеи гармонии, понятия одновременного аккорда, являющихся великими открытиями христианского Запада” (Масиньон Л., там же, с. 56). Подобные идеи высказываются и по отношению к другим жанрам мусульманского искусства.

Наконец, в прямую зависимость от “ортодоксальной” доктрины атомистического окказионализма Л. Масиньон ставит “отсутствие” в мусульманской культуре представление о человеке как об автономной личности. Здесь все люди, говорит он, рассматриваются как марионетки в руках Аллаха, и вообще весь мир – лишь “театр марионеток” (там же, с. 59).

³ Lewis V. The arabs in history. L., 1964, p. 141.

⁴ Ben-Tor G. Political culture approach to Middle-East politics. – International Journal of Middle-East Studies, 1977, vol.8, N 1, pp.220-234.

⁵ Критике эстетических стереотипов посвящена фундаментальная работа А.В. Сагадеева “Очеловеченный мир в искусстве мусульманского средневековья” (в сб. “Эстетика и жизнь”, М., 1974, вып. 3, с. 453-488). Несостоятельность апелляций авторов указанных культурологических концепций к каламской атомистической натурфилософии мы показали в наших кандидатской и докторской диссертациях (“Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии”, М., МГУ, 1978; “Философия калама”, М., Институт философии АН СССР, 1984). О субъективистских и тенденциозных интерпретациях калама Маймонином см. нашу статью “Маймонид и калам” (в журн. “ат-Тарик”, Бейрут, 1985, N 2 – на араб.яз.). Позитивное изложение каламского атомизма дано в кн.: Т. Ibrahim, A. Sagadeev. Classical Islamic Pilosophy. – Moscow, 1990, ch. 4.

⁶ См. об этом высказывании Л. Масиньона в примеч. 2.

школы калама – ханафитско-матуридической. С другой стороны, против атомизма выступали теологи, которым более подошел бы эпитет “ортодоксы”: захириты (в частности, Ибн-Хазм) и ханбалиты (в частности, Ибн-Таймийа).

Наконец, насостоятельно и представление об атомизме как об онтологической базе каламской теологии⁷. Говорят, с атомистической гипотезой связана каламская концепция акциденции, служащая основой для доказательства бытия Бога “от становления (*худус*) мира” (*argumentum a novitate mundi*). Но при ближайшем рассмотрении этого аргумента, с его различными версиями, обнаруживается, что атомистический тезис далеко не всюду присутствует в посылках, а в тех версиях, где встречается слово “атом”, его можно было бы заменить на “тело”. Поэтому появление атомизма в доказательстве носит чисто акцидентальный, а не имманентный характер⁸.

Порой полагают, что атомизм показался мутакаллимам идеальной натурфилософией, наиболее адекватно отвечающей тезису об отсутствии причинности в мире и тем самым – утверждению о всемогуществе Бога. Эта интерпретация также не вполне обоснована. Выдвигая такое объяснение, например, Г. Вольфсон не замечает следующего несоответствия: Муаммар, выступавший (по признанию самого автора) в качестве воинствующего сторонника причинности и детерминизма в природе, был одним из первых атомистов⁹. Не вполне корректна и ссылка (например, Л. Гардэ и М. Анавати) на пионера мусульманского атомизма аль-Алляфа, у которого атомизм служит следствием Божиего всемогущества¹⁰. Утверждение аль-Алляфа, что Бог может остановить деление тела на далее неделимых частицах (атомах), является чисто полемико-диалектическим аргументом в пользу финитизма. Совсем наоборот, как справедливо заметил один из оппонентов каламской атомистической доктрины Ибн-Хазм, именно наличие предела делимости тела предполагает невозможность его дальнейшего деления, а с ним бросает тень на всемогущество Бога¹¹. И действительно, не кто иной, как аль-Алляф был известен своим скандальным тезисом об ограниченном количестве объектов Божиего могущества (*макдурат*), распространенным им на эсхатологические реалии.

Невнимание к полемико-диалектическому контексту многих рассуждений мутакаллимов и обусловливает представление о теологической направленности их атомистического учения. Верно, что аль-Алляф, а вслед за ним другие мутакаллимы-атомисты (особенно ашариты), обращаются к Корану в своей аргументации. В частности, они ссылаются на стихи, в которых говорится о Божием знании всякой вещи (2:29; 6:80), о Его мощи над всякой вещью (16:77), о Божием исчислении счетом всякой вещи (72:28) и т.п. Из этих стихов, заключают они, следует невозможность бесконечного деления тела, ибо только конечное можно исчислить и охватить. Очевидно, однако, что в этих и подобных случаях не философия выступает служанкой теологии, а совсем наоборот.

В каламе дискуссии об атоме и континууме фактически ограничивались рамками натурфилософии, физики. Некоторые мутазилииты, вслед за аль-Алляфом (ум. 840), отстаивали финитизм, наличие предела делимости тел. Другие мутазилииты, во главе с ан-Наззамом (ум. 835), учили о делении тела до бесконечности. Были и некоторые мыслители, как Абу-ль-Хусайн аль-Басри (ум. 1044-45), глава мутазилиитов в Багдаде, занимал нейтральную позицию в этом вопросе. Поэтому трудно предполагать, что имеется какая-либо внутренняя связь между атомистическим учением и теологическими положениями, характерными для мутазилиизма.

Нельзя ожидать подобной связи и у ашаритов, которые переняли у ашаритов атомистический тезис, но развивали теологическую систему, традиционно рассматриваемую как оппозиционную мутазилиитской. Более того, среди самих ашаритов наблюдалась значительное расхождение во мнениях относительно финитизма. Если аль-Ашари (ум. 935) и аль-Бакиллиани (ум. 1013) придерживались ато-

⁷ Еще Мабийо верно отметил, что вопреки утверждению Маймонида об атомистическом фундаменте каламской теологии, мутакаллимы в том же маймонидовском изложении (в “Путеводителе колеблющихся”) из атомистической гипотезы не делают ни одного теоретического вывода (Mabilleau L. Histoire de la philosophie atomistique, P., 1895, p. 353). Вместе с тем, некоторые современные авторы продолжают оказывать доверие маймонидовской интерпретации атомистики калама, например, М. Факхри (Fakhry M. Islamic occasionalism...L., 1958; Wolfson H.A. The philosophy of the Kalam. – Cambr./Mass. – L., 1976)!

⁸ “Курьезный” факт отсутствия атомистической доктрины в обосновании бытия Бога отмечает Г. Дэвидсон (Davidson H.A. Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. N.Y., – Oxf., 1987, p.136).

⁹ Wolfson H. Op.cit., pp. 467-471, 559 ff.

¹⁰ Gardet L., Anawati M.-M., Op.cit., p. 63.

¹¹ Ибн-Хазм. Аль-Фисал. – Бейрут, 1977, т.5, с. 228.

атомистического подхода, то аль-Джувайни (ум. 1085) и Фахрaddin ар-Рази (ум. 1210) предпочитали воздерживаться от присоединения к финитистам или к их оппонентам. Последняя тенденция целиком характерна для калама после 12 в. По свидетельству Маймонида, “большинство из поздних [мутакаллимов] полагают, что их предшественники напрасно старались доказать существование атома”¹².

Исследователи, исходящие из теолого-оказионалистической интерпретации каламского атомизма и утверждающие о его античных истоках, непременно сталкиваются со следующим парадоксом: как могли мутакаллимы заимствовать онтологические принципы одного из наиболее материалистических и атеистических учений античности – учения Демокрита и Эпикура – и на их базе строить сугубо теистическую (с точки зрения таких толкователей) систему? В ответ высказываются предположения, что мутакаллимы не знали подлинного учения античных атомистов, что атомистика Демокрита-Эпикура дошла до них в искаженном виде – в мистико-алхимической оболочке¹³. Согласно Г. Вольфсону, в 9 в., когда мусульмане начали знакомство с атомизмом, было известно, что те, кто отрицают атомы, признают причинность, и наоборот¹⁴. “Если бы мусульманские богословы во главе с Ашари знали подлинное учение Демокрита, они с ужасом отвернулись бы от него”, – полагает А.О. Маковельский¹⁵.

На самом же деле мусульмане располагали довольно богатыми и точными сведениями об античном атомизме – в частности, из “De Placitis Philosophorum” Псевдо-Плутарха, “Физики” и “Метафизики” Аристотеля, переведенных на арабский язык еще в первой половине 9 в. Мусульманским мыслителям было известно и об атеистической направленности Демокрита и Эпикура, включая отрицание Творца и будущей жизни¹⁶.

В заключение отметим, что “оказионалистическая” интерпретация каламского атомизма заслоняла от исследователей возможность заметить подлинный вклад мутакаллимов в сохранении и развитии античной атомистической традиции, преданной забвению в средневековой Европе, где возрождение атомизма произошло именно благодаря знакомству с учением мутакаллимов¹⁷.

Пантеистическая ориентация исламской философии

В свое время Гегель, рассуждая о мусульманской философии, проницательно назвал пантеизм “воззрением, общим всем восточным поэтам, историкам и философам”¹⁸. Однако в исламоведческой и историко-философской литературе звучали и все чаще звучат призывы отказаться от пантеистической интерпретации творчества мусульманских философов. По словам одного из оппонентов тезиса о “сплошном” пантеизме философских систем мусульманского средневековья – Э. Ахмедова, “только ... в суфийской онтологии можно усмотреть пантеизм (но отнюдь не натуралистический, а мистический)... Кажущийся пантеизм у машшаитов (перипатетиков) и ишракиотов – результат неадекватной интерпретации их собственной философской онтологии или же подмены суфийским привеском в системе их воззрений”¹⁹. Порой идут еще дальше, отрицая пантеистический характер даже суфизма, в том числе теософии Ибн-Араби, традиционно считающейся эталоном пантеизма в мусульманской культуре²⁰.

В пользу “депантеизации” мусульманской философии выдвигаются различные аргументы, преимущественно методологического и идеологического характера. Нередко подобные исследования

¹² Маймонид М. Путеводитель колеблющихся. гл. 71-76 – в кн.: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – М., 1960, с. 308.

¹³ Mabileau L. Op.cit., p. 309; Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М., 1966, с. 97.

¹⁴ Wolfson H.A. Op.cit., p. 468.

¹⁵ Маковельский А.О. Атомистика на Ближнем Востоке//Вопросы философии, 1957, N3, с. 113.

¹⁶ См., например: аш-Шахрагани. Аль-Милал ва-н-Нихаль. – Каир, 1968, т.2, с. 158, 162; аль-Йакуби. Тарих. – Бейрут, 1960, т. I, с. 140.

¹⁷ См.: Ibrahim T., Sagadeev A. Op.cit., ch.4.

¹⁸ Гегель В. Лекции по истории философии. – Сочинения, т.ХI, М.-Л., 1935, с. 103.

¹⁹ Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980, с. 66-67.

²⁰ См., например: Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы, Тбилиси, 1979, с. 93; Акимушкин О.Ф. Послесловие//Джалаладдин Руми. Поэма о скрытом смысле. М., 1986, с. 222; Кныш А.Д. Введение // Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. Санкт-Петербург, 1995, с.9; Смирнов А.В. Логика смысла: теория и ее применение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001, с. 384-385.

страдают также текстологической непроработанностью. Проиллюстрируем это на примере интерпретации творчества фалясифа (восточных перипатетиков).

Даже если не признавать пантеистических импликаций эманационизма, характерного для восточно-перипатетической онтологии, у фалясифа можно найти немало свидетельств иного рода, недвусмысленно выражающих их стремление отождествить Бога с мировой целостностью. Правда, опасаясь обвинения в неблаговерии, философы неохотно обнаружат подобные высказывания. В этом отношении примечательно такое предостережение Ибн-Рушда, встречающееся в хорошо известном его полемическом произведении “Опровержение опровержения” (*Тахафут ат-Тахафут*). Подтверждая, что, по убеждению фалясифа, “творец – всеславный и всевышний! – есть все сущее (*аль-мавджудат куллоха*)”, философ тут же оговаривается: “Сие все относится к знанию твердых в знании (т.е., к сокровенному знанию узкого круга посвященных), и об этом не следует писать”²¹.

Наряду с приведенным выше пантеистическим положением, высказанным Ибн-Рушдом как общей для всех фалясифа установкой можно указать и на слова аль-Фараби о том, что Бог (Бытийно-Необходимое) есть “универсум в его единстве (*аль-кулль фи-вахдатих*)”²². Согласно же Ибн-Сине, посвященный (*ариф*) “видит Бога (*аль-Хакк*) во всякой вещи”²³. Только при игнорировании этих и подобных положений можно подвергать сомнению пантеистическую интенцию мусульманской философии²⁴.

Из методологических аргументов против пантеистической квалификации тех или иных систем на первый план выступает тезис о том, что Бог в данных системах трансцендентен миру. В этой перспективе трансцендентализм противоположен имманентизму, к которому и сводится пантеизм. По мнению Э. Ахмедова, восточно-перипатетическая онтология “скорее дуалистична, чем пантеистична, так как она базируется на двух совершенно различных родах бытия: необходимо-сущего (т.е. Бога – И.Т.) и возможно-сущего (т.е. мира – И.Т.)”²⁵. Несостоятельность причисления к пантеистам Ибн-Араби и других суфиев С.Х. Наср доказывает тем, что “пантеизм предполагает субстанциональное единство Бога и мира, Ибн-Араби же настаивает на абсолютной трансцендентности Бога всем категориям, включая субстанцию”²⁶. В том же духе высказывается и А.В. Смирнов, по словам которого, “характеристика его (Ибн-Араби) взглядов как пантеистических промахивается мимо принципиального положения: мир и Бог внеположены друг другу”²⁷.

Признавая пантеистическую направленность философии определенных мусульманских мыслителей, некоторые исследователи, считают противоречащим этой ориентации учение последних о трансцендентном характере Бога. Такую “непоследовательность” в творчестве аль-Фараби и Ибн-Сины усматривают Х.Мруэ и Т.Тизини²⁸, а в воззрениях суфиев – С.Дж.Рзакулизаде и М.Т.Степанянц²⁹. При этом полагают, что “отличие пантеизма от теизма состоит как раз в том, что последний признает трансцендентность Бога”³⁰, что “трансцендентность Бога... исключает его имманентность... Отсюда и фактическое исключение пантеизма”³¹.

²¹ Ибн-Рушд. Тахафут ат-Тахафут, Каир, 1969, с. 338, 669, 704-705.

²² Аль-Фараби. Китаб аль-Фусус, Хайдарабад, 1345 х., с.5.

²³ Ибн-Сина. Аль-Ишарат ва-т-Танбихат. Каир, 1958, с.828. Пантеистическую идею Ибн-Сина излагает также в стихотворении, где он описывает собственное восхождение к Истине-Богу:

На что я ни посмотрю,

Уже Господа в сем угляжу.

(Авиценна. Сатурна предел. Душанбе, 1980, с. 113 арабского текста).

²⁴ О сходных высказываниях суфиев см. нашу статью: Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М., 1998.

²⁵ Ахмедов Э. Указ. соч., с. 33.

²⁶ Nasr S.H. Three Muslim Sages: Avicenna – Suhrawardi – Ibn `Arabi. Cambr. (Mass.), 1969, p. 105; Idem. Knowledge and the Sacred. Edinburgh, 1981, p. 242, 251.

²⁷ Смирнов А.В. Указ.соч., с. 384-385; см. также с.387.

²⁸ Мруэ Х. Ан-Наза`ат аль-маддийа фи аль-фальсафа аль-`арабийя аль-исламийа. Т.2. Бейрут, 1984, с. 664, 701; Тизини Т. Машру` ру`йа джадида ли-ль-фикр аль-`араби аль-васит. Дамаск, 1981, с. 320, 323.

²⁹ Рзакулизаде С.Дж. Пантеизм в Азербайджане в X-XII вв. Баку, 1982, с. 80; Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987, с. 23.

³⁰ Степанянц М.Т. Указ.соч., с. 23.

³¹ Исмаатов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX-XV вв. Душанбе, 1986, с. 152.

Между тем описание Бога пантеистами как трансцендентного начала отнюдь не исключает пантеизм и не является уступкой теизму. Бог пантеистической философии не только имманентен миру, но непременно и трансцендентен ему: целое всегда трансцендентно своим частям; мир в его единстве и необходимости – трансцендентен миру как совокупности разрозненных, случайных вещей; мир “метафизический” (т.е. абстрагированный от временных и пространственных отношений) – трансцендентен миру “физическому” (рассматриваемому в плане его развертывания в пространстве и во времени).

Среди теоретико-методологических аргументов против характеристики учения Ибн-Араби и его последователей как пантеистического встречается ссылка на “несоизмеримость” философских систем Востока и Запада. “Практически нельзя пересказать содержание его трудов в терминах западноевропейских философских категорий без риска исказить и осовременить оригинальные идеи”, заявляет А.Д. Кныш³². На наш взгляд, соображения такого рода, если и могут иметь основание применительно к индийской или китайской культурам, несостоятельны в отношении философии классического ислама, которая вместе с “западноевропейской” философией представляют единую, средиземноморскую традицию.

Депантеизацию суфизма порой обосновывают указанием на “неспекулятивный”, “нетеоретический” характер суфийских построений. Как полагает С.Х. Наср, “пантеизм представляет собой философскую систему, в то время как эти суфии (Ибн-Араби и его последователи – И.Т.) никогда не утверждали, что они следуют какой-либо философской системе или творят таковую”³³. Подобный подход разделяет Р. Деладриер, который предпочитает квалифицировать как “нон-дуализм” доктрину *вахдат аль-вуджуд* Ибн-Араби, считая “глубоко ошибочным рассмотрение этой доктрины как философское или теологическое положение”³⁴. Подобные рассуждения нам представляются малоубедительными, ибо в творчестве Ибн-Араби были ассимилированы многие положения восточно-перипатетической философии, а по степени категоризации и схематизации оно не уступает учениям фаласифа.

Подчас встречаются и “идеологические” возражения против пантеистической квалификации. Свой отказ от применения ее к доктрине *вахдат аль-вуджуд* Р.Ландау объясняет тем, что “пантеизм – не многим более чем облагороженная форма материализма”³⁵. Как отмечают исследователи³⁶, подобная тенденция присуща многим исследователям, особенно в мусульманских странах, которым импонирует суфийский пантеизм, но в конформистских целях они предпочитают обходиться без этой характеристики, имеющей “крамольную” коннотацию. Такая позиция понятна с прагматической точки зрения, но в научно-академическом плане несостоятельна.

Пантеистическая ориентация свойственна и третьему крупному течению классической мусульманской философии – каламу. Примечательно, что именно в связи с каламом Гегель и выдвинул свой тезис о пантеизме на Востоке. Великий немецкий философ “ухватил” в каламе то, что ускользнуло от внимания многих последующих историков мусульманской мысли. Более того, каламский пантеизм стал своего рода порождающей моделью для других мусульманских мыслителей, особенно суфиев³⁷.

Атрибутируя пантеизм как общую для мусульманских философов интенцию, следует обратить внимание на ряд аспектов пантеистического мировоззрения, нередко являющихся причиной определенных недоразумений. Прежде всего это относится к самому термину “пантеизм”, буквально означающему “все – Бог”. В этом определении “все” отнюдь не означает “совокупность” вещей (в смысле каждой из них), а “целокупность” их. Как “божественную” вещь нельзя характеризовать в ее ограниченном, обособленном индивидуальном существовании: иначе мы впадаем в инкарнационизм или политеизм. Конкретные, индивидуальные вещи “божественны” лишь в той мере, в какой они выступают как части универсального целого. Предостерегая от поверхностного толкования формулы “все

³² Кныш А.Д. Указ.соч., с. 9-10.

³³ Nasr S.H. Three Muslim Sages, p. 105.

³⁴ Deladriere R. La profession de foi d'Ibn `Arabi. Lille, 1975, p.XX-XXI. Вслед за Деладриером это положение разделяет и А.Д.Кныш. См. его: “Некоторые проблемы изучения суфизма”//Ислам: религия, общество, государство. М., 1984, с. 90.

³⁵ Landau R. The philosophy of Ibn-`Arabi. N.Y., 1959, p. 23.

³⁶ См.: Абу-Зайд Н.Х. Фальсафат ат-Та’виль: дираса фи та’виль аль-Кур’ан `инд Мухи-д-Дин ибн `Араби. Бейрут, 1983, с. 16.

³⁷ О пантеизме калама см.: Т. Ibrahim, A. Sagadeev. Classical islamic philosophy. Moscow, 1990, pp. 65-75; О влиянии калама на суфизм см. наш обзор: “Философские концепции суфизма”//Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988, с. 91.

есть Он” (араб. *аль-кулл хува*, перс. *хама уст*), Ибн-Араби разъясняет: подобно тому как мы говорим о руке человека или о другом его органе, что этот орган и есть человек, нельзя говорить об индивидуальных вещах (*а`йан*), что они суть Бог – “только бытие в целом есть Бог”³⁸.

В мусульманской культуре, как и в других культурах, противники пантеистических воззрений обычно выдвигают полемический аргумент “от абсурдного”: Бог окажется присутствующим даже в нечистотах! При этом оппоненты среди мусульманских богословов словно не замечают, что к ним самим можно было бы переадресовать подобный упрек – ведь именно они упорно отстаивают тезис о Боге как о единственно подлинном дейстителе в мире (Бог “творит” деяние, а человек лишь “приобретает” его), в том числе и по отношению к неблагоприятным деяниям.

По нашему убеждению, пантеизм является неременной чертой всех логически последовательных философских систем (оперирующих, естественно, понятием “Бог”). В таких системах теизм с необходимостью ведет к пантеизму, поскольку Бога нельзя рядопологать миру ни пространственно, ни темпорально (во времени), ни сущностно (извечное Божие “знание” должно быть отождествлено с мировым порядком).

В пользу пантеистической квалификации соотношения Бога и мира говорит и такое соображение. Подобно тому, как нарисованная картина, сочиненная поэма или возведенное здание являются воплощением их авторов, точно так же твари выступают воплощением Творца. Более того, такой ход рассуждения в большей степени относится к Богу, ибо у художника, поэта или инженера есть сущность (субъектность), в каких-то отношениях отличная от их созданий; о сущности же Бога мы знаем через Его творения.

Отметим далее, что логическим следствием пантеистического отождествления Бога с мировой целостностью является акосмизм, отрицание бытия единичных вещей самих по себе. Ведь единичное, часть не может существовать вне того целого, которое его объединяет вместе с другими единичными вещами: рука как рука (а не просто как кусок костей и мяса), не имеет истинного бытия вне человеческого тела³⁹. И такой пантеистический акосмизм нельзя отнести – как это нередко делается! – к “субъективному идеализму”, “мистицизму” или “спиритуализму”.

Так же неправомерны и часто встречающееся в литературе деление пантеизма на “натуралистический” (или “материалистический”) и “мистический” (или “спиритуалистический”, “идеалистический”), связывающее первую разновидность с формулой “Бог есть все”, а вторую – с формулой “Все есть Бог” (порой в этих формулах усматривают соответственно “пантеизм” и “панентеизм”). Ведь Бог и мир как целое и части можно описывать обеими формулами⁴⁰.

О теократии ислама

Повсеместно распространенным как среди самих мусульман, так и среди ученых-исламоведов является стереотип о теократичности политического идеала ислама⁴¹. Выражая эту доминирующую точку зрения, М.Б. Пиотровский пишет: “Общеизвестно, что ислам не различает политику и религию, не делит мир на светский и духовный”; “Идея слияния власти несомненно соответствуют духу и букве Корана”; “Все, что предпринималось пророком для управления общины, было делом веры”; а ха-

³⁸ Ибн-Араби. *аль-Футухат аль-Маккийя*. Каир, 1911, т.3, с. 419.

³⁹ В этом смысле высказывается Спиноза: “Без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо” (Спиноза Б. *Избранные произведения* в 2-х тт. М., 1957, т.1, с. 373).

⁴⁰ В этом отношении примечательны следующие слова Николая Кузанского: “Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге” (Николай Кузанский. *Сочинения* в двух томах. М., 1979-1980, т.1, с. 241).

⁴¹ Ниже речь идет, прежде всего, о “мажоритарном”, суннитском исламе. Для шиитской же традиции, конечно, характерна теократическая (а точнее, иерократическая) ориентация.

Шесть канонических сборников хадисов, составленных аль-Бухари, Муслимом, Абу-Даудом, Ибн-Маджей, ан-Насаи и ат-Тирмизи, мы будем цитировать по номеру хадиса, перед которым ставится буква, обозначающая имя автора (соответственно: Б, М, Д, Ж, Н, Т). Мы будем цитировать также авторитетный сборник хадисов Ибн-Ханбаля, который соответственно будем обозначать как “Х”. Биография Пророка Мухаммада, составленная Ибн-Хишамом, будет цитироваться нами по изданию: “*Ас-Сира ан-набавийя ли Ибн-Хишам*” (изд. М. ас-Сакка и др. – Бейрут/Джадда, б.г., четыре части в двух томах).

Поскольку в мусульманской традиции высшим авторитетом пользуются первые два из указанных выше сборников хадисов, то при наличии какого-либо хадиса у обоих, мы ограничимся ссылками только на них.

дис (внеканонический) “*Дин* (религия) и *мульк* (царство) – близнецы”, на основе которого впоследствии богословы стали рассуждать о светской и духовной сферах, о светской и духовной власти как о чем-то раздельном, исследователь считает “безусловно противоречащим духу раннего ислама и реальности жизни в Медине эпохи пророка”⁴².

В обоснование представления о теократии как о политическом императиве Корана часто ссылаются на аят 3:26, который толкуется следующим образом:

*Скажи: “О Боже,
Держатель власти (малик аль-мульк)!
Даруешь Ты власть, кому пожелаешь,
И отнимаешь Ты власть, у кого пожелаешь...”*

Но даже при такой, сугубо политизированной интерпретации слова *мульк*⁴³, этот и подобные ему аяты⁴⁴ сами по себе не дают основания для сакрализации власти. Достаточно вспомнить о политико-теологических дискуссиях вокруг подобных новозаветных сентенций, и особенно об их исторической перспективе⁴⁵.

Более веские аргументы в пользу тезиса о теократическом характере исламского политического идеала обычно черпают из Сунны. С этой точки зрения, Пророк предстает как глава общины-государства, объединивший в себе духовную (религиозную) и светскую (политическую) власти, которые в первоначальном исламе не только едины, но и неразличимы. Но так ли однозначно свидетельствуют об этом Коран и Сунна?

Начать с того, что Коран не только не запрещает разделения религии и политики, но и дает определенные основания для легализации такого разделения. Прецедентом тому может служить сосуществование духовной власти, представленной пророком Самуилом, и светской власти, олицетворенной царем Саулом (см.: 2:246-251).

Сам же Пророк – вопреки сложившемуся стереотипу! – четко различал духовную и светскую сферы⁴⁶. Более того, он считал себя авторитетом лишь в первой. Как повествует предание, по прибытии в Медину Пророк однажды наблюдал, как мединцы опыляют пальмы. Поинтересовавшись, в чем состоит смысл их действий, он сказал: “Если бы вы и не делали этого, урожай был бы таким же”. К его мнению послушались, но на следующий год урожай был совсем плох. И тогда Пророк сказал: “Я лишь простой смертный (*башар*). Если я повелеваю что-нибудь касательно религии (*дин*), то прислушайтесь к моим словам; а если я повелеваю что-нибудь по собственному усмотрению, то я – лишь человек” или, согласно другой версии: “Если дело касается земной жизни (*дунья*), то это вам решать, а если дело касается религии, то – мне”. И тут же добавил слова, ставшие впоследствии знаменитыми: “Вы лучше посвящены в дела земной жизни (*антум а`лям би-амр дуньякум*)”⁴⁷.

В сферу религиозного, духовного (*дин*) входили вопросы, связанные с передачей и разъяснением божественного откровения относительно веры и культа. Остальные же области жизни относились к сфере светского, земного (*дунья*). В этой, последней сфере Пророк и осознавал себя простым смертным, и таковым призвал считать себя своих последователей. Как светскую Пророк, видимо,

⁴² Пиотровский М.Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама// Ислам: религия, общество, государство. М., 1984, с. 1776, 177, 178.

⁴³ Арабское *мульк* можно понимать и в более широком смысле – как “владение”, “имущество”. Примечательно, что в выражении *малик аль-мульк* фигурирует *малик* (а – буква), “владелец”, “хозяин”, а не *малик* (а – огласовка), “царь”.

⁴⁴ Близко к аяту 3:26 звучит аят 2:247, в котором пророк (Самуил) в ответ израильской знати, возроптавшей против назначения царем Саула, говорит: “Воистину, Бог дарует власть (*мульк*), кому пожелает”. Согласно еще ряду аятов, *хукм* (“судейство”, “принятие решений”, “правление”) принадлежит Богу (6:62; 28:70, 88; 40:12), и только Ему (6:57; 12:40, 67).

⁴⁵ К этим сентенциям относятся, в частности, слова Иисуса: “Дана Мне всякая власть на небе и на земле” (Мф., 28:18) и высказывание св. Павла: “Нет власти не от Бога” (Рим., 13:1).

⁴⁶ Наш подход развивают установки, выраженные маликитом аль-Карафи (ум. 1285) в трактате “аль-Ихкам фи тамииз аль-фатави `ан аль-ахкам ва тасарруфат аль-кади ва-ль-имам”; ханифитом Вали-Аллахом ад-Дахляви (ум. 1762) в книге “Худжат Аллах аль-балига”, а также современным египетским мыслителем Мухаммадом Амарой (в книгах “аль-Ислам ва-фальсафат аль-хукм”, ч. I-III, Бейрут, 1977; “L’islam et les droits de l’homme”. ISESCO, 1995, Rabat). Радикальный вариант указанных установок представлял египетский богослов Али Абд-ар-Разик в своей книге “аль-Ислам ва-усуль аль-хукм” (Каир, 1925).

⁴⁷ М 2361-2363; Ж 2770-2771; Х 1398, 12135, 24399.

рассматривал и политику – область, где он часто держал совет (*шур*) с мусульманами, следуя повелению Всевышнего: “Советуйся с ними о делах их”⁴⁸. И само обращение к последователям за советом в данной области дополнительно свидетельствует о ее светской природе – ведь Пророку не подобало решать духовные, религиозные вопросы с советом – шурой.

По-видимому, в сферу “светского” Пророк включал и судопроизводство. Только при таком соотнесении можно понять его слова: “Ведь я – простой смертный (*башар*). Вы приходите ко мне со своими тяжбами. И бывает так, что кто-нибудь из вас более красноречив в доводах, и я решу в его пользу соответственно услышанному от него. Так знайте: кому я присужу то, что по праву принадлежит другому мусульманину, то это – от пламени Ада, и пусть он сам [думает], принять его или оставить”⁴⁹.

Стереотип об исламской теократии отчасти связан с гипертрофированным представлением о масштабах “политической” деятельности Пророка. В действительности же Пророк практически не вмешивался в традиционную административно-политическую организацию как населения Медины, так и других племен и областей Аравии, принявших ислам. Ряд знаковых “фактов”, включенных в государственно-политическую биографию Пророка, не выдерживает суровой исторической критики – они не прошли даже менее строгий экзамен самой классической мусульманской традиции, которая отказала им в праве быть помещенными в шести канонических сборниках хадисов. Достаточно назвать здесь знаменитое предание о политической хартии (“Мединской конституции”), якобы, составленной вскоре после прибытия Пророка в Медину и заложившей основу новой государственности⁵⁰.

Различение духовного и светского в учении и деятельности Пророка ведет к более общему и более фундаментальному вопросу – о статусе Сунны как источнике вероучения. Согласно традиционно преобладавшему у мусульманских богословов воззрению, Сунна (чаще всего подразумевается вся Сунна, а реже – только ее собственно религиозная составляющая) дополняет Коран, являясь разновидностью Божиего откровения. Более того, считает большинство богословов, Сунна может модифицировать (наسخ) Коран, и наоборот. Между тем такой взгляд на Сунну вызывает ряд возражений.

Прежде всего не совсем понятна целесообразность сосуществования одновременно двух модулей-кодексов Божией воли, фактически равночинных. Ведь в самом Коране неоднократно звучит мысль о его самодостаточности, всесовершенстве и всеполноте: Коран есть “разъяснение всего” (21:111; 16:89); в нем “Мы ничего не упустили” (6:38) и т.п. Порой говорят, что Сунна разъясняет Коран. Но во-первых, в самой Сунне предельно редки хадисы, явно выступающие как толкование к тому или иному месту в Коране. Во-вторых, разве можно отнести к разряду “разъяснения” многочисленные хадисы с внекораническими сведениями о сотворении мира, ангелах, прежних пророках, конце света, Рае и Аде?! Как могло быть, что в Коране, например, несколько раз перечислены положения веры (в частности, в аятах 2:177, 185; 4:162), и в этих перечнях ни разу не фигурирует догмат о вере в предопределение, хотя этот догмат нашел место в одном известном хадисе (впоследствии легшим в

⁴⁸ Сподвижник Пророка Абу-Хурайра засвидетельствовал: “Я не знал никого, кто бы так [часто] держал совет с окружающими, как Посланник Божий” (Т 1714).

Биография Пророка и канонические сборники хадисов представляют большое количество примеров подобного совета-шур. Здесь мы ограничимся двумя фактами, когда Пророк в результате совета даже поменял свое первоначальное решение. Перед Бадрской битвой (2-й год хиджры) Пророк выбрал место расположения мусульманского войска, но ансарит аль-Хубаб ибн аль-Мунзир отсоветовал ему, указав на другое, и Пророк с ним согласился (Ибн-Хишам, Сира, ч. I-II, с. 620). В другой раз, при осаде Медины язычниками (5-й год хиджры), Пророк, желая склонить гатафанитов к отказу от союза с курайшитами и снять осаду, договорился с их вождями об уступке трети годового урожая фиников Медины. Но после совета с главами ансаритов (Садом ибн Муазом и Садом ибн Убадой) Пророк отказался от своего намерения и аннулировал свою, еще не подписанную, грамоту (Там же, ч. III-IV, с. 223).

⁴⁹ Б 2458, 6967, 7169; М 1713.

⁵⁰ В любом случае, после смерти Пророка никто из мусульман не обладал духовной властью, а значит, не может претендовать на роль теократического лидера, а только светского. Как сказал Пророк, “сынами Израилевыми правили пророки – умрет один пророк, ему наследует другой; после меня же не будет пророка, а будут халифы” (Б 3455; М 1842). По некоторым хадисам (Д 2646-2647; Т 2226; Х 21412, 21421), Пророк предсказал, что эпоха халифства продлится тридцать лет, а потом наступит царское правление – *мульк*.

основу преобладающего символа веры-акиды)?!⁵¹ Или, спрашивается, как оказалось, что Сунна утверждает старое, ветхозаветное наказание – побивание камнями за преолюбодеяние, в то время как сам Коран отказался от такого наказания в пользу более гуманных и менее строгих мер (24:2 и особенно 4:15)?!

Фактически возводя Сунну в ранг Корана, богословы-факихи, сами того не осознавая, обожают Пророка – обожествление, к которому иным путем приходили суфии (в своем учении о предвечном “Мухаммадовом свете-*нур*” или о “Мухаммадовой реальности-*хакика*”, посредством чего был создан мир) и за которое их порицали богословы. По справедливому замечанию одного современного исследователя, факихи и суфии таким образом наделяют Мухаммада чертами, которыми христианские богословы наделяли Иисуса и которые не соответствуют строгим монотеистическим призывам Корана и основателя ислама⁵².

В нашей мусульманской литературе любят цитировать слова Айши о Пророке: “Его нравом был Коран”⁵³. Из этого же свидетельства следует, что истинной Сунной для Пророка мог служить только Коран. Примечателен факт: ни в одном каноническом хадисе нет и намек на то, что Пророк когда-либо рядопологал свою Сунну Божию Писанию. Неканоническими являются достаточно распространенные предания о завещании Пророка “держаться Корана/Писания и Сунны”, якобы произнесенном им во время Прощального паломничества или на предсмертном одре. Более того, в соответствующих канонических версиях фигурирует один лишь Коран⁵⁴.

В любом случае Сунна может претендовать лишь на статус относительного/исторического, а не абсолютного/вечного. Абсолютными истинами выступают лишь коранические принципы догматики – вера в Бога, в ангелов, в пророков, в Писания и в Судный день. Все остальное относительно, исторически обусловлено, а значит, преходяще. В свою очередь, эта относительность имеет различные ступени или уровни. К первому уровню относится конкретика догматических принципов – образы, в которые они облечены (в частности, космогонические и антропогонические сказания, описания ангелов, Рая и Ада). На следующем уровне располагаются законодательно-практические (социально-правовые и культовые) предписания, зафиксированные в Коране, а прежде – в других священных Писаниях (вспомним хотя бы знаменитый хадис о пророках как о братьях, у которых один отец – *дин*, но разные матери – *шариаты*⁵⁵). Ниже стоят положения Сунны (внекоранической), а за ними – установления фикха.

Сунна относительна потому, что если бы Всевышнему было угодно увековечить те или иные законодательные нормы, Он бы включил их в Коран. Мудрость Божия как раз состоит в том, что подобные нормы (по своей природе переменные) не зафиксированы в Писании (или намечены лишь в виде общих ориентиров), а оставлены Пророку (и после него мусульманам) самим организовать свою культовую и общественную жизнь, в соответствии с требованиями данной исторической эпохи (в частности, Коран многократно упоминает о молитве-саляте и милостыне-закяте, но без детализации и конкретики). Для этого Бог даровал нам, помимо Откровения, еще и Разум. Он в действительности ниспослал нам не одно Писание, а два – книгу Корана и книгу Природы. Не случайно, что космические явления в Коране часто обозначаются тем же словом, что и коранические стихи – “айаты”.

⁵¹ Впрочем, заметим, в версиях хадиса, данных обоими авторами “Сахихов” – аль-Бухари и Муслимом (а согласованность этих двух авторов является высшим критерием надежности передаваемого хадиса), предопределение не фигурирует (Б 50, 4777; М 8-9); оно присутствует лишь в одной версии, приводимой только Муслимом (М 8).

⁵² См. Шахрур М. *Аль-китаб ва-ль-Коран*. Дамаск, 1990, с. 568, 572. Как отмечает здесь автор, богословы, упрекающие христиан за множественность канонических Евангелий, сами попадают в такую же ситуацию, когда они признают божественность Сунны и множественность ее канонических сводов хадисов.

⁵³ Хадис передают М 746, Д 1342, Ж 2333, Н 1601 и Х 24774.

⁵⁴ Примечательна и история, случившаяся накануне смерти Пророка, когда тот занемог и захотел составить грамоту для водительства мусульман, а Умар отверг его начинание со словами: “У нас есть Коран, и для нас достаточно Божиего Писания” (Б 114, 4431-4432, 5669; М 1637). Как подчеркивает великий поэт-философ и реформатор Мухаммад Икбал, эволюция мусульманской мысли (фикха) возможна лишь в том случае, если мир ислама подойдет к нему в духе Умара, обладавшего моральным мужеством произнести: “Для нас достаточно Божиего Писания” (Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002, с. 154).

⁵⁵ Хадис передают Б 3443 и М 2365.

Не надо забывать также, что пророк Мухаммад не был всемогущим деятелем, но, как любой религиозный реформатор, он вынужден был учитывать степень готовности современников принять определенные преобразования и новации. Если даже в таком важном религиозно-культовом вопросе, как необходимость перестройки Каабы (в свою очередь возведенной курайшитами не совсем по положенному, Авраамову плану), Пророк предпочел не вступать в конфликт с не окрепшими в вере курайшитами, опасаясь их реакции⁵⁶, то можно себе представить, с какой предосторожностью он подходил к вопросам реформирования общественной жизни. В этой перспективе надлежит рассматривать ряд коранических социально-политических наставлений, в которых прослеживается явная тенденция к более радикальным преобразованиям (например, ориентация на моногамию, на освобождение рабов и на учреждение совета-шуры). К сожалению, средневековые богословы-факихи не только не пошли дальше в этом русле, но практически отвернулись от них. Модернизаторам-реформаторам 19-20 вв. пришлось заново “переоткрывать” эти принципы.

Наконец, при оценке возводимой к Пророку Сунны, особенно важным представляется вопрос о степени аутентичности приписываемых ему хадисов. Ведь подлинно надежными даже традиционные богословы и хадисоведы признают лишь хадисы категории *мутаватир* (т.е. сообщаемые большим количеством передатчиков, не могших заранее сговориться между собой). В свое время египетский реформатор Мухаммад Абдо в трактате “Рисалят ат-таухид” сетовал: “Как мало таких хадисов!” А последние исследования показали, что на квалификацию мутаватир могут претендовать всего четыре хадиса!⁵⁷

⁵⁶ Это свидетельство от Айши, относящиеся ко времени после завоевания Мекки, сообщают Б 1583-1586 и М 1333.

⁵⁷ См. Байындыр А. Взгляд на сектанство в свете ислама. М., 2003 (перевод с турецкого); Naim A. Mukaddime, Sahih-i Buhai Muhtasari. Ankara, 1979.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА

Изучение мусульман и исламской религии в советское время для наших татарских историков было затруднено в силу нескольких причин.

Во-первых, конечно, это классовый подход, который искажает во многом объективную картину истории, вводит искусственное противопоставление прогрессивного и отсталого, причем прогрессивным объявлялось зачастую только то, что было полезно коммунистам.

В силу того, что до революции практически не приходилось говорить о научной татарской школе истории, в силу колониального положения татарского народа и того, что советская власть продержалась достаточно долго, татарская общественность воспитана изначально на классовом подходе. Несколько стойких мифов до сих пор владеют умами историков.

В годы Советской власти постулировалось, что все, что вредно для классической религии, - прогрессивно, и все, что вредно или как-то ослабляет ортодоксальную религиозность, - это передовое явление априори, а все, что способствует укреплению позиций традиционной, наиболее распространенной конфессии, - это реакционно и отстало.

И до сих пор классиками считаются лишь те, кто выступал против традиции, а признаком реакционности - критика в адрес сектантов и ересиархов.

Если мы хотим настоящей объективности, нам надо содрать пелену атеизма с нашей истории.

Второй причиной, затрудняющей изучение конфессиональной истории татар в Советское время, является, на мой взгляд, отсутствие в коммунистическую эпоху настоящей прослойки татарского духовенства и невозможность представить исследователю, какие живые процессы протекали тогда.

Сейчас у татар сложилась довольно многочисленная прослойка духовенства, одной из главных особенностей которой является стратификация в идеологическом плане. Практика показывает, что в ныне действующем духовенстве есть группировки, симпатизирующие по идеологическому признаку разным направлениям. Перечислим самые крупные из них: это, условно говоря, «ваххабиты», т.е. лица, ориентирующиеся на «саудовский ислам» с его примитивным антропоморфизмом, неприязнь к мазхабам, это таблигиты, т.е. сторонники пакистанского направления, турецкие неосуфийские группы «нурд-жиляр», «сулейманчиляр»; в то же время есть и группа татарского духовенства, ориентирующаяся на татарский традиционализм, т.е. не ищущая заграничных «...измов», опирающаяся на устои ханафитской традиции. Ясно, что и до революции были разные группировки, но к сожалению людей, которые отстаивали татарскую духовность, объявили в советское время реакционерами, а всех сектантствующих и склонных к ересям прогрессивными.

Нужно вернуться заново к этой классификации, к интересам собственного народа. На мой взгляд, все, что полезно татарской духовности, это должно быть прогрессивно, все, что подтачивает наши традиционные национальные интересы, - это реакционно и отстало.

Тема этой конференции очень актуальна. Нельзя не заметить, что в последнее время в России накапливаются настоуживающие тенденции, угрожающие будущему Ислама в РФ. Для нас все более актуализируется опыт бытования Ислама в Советское время, время открытой атаки на нашу религию. Нам нужны вдохновляющие примеры наших предшественников, которые помогли выжить Исламу в самое неблагоприятное время.

Насколько мифологизировано и некритично отношение наших ученых к мусульманскому материалу, я хочу проиллюстрировать на примере одной известной цитаты - высказывания имама Абу Ханифы, которого спросили, какое отношение он проявит к словам Пророка (с.г.в.), - и он ответил, что примет их; как отнесется к словам сахаба, - он ответил, что примет их; как отнесется к словам табиинов, - он ответил, что они мужчины и он мужчина.

У нас почему-то делается вывод, что сейчас любой, даже светский, ученый может неуважительно относиться к классическому наследию на основе этих слов. А на самом деле смысл высказывания Абу Ханифы в том, что он подчеркивал, что он сам, т.е. Абу Ханифа, - табиин, что поэтому его слова по статусу идентичны высказываниям табиинов и не уступают им, а табу-табиины и все последующие поколения должны безусловно следовать его указаниям. Он показал критерий иерархии поколений, т.е. нынешние исследователи могут отвергать слова таких же исследователей, как и они, а слова табиинов и табу-табиинов отвергнуть нельзя, их остается лишь принимать.

Сейчас готовятся на высоком государственном уровне отметить юбилей Серафима Саровского. Русские, к их чести, четко увидели тупиковость «совкового» подхода к истории религии, они чувствуют святость, духовность и тянутся к ней. У нас же, у татар, были религиозные деятели не менее

значимые, чем С.Саровский, но их никто не хочет помнить, а если вспоминают, - только лишь для того, чтобы навесить ярлык ретрограда. И даже случай с недавним закрытием Набережно-челнинского медресе «Йолдыз» ничего не меняет в отношении к событиям Бобьинского медресе. А ведь вполне возможно, что эти события однопорядковые, т.е. закрытие «Йолдыз» - это вынужденное событие, которое нельзя увязывать лишь с существованием «доносов», то же самое могло бы быть и в случае с Ижбобьей.

Итак, одно из требований времени - поиск объективных подходов и устранение высокомерности в том, что касается вопросов религии, чтобы не создавалось впечатление о некоторых светских ученых, что они все знают.

Хотелось бы сказать еще вот о чем: в наши дни о ряде татарских подвижников больше помнят не на родной земле, а в других регионах России, даже в других странах СНГ; зарубежные исследователи охотнее занимаются изучением их деятельности, чем отечественные. Приведем простой пример: у некоторых татарских религиозных деятелей были ученики из Дагестана. К числу таких наставников-выдающихся представителей нашего народа - относятся Мухаммад-Закир Камалов-Чистави и Зайнулла Расулев. О них пишут хотя бы там, изучают. У нас же, в Казани, пишут в основном только о тех, у кого были симпатии к шиизму, ваххабизму, а те татарские религиозные деятели, которые всю жизнь обучали только татар, никаким образом не замешаны в ересь, они, получается, обречены на забвение? Парадокс.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР В ФОРМИРОВАНИИ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ТАТАРСКО-МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ В НОВОЙ РОССИИ*

Несмотря на начавшееся в постсоветской России возрождение татарско-мусульманской уммы, составляющей основное ядро российских мусульман, пока не приходится говорить о каком-либо решающем переломе в развитии этого сообщества. Ключевой проблемой дальнейшей трансформации указанной уммы остается качество происходящих изменений. В их числе особо следует выделить отсутствие сколько-нибудь надежной экономической базы функционирования мусульманских приходов, их организационных и образовательных структур при общей бедности большинства мусульман “внутренней” России, низкий образовательный уровень преобладающей части имамов, практически полное отсутствие среди последних богословов с хорошей теоретической подготовкой, неготовность татарско-мусульманской этнокультуры к процессам глобализации и т.д. На существующие проблемы в последнее время наслонились новые, возникшие в результате изменения отношения в мире к мусульманам со стороны так называемого цивилизованного сообщества. Последний фактор российскими мусульманами в должной мере еще не осознан, хотя в перспективе способен оказать на их будущее самое негативное воздействие.

Учитывая все сказанное, представляется вполне уместным порассуждать о дальнейшей судьбе татарско-мусульманской уммы в РФ. Исходя из основной тематики настоящего форума хотелось бы сосредоточить внимание на стратегических аспектах продвижения этого сообщества в третье тысячелетие. Анализ показывает, что в современной России можно обнаружить несколько более или менее внятно сформулированных проектов развития этой уммы. В принципе они те же самые, что и проекты, которые наблюдаются в собственно исламских странах. В частности, А.А.Игнатенко отмечал существование трех проектов обустройства современных мусульманских обществ: а) либерального (модернизаторско-вестернизированного); б) джихадистского (фундаменталистского) и в) традиционного⁵⁸. Так как последнее состояние фактически является исходным, на самом деле остаются две основные модели: либеральная и фундаменталистская. Однако имеется один нюанс, который не всегда учитывается при обсуждении вопроса о движении мусульманских сообществ к так называемому “чистому” или “высокому” исламу, т.е. по распространенному мнению, к фундаменталистскому проекту обустройства общества. Дело в том, что такое движение может происходить, в свою очередь, в двух модификациях⁵⁹: а) через объединение религиозного реформаторства с национализмом современного (европейского) типа; б) без такого объединения, когда в силу неразвитости по разным причинам такого национализма, общество как бы “застывает” в некоем состоянии возврата к “первоначальному” или “чистому” исламу. Скажем, в случае с ваххабитским вариантом это вполне очевидно. Поэтому при ориентации мусульманского сообщества на исламские ценности под их покровом на самом деле могут скрываться разные тенденции – от более правых (либеральных) до “народных” или “социалистических”. Отсюда понятно, что кроме фундаменталистского варианта обустройства татарско-мусульманской уммы в России могут существовать как собственно либеральный, так и народно-демократический (социал-демократический) разновидности обустройства⁶⁰.

Действительно, на сегодня татарскими идеологами были предложены по большому счету именно три модели развития татарского общества в XXIв. – на основе идеологии татарстанизма – либеральная модель, на основе идеологии татаризма – народно-демократическая модель, на основе идеологии исламизма – фундаменталистская модель⁶¹. Для первых двух проектов ислам выступает не

* Выступление на форуме “Стратегии регионального развития” (Казань, 3-4 июля). Секция “Роль конфессиональных сообществ в выработке стратегий развития”

⁵⁸ Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии).-М., 2001.-с.7-20.

⁵⁹ Детальнее об этом см.: Исхаков Д.М. О современном татарском фундаментализме (в связи с проблемой вариативности исламского реформаторства) // Искусство и этнос: новые парадигмы. – Казань, 2002. С. 121-129; Ваххабизму – нет, джадидизму – да? (“круглый стол”) // Республика Татарстан, 24.05.2001.

⁶⁰ См.: Исхаков Д.М. Татары в новой России (общий взгляд) // Звезда Поволжья, 22-28.05.2003.

⁶¹ Подробнее см.: Исхаков Д.М. Свет одинокой звезды (размышления о судьбе татар) // Татарская нация: история и современность. – Казань, 2002. – с.178-195.

как всеобъемлющее начало, а скорее как некая философия, историческое наследие, доставшееся от предков, как мораль и духовная сила⁶². Фактически сторонники этих двух моделей стремятся “национализировать” ислам, объявляя его вариант, распространенный среди татар, “татарским исламом” или “евроисламом”.

К этим проектам, являющимся продуктом внутреннего развития татарского общества, совсем недавно добавился еще один вариант, предложенный идеологами извне – из среды политтехнологов Приволжского округа – и названный ими проектом “русского ислама”⁶³. Хотя один из татарстанских политологов поспешил заявить, что этот документ “отражает интересы Российского государства”⁶⁴, позволю себе выразить сомнения по этому поводу и солидаризироваться с основными выводами, содержащимися в обширной публикации И.В.Понкина⁶⁵, особенно с двумя его положениями: во-первых, о том, что стремление форсированно модифицировать этническую и религиозную идентичность в нашей стране не только неразумно, но и опасно; во-вторых, о том, что за этим проектом просматривается попытка “неправомерного захвата административного и религиозно-идеологического руководства в исламской умме России”. Сюда бы я еще добавил, что в обсуждаемом проекте отчетливо просматривается желание изолировать российских мусульман от остального исламского мира, во всяком случае минимизировать их контакты с зарубежными единоверцами. А это, как бы данная проблема ни трактовалась, серьезный недостаток, свидетельствующий на самом деле о неготовности авторов проекта жить в современном, т.е. в открытом обществе. Вообще, концепция проекта “русский ислам” насквозь пропитана идеями государственного патернализма, что и делает его слишком официальным.

Появившаяся недавно в республиканской прессе довольно жесткая критика брошюры идеолога либеральной модели Р. Хакимова⁶⁶ показывает, что между построениями идеологов либерализма и исламизма существуют труднопреодолимые препятствия. Показательно, что дискуссия между сторонниками двух этих проектов сосредоточилась на понимании сущности феномена джадидизма. И тут надо прямо сказать, что в этой дискуссии с обеих сторон имеется неправомерное сужение социально-культурного смысла джадидизма – его никак нельзя трактовать только как религиозное реформаторство. Отнюдь. Это было широкое общественное течение, в рамках которого религиозное реформаторство объединилось с национализмом европейского типа. Поэтому любая попытка рассматривать джадидизм в узком понимании, как религиозное реформаторство, обречена на провал. И тут М.Султанаев совершенно прав, когда указывает глубокие социальные корни особенностей татарско-мусульманской уммы России. К их числу, правда, стоило бы добавить и причины раннего перехода татарско-мусульманского сообщества в Российской империи к европейскому типу национализма – этому, как известно, способствовала разноконфессиональность правящего этноса и колонизованного мусульманства.

Тут этот сугубо теоретический вопрос не стоило бы поднимать, если бы не одно немаловажное обстоятельство: полагаю, что оба общественных течения, противостоящих в современной России исламистскому проекту – либеральное и народно-демократическое – вырастают на самом деле из джадидизма, образуя в рамках этого прогрессистского (европейского) течения правое и левое течения. А в связи с тем, что под покровом исламизма, как я уже указывал, могут также скрываться разные тенденции – от более либеральных до народно-социалистических – в ходе политических процессов сторонники исламистского проекта могут войти в различные комбинации со сторонниками двух указанных общественно-политических моделей (см. современную ситуацию в Турции).

Конечно, принципиальным является вопрос о “вписывании” обозначенных выше татарских проектов в общероссийские проекты, каковых вообще-то всего два, если не считать маргинальные варианты. Похоже, что правящая элита Татарстана со своим вариантом татарстанизма вполне может влиться в рамки либерального и даже умеренного традиционалистско-евразийского проектов. Причем возможны два варианта подобного “вписывания”. Первый из них уже получил определение

⁶² Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России.–М., 1998.–с.147; Сафин Р. Татар юлы. – Казан, 2002.–82-87 б.б.; Хаким Р. Где наша Мекка? (Манифест евроислама). – Казань, 2003.

⁶³ Основные моменты этого проекта см.: Русский ислам (интервью Н. Архангельской с С. Градиловским) // Эксперт, 17.02.2003. – с.54-58.

⁶⁴ Урыс исламы проекты нәрсә ул? (Интервью с Р.Мухаметшиным) // Ватаным Татарстан, 16.05.2003.

⁶⁵ Понкин И.В. Анализ концепции проекта “Русский ислам” // Звезда Поволжья, №10-17, 2003.

⁶⁶ См.: Султанаев м. Атипичная исламия // Звезда Поволжья, 24.05-4.06.2003. По имеющейся информации, за псевдонимом “Махмут Султанаев” скрывается заместитель Председателя ДУМ РТ В. Якуб.

“компрадорского”. При выборе такой модели местная элита для сохранения своей власти низведет этнические интересы татарской нации до уровня второстепенных. Сама она будет выступать в роли татар по “должности”, курируя этнонациональные дела по всему спектру с единственной целью – не позволять местному сообществу выходить за определенный самой же элитой круг самого мягкого национализма. При переходе к компрадорской модели татарскому обществу придется заплатить соответствующую цену – высокая (национальная) культура при таком варианте будет обречена оставаться лишь одним из компонентов усредненно-серой “татарстанской” культуры, последняя же, в свою очередь, окажется всего лишь частью российско-русского культурного пространства. Однако даже для сохранения этого вектора необходимо существование Татарстана. Второй вариант движения Татарстана и татар в либеральном поле, а также по мягко выраженному евразийско-традиционалистскому пути может, в свою очередь, иметь две модификации. Первая из них могла бы быть реализована при отказе правящей элиты от компрадорства и переходе к отстаиванию местного патриотизма, к защите этнических интересов и национального капитала.

Другая модификация развития может быть результатом перехода власти (разными путями, в т.ч. и через выборный механизм) к демократическим кругам. В этом случае республиканские и этнонациональные интересы отстаивались бы более последовательно. Оба политических проекта реализовать будет нелегко, особенно на фоне растущего русского национализма, сопряженного с поднимающей опять голову державной идеологией. Но при мобилизации самых широких слоев народа, опоре на средний и мелкий капитал этот путь способен привести к успеху. Главное, необходимо добиться очень быстрых темпов развития, став витриной России. Тут, правда, есть своя проблема – при этом мы рискуем вызвать в российском обществе зависть и желание “не пущать”. Но если наши успехи будут базироваться на собственной высокой культуре, являющейся реформистско-мусульманской в своей основе, на ориентации на трудовой успех, производительный капитал, процветание всего народа, выживание Татарстана как нации-государства гарантировано. Если успешный Татарстан продержится некоторое время, постепенно либерализующаяся Россия, будем надеяться, в конечном счете примирится с нашим существованием и с особым положением.

Если же в России потерпит поражение само движение к либеральному обществу или даже к достаточно демократическому варианту традиционалистско-евразийского проекта, то тогда понадобится перейти к состоянию закрытости – этому состоянию модель фундаменталистского общества подходит идеально. Но это фактически будет означать выпадение татар из орбиты цивилизованного мира. Скорее всего, навсегда.

Обрисованные выше модели, включая и их смешанные варианты, являются лишь относительно “чистыми” проектами становления татарского общества будущего в реальном российском контексте. Под воздействием тех или иных причин, которые не поддаются пока анализу, у татар не исключены и более сложные типы общественного обустройства. Но это уже предмет другого анализа.

ДЖАДИДИЗМ В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ: НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ ИЗУЧЕНИЯ.

В последние годы интерес к джадидизму значительно возрос. Сегодня, пожалуй, сложно найти научную проблему, которая вызывает столь значительный интерес и ожесточенные споры не только среди ученых, но и у широкой общественности. Противоречивость и неоднозначность в его оценке, безусловно, связаны не только сложностью этого явления. Джадидизму всегда пытались давать идеологическую оценку. А поскольку в любом обществе имеются различные политические силы, то эти оценки были далеко не одинаковыми. Уже на заре своего становления джадидизм оказался в центре идеологической борьбы различных политических сил в татарском обществе. Прогрессивная часть интеллигенции видела в нем интеллектуальную и идеологическую силу, способную вывести татарское общество из многовекового застоя. А татарские традиционалисты в нем усмотрели серьезную опасность для мусульманского сообщества, поскольку джадидизм привнес в общество, по их мнению, свободомыслие и вольнодумство, граничащие с атеизмом. Официальная советская историография пыталась в 60-е годы раз и навсегда определить место этому явлению. Объявив его идеологией национальной буржуазии, официальные советские историки пытались втиснуть джадидизм в рамки реакционных явлений. Но даже неискушенным в науке и политике стала ясна уязвимость этого подхода из-за его примитивности и противоречивости. И на самом деле, советская историческая наука признавала в деятельности национальной буржуазии и позитивные моменты, поскольку она активно участвовала в национально-освободительной борьбе против ненавистного большевикам самодержавия. Если так, то идеологии этого класса, по логике вещей, должны быть какие-то позитивные элементы. Значит, даже с точки зрения официальной историографии нельзя было отрицать роль джадидизма в духовной жизни татар. Тем более, роль джадидов в создании новометодной школы, более прогрессивной, чем существующая веками система образования, была признана повсеместно. Поэтому в советский период татарские ученые предприняли робкие попытки обозначить многогранность этого явления, далеко выходящие за пределы строгих идеологических клише советского тоталитарного режима. Объявление джадидизма идеологическим порождением национально-демократического движения в татарском обществе во второй половине XIX – начале XX вв. тогда казалось новым словом в науке (по сути дела, так оно и было).

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. интерес к джадидизму возрос. И как в былые времена он опять попал в идеологическую орбиту. О нем в новых условиях, действительно, первыми заговорили участники национального движения. В политических программах ВТОЦ, партии “Иттифак” джадидизм занял достойное место как важнейший фактор и эффективная мера в возвращении ислама в общественно-политическую жизнь. И в научной литературе все чаще появились различные трактовки этого феномена, среди которых были и перепевы старых и попытки нового осмысления. Первые научные итоги этим исследованием подвел Дамир Исхаков в своей книге “Феномен татарского джадидизма” (Казань, 1997), обозначив это явление как форму “нациестроительства”. Но, тем не менее, точка зрения меньше не стало. В понимании джадидизма обозначились два аспекта: общественно-политический и научный. Первый в принципе сводился к определению места джадидизма в исламском возрождении в современных условиях. Одни, в основном научная и творческая интеллигенция, его считали и считают наиболее эффективной формой возвращения ислама в общественно-политическую жизнь современного Татарстана, поскольку еще в конце XIX – начале XX вв. джадидизм вобрал в себя особенности и достижения “татарского варианта” ислама и поэтому является единственно приемлемой формой религиозно-духовного обновления общества и надежным заслоном проникновению в республику чуждых “татарскому” исламу явлений. Часть интеллигенции и, особенно, духовенства, довольно настороженно относятся к возможностям джадидизма в возрождении религиозных традиций в современных условиях. При этом она не без основания считает, что в этом явлении слишком много идеологического и политического, что может стать одной из серьезных причин ревизии основ ислама в угоду иных сил, чем интересы самого мусульманского сообщества. Джадидизм, по их утверждению, являясь своеобразной формой реформы общества, вполне способен разрушить основы традиционной исламской уммы, которая не нуждается в обновлении. В качестве примера они приводят печальную судьбу татарского общества 1920-х гг., которое не без помощи джадидской интеллигенции оказалось почти бессильной перед натиском атеизма, что нельзя говорить о регионах, где были сильны устои традиционного мусульманского общества (например, в Средней

Азии, Северном Кавказе и т.д.). Поэтому сторонники этого подхода задаются вопросом: сможет ли учение, способствующее ускорению атеизации татарского общества, вернуть в его лоно ислам?

В научном объяснении этого явления также очень много белых пятен, которые оставляют возможность для вольного толкования джадидизма: если для одних это всего лишь реформирование системы образования путем создания новометодных медресе, то для других это не больше и не меньше, чем татарский вариант ислама. Но основным камнем преткновения для ученых, все-таки является проблема истоков джадидизма. И действительно, для понимания сути любого явления очень важно определить его истоки и источники, которые, в конечном счете, определяют его сущность и основную канву его развития. Где истоки, кто является родоначальником джадидизма? Он начинается от деяний великого Исмаила Гаспринского-родоначальника новой системы образования, или от вольнодумства Мурат-муллы, который заговорил о необходимости создания “обновленной” религии, объединяющей многие народы, или все-таки от Г.Курсави – зачинателя мусульманского реформаторства у татар, предлагавшего открыть “врата иджихада” для живой мысли, способствующей освобождению общества от засилья схоластики и догм. Делать выбор в пользу той или иной точки зрения – это не просто определение точки отсчета, а выбор принципиально разных подходов в осмыслении сущности джадидизма. И на самом деле, если свое видение джадидизма связывать с деятельностью И.Гаспринского, то в его содержание, вполне естественно, будет преобладать просветительно-образовательный компонент. А если становление джадидизма связывать с деятельностью Мурат-муллы, то сущность этого явления явно приобретает политико-идеологический аспект, поскольку Мурат-мулла, впрочем как и Батырша, по духу был ближе к политическим деятелям, чем к религиозным. Если предположить, что у истоков джадидизма стоял Г.Курсави, то его содержание практически сливается с религиозным реформаторством.

Наряду с попыткой определить место джадидизма в системе духовных ценностей, в последние годы все чаще появляются высказывания и публикации, пытающиеся представить его как чужеродное явление в татарском обществе и поэтому приписывающие ему все негативное, что встречается в духовной жизни. Такая позиция, своими корнями уходящая к идеологии татарских традиционалистов, которые в основном публиковались в журнале “Дин ва магишат” (1906-1917 гг.), в последние годы была озвучена Фаузией Байрамовой в ее публикациях на страницах местной периодической печати (“Мадани жомга” и “Аргамак”). Одна из последних публикаций такого содержания появилась в газете “Восточный экспресс”, которая, скорее всего, была задумана как манифест современного татарского традиционализма. Но, увы, в статье нет самого главного: раскрытие сущности самого традиционализма, который противостоял против джадидизма.

Отсутствие единого понимания джадидизма, в какой-то степени, создает определенный идеологический барьер между различными слоями современной татарской интеллигенции и духовенства, которые придерживаются если и не противоположных, то, по крайней мере, сильно отличающихся друг от друга представлений. Основная часть светской интеллигенции перспективу религиозного обновления связывает с возрождением традиций джадидизма. А для основной части духовенства джадидизм является явлением светского содержания, который внес большой вклад в разрушение традиционных основ мусульманского общества у татар в XIX – начале XX вв. и как следствие, татары, потеряли механизмы сопротивления советской власти.

Одним из самых принципиальных моментов в определении сущности джадидизма является выявление его отношения к мусульманскому реформаторству, точнее ответ на вопрос: является мусульманское реформаторство составной частью джадидизма или он выступает только одним из его теоретических источников.

Принципиальным этот вопрос является потому, что от ответа на него зависит в целом вся характеристика джадидизма. Если его рассматривать как дальнейшая эволюция идей мусульманского реформаторства в татарском обществе, то джадидизм приобретает такое же религиозное содержание, что и свой предшественник, в которое, в силу многих обстоятельств, вкрапливались светские компоненты. Отделение же джадидизма от мусульманского реформаторства предполагает признание его как принципиально нового явления, в основном, светского содержания, но со значительным религиозным компонентом.

Именно в этом вопросе проходит водораздел во всех определениях джадидизма. Если рассматривать ситуацию, которая сложилась в конце XVIII-XIX в татарском обществе, то нельзя не обратить внимания, что определяющими были три тенденции:

1. Традиционализм, в татарском обществе кадимизм – мировоззренческая установка, определенный тип идеологии, татарский вариант традиционализма, направленный на освящение и сохранение в неизменном виде религиозных и нравственных ценностей, общественного состояния и соци-

альных институтов, формировавшихся в татарском обществе в процессе его исторического развития. Кадимизм возник как ответная реакция на изменения или же на перспективу перемен, которые обозначились в социально-экономической и духовно-идеологической жизни татарского общества в 1-ой половине XIX в., когда наметился поворот на путь современного развития. Структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что, в свою очередь, повлекло существенные изменения в массовом сознании. Ситуация в татарском обществе в начале XIX в. отражала двойственность общественного сознания, которая стала результатом взаимодействия двух направлений – понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта – силы традиций, ислама.

Формированию и распространению в татарском обществе кадимизма способствовало социально-политическое положение татар в Российской империи. После потери татарами во 2-ой пол. XVI в. своей государственности, и, соответственно, традиционных политических и религиозных институтов, ислам в обществе обеспечивал определенную стабильность, способствовал продлению культурной традиции. В начале XIX в. в татарском обществе появились интеллектуальные силы, которые считали, что общество, располагающее только религиозной организацией, лишено возможности полноценного развития. По их мнению, универсалистские функции ислама, первоначально способствовавшие стабилизации общественной жизни, со временем становились составной частью застоя и абсолютизация религиозного компонента привела к ограничению возможностей развития в различных сферах жизни общества. Одновременно у основной части общества не было уверенности в том, что новые преобразования не приведут к размыванию основ традиционного татарского общества, в течение веков сохранившего этноконфессиональную целостность татар. Кадимизм возник именно в этот период, ставя своей основной целью ограждение общества от разрушительных перемен.

Теоретической базой кадимизма стала идея о том, что фундаментом общества является естественным образом сложившаяся целостность, имеющая органический характер. Данная общность, в основе своей конфессиональная, обладает самодостаточным характером и трансцендентальной сущностью. Важнейшим элементом кадимизма является так же тезис о необходимости сохранения традиций, представляющих собой мудрость предков, отрицание которых может привести к исчезновению татар как этноконфессиональной общности. Представители кадимизма апеллировали не к индивидуальному, а коллективному разуму, накопленному опытом многих поколений. Выступая за защиту традиций кадимизм предполагает сохранение наследия как единого целого, а не в отдельных сферах (махалля, семья, религиозные обряды и т.д.), поэтому изменение любых сторон духовной жизни общества представляется опасным для существования целого. Для кадимизма характерно познание мира как однородного целого, социальный порядок – это часть того же божественного и естественного неизменного миропорядка, нарушение которого должно заканчиваться возвращением к начальному положению. Мировоззренческие установки кадимизма не признают альтернативу: в них нет проблемы выбора принципов поведения, ибо они приняты раз и навсегда как естественные и единственно возможные. Иные формы восприятия мира, если и признаются их возможность существования, не становятся точкой отсчета для сравнений, а способствуют формированию устойчивой неприязни к ним. Поэтому представители кадимизма подвергали острой критике все новые проявления в сфере культурно-идеологических отношений и образования.

После революции 1905-1907 гг. в идеологии кадимизма наметились определенные изменения. Если раньше кадимизм опирался на веру в нерушимый порядок мира, то в условиях бурных перемен в российской действительности его представители вынуждены были признать, что человек нового общества поставлен перед множеством нравственных, политических, социальных и других альтернатив. В связи с этим задача идеологов кадимизма состояла в том, чтобы склонить человека к правильному выбору, а не в том, чтобы удержать его при унаследованном мышлении отцов и дедов. Ощущение изменчивости и многообразия социального мира представителей кадимизма приводило к убеждению, что защита традиций должна строиться, в первую очередь, на соблюдении общих принципов (авторитет священнослужителей, антииндивидуализм, приоритет обычая и интересов махалли), нежели защитой всего социального порядка, существовавшего когда-то.

Идеи кадимизма у татар вплоть до 1917 имели широкое распространение, поскольку сохранение традиционного общества в условиях отсутствия иных социальных и политических институтов и условий их создания для них не потеряло своей актуальности. Одним из важнейших очагов воспроизводства идей кадимизма были старометодные (кадимистские) медресе, среди которых наиболее известными были учебные заведения в дд. Кшкар, Мачкара, Менгер, Сатыш, Саба (Казанская губерния), Тюнтер (Вятская губерния), Стерлибашево, Стерлитамак (Уфимская губерния).

Основные идеи кадимизма нашли отражение на страницах газет “Дин ва магишат” и “Баянulahак”. Крупными представителями кадимизма были И. Динмухаметов, Г. Мухутдинов, В.Хусаинов.

2. Реформаторство. Сущность реформаторства проявляется в том, что он направлен на защиту мусульманского общества путем стимулирования в исламе тех процессов, которые делают это общество способной отбирать и адаптировать к своим ценностным нормативам не характерные для него элементы культуры, поведения, психологии, политической жизни.

3. Модернизм. Исходная посылка этого направления сводилась к следующему: социально-политическая ситуация в России и духовное состояние самого татарского общества показали острую необходимость восстановления интеллектуальной и политической силы мусульманского сообщества. Это, в свою очередь, требовало модернизации экономических отношений, системы образования, объединение политических сил. Ислам в данной ситуации был необходим для формирования новых отношений, но уже на основе рациональности и национализма.

Все эти направления между собой были тесным образом связаны. Переплетение реформистского и модернистского направлений в татарском обществе было связано с тем, что в условиях отсутствия возможности возрождения каких-либо политических институтов у татар роль социокультурной интеграции выполнял ислам. Религия в татарском обществе была формой коллективного сознания и в силу этого она создала общие представления, санкции и нормы, которые сплачивали общество вопреки всем факторам разделенности. Более того, ислам сам стал “фигуральным” выражением общества, трансформированной сущностью общественной мысли. Поэтому любое течение, возникшее в татарском обществе, тем более в XVIII-XIX вв., а также и в начале XX в., несмотря на его определенную социальную и иную дифференциацию, находилось в рамках единой системы духовной регуляции.

В связи с этим довольно сложно выявить грани между различными течениями, поскольку все они развивались в рамках единой религиозной универсальности. Тем не менее, реформаторство и модернизм – два различных направления, отражающие интересы различных социальных групп и слоев.

Мусульманское реформаторство – это сфера богословия, деятельности религиозных кругов, главными проблемами которых являются религиозное сознание и религиозная община.

Модернизм – направление, выдвигающие на первое место этнополитические интересы того же мусульманского сообщества.

Джадидизм стал татарским вариантом модернизма.

Мусульманское реформаторство в татарском обществе берет свое начало от Г.Курсави, Утыз-Имяни.

Мусульманский модернизм – от муллы-Мурата и Батырши, которые во главу угла ставили проблему политического обустройства татарского общества. Но более целостное воплощение он находит в деятельности и трудах И.Гаспринского. В отечественной историографии становление джадидизма практически всегда связывают с реформой системы образования, начатой именно И.Гаспринским. Действительно, нельзя не согласиться, что мусульманское образование стало основой идейно-интеллектуальной трансформации в татарском обществе в условиях той общественно-политической ситуации, в которой оказались мусульмане России. Она центром преобразований стала, в первую очередь, потому, что оказалась единственно возможной формой духовного обновления и воспроизводства интеллектуального потенциала общества в условиях XIX века. До революции 1905 г., действительно, кроме системы образования не было иных структур или институтов, которые, если и не полноценно, но хоть в какой-то форме могли функционировать. Поэтому бесспорно, что эта система, действительно, оказалась основой и центром интеллектуального обновления.

Но означает ли это, что реформа системы образования стала основной целью, которую ставили перед собой первые джадиды, в том числе и И.Гаспринский? она стала целью предполагаемых преобразований или была лишь средством их реализации? На этот счет точка зрения отечественных и западноевропейских исследователей принципиально отличается. Так, самый крупный исследователь идейного наследия И. Гаспринского Эдвард Лаззерины подчеркивает, что Исмаиль-бей призывая к реформе, предпочитал уподоблять термин “танзимат”⁶⁷, который до этого применялся по отношению в Османской империи. В связи с этим, немецкий ученый Ингеборг Балдауф отмечает, что “точное исконное значение слова “танзим” – это “поправка, изменение”, “приведение в порядок”, “

⁶⁷ Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern ge // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Cange. Durham / London, 1992, p. 151-166.

организация на твердой основе”...⁶⁸. Она считает, что “школы, подобные тем, которые предлагал Гаспринский, существовали в Турции больше под названием “мунтазам мактаплар”, чем “джадид мактаплари”...”Мунтазим”, помимо своего исконного значения, в словаре крымских и волжских татар означало одно из тех слов, которое заменяло отсутствующее в их языке слово “модерн – современный”. Очевидно, именно это значение имел в виду Гаспринский, говоря о реформе: привести в порядок (упорядочить) мусульманское общество, модернизировать его и подготовить к изменениям согласно времени”⁶⁹. Адиб Халид, известный исследователь джадидизма в Центральной Азии, предлагает приблизительное определение того человека, которого можно назвать джадидом: “Это те лица, которые участвуют в попытке реформировать мусульманское общество через современные средства связи и новые формы общения”⁷⁰. Поэтому не случайно, эта была совершенно разнородная масса людей, “которые как бы являлись частью этого явления, были представителями различных социально-экономических сословий и разного образовательного уровня, и хотя их основные идеи и цели были одинаковы, но видно, они шли различными путями”⁷¹. А. Халид считает, что наиболее важным понятием в лексиконе джадидов было понятие “таракки”⁷².

В западноевропейской историографии преобладает также мнение, что истинные джадиды, в первую очередь, И.Гаспринский, не были сторонниками “ислаха” т.е. реформ и обновлений. Он, как считает Э.Лаззери, “не ставил целью возобновить то, что воспринималось как доподлинный, совершенно ушедший в прошлое этап в истории”⁷³. Он “стремился к такому будущему мусульманского общества, которое было бы не только лучше его нынешнего состояния, но и лучше любого давно ушедшего прошлого”⁷⁴. Как нам кажется, что такой подход является более продуктивным, чем те, которые имеют место в исследованиях отечественных ученых. Поскольку он дает возможность более четко определить содержание джадидизма. Действительно, когда смысл этого явления крепко привязывается к реформе системы народного образования, его содержание размывается, он становится еще более разнородным и, по сути дела, уже не поддается какому-либо научному определению. Скорее всего, надо исходить из того, что джадидизм как явление изначально было нацелено на модернизацию мусульманского общества.

Тем более, нужно иметь в виду и то, что в татарском обществе были и другие силы, заинтересованные в модернизации общественно-политической жизни. Как нам кажется, до сих пор есть определенная недооценка роли других факторов, способствовавших становлению джадидизма. Например, экономическая основа функционирования новометодной системы образования. Система попечителей в татарских махалля, деятельность благотворительных организаций и фондов, вклад национальной буржуазии в финансовое обеспечение этой системы, свидетельствует о том, что джадидизм изначально формировался как многогранное явление. Потому что реформу системы образования, которая проводилась только за счет внутренних ресурсов самого татарского общества, невозможно было проводить без понимания перспектив и конечных результатов этих реформ. Возрождающаяся татарская буржуазия, купечество, естественно, были заинтересованы в конечных результатах этой реформы: новые социальные слои нуждались в кадрах, способных адекватно воспринимать происходящие в России процессы, найти в новых социально-экономических условиях свое место, определить реальные перспективы татарского общества, т.е. системы образования не ради совершенствования методов обучения, а ради получения реальных результатов. Таким образом, джадидизм XIX в. как общественно-политическое и идеологическое явление функционирует и развивается в тех жестких рамках, в которые он был поставлен Российской империей – в рамках системы конфессионального образования. Но он уже тогда имел и иные свои формы проявления, которые его выводили за пределы этой системы, т.е. можно сказать, что в обществе уже до начала XX в. постепенно формируются понимание необходимости кардинальных изменений.

⁶⁸ Джадидизм в Центральной Азии в плане реформизма и модернизма в мусульманском мире // Марказий Осие XX бошинда: Ислохотлар, янгиланиш, тараккиет ва мустакиллик учун кураш (жадидчилик, мухториятчилик, истиклолчилик). Тошкент, 2001, с.44.

⁶⁹ Там же, с.45.

⁷⁰ Там же, с.44.

⁷¹ Там же.

⁷² Идея прогресса в философской мысли джадидов: новое направление во взгляде на мир// Марказий Осие XX аср бошинда..., с.28.

⁷³ Указ. Соч., с.162.

⁷⁴ Марказий Осие XX аср бошинда..., с.45.

В начале XX в. в татарском обществе появились новые возможности для реализации тех идей, которые были изначально заложены в татарском модернизме – джадидизме. Это – стремление к созданию политической базы для обновления татарского общества.

Активное участие практически всех интеллектуальных сил в политических процессах и организациях свидетельствует о том, что татарское общество созрело для более масштабного и кардинального решения социально-политических проблем. В этих условиях светско-национальный компонент настолько оказался востребованным, что модернизм превращается в ведущее направление в татарском обществе.

Итак, джадидизм можно рассматривать как одним из этапов татарского модернизма, который формировался одновременно с мусульманским реформаторством в XIX в. и до XX в. функционировало с ним параллельно.

А что касается судеб мусульманского реформизма, то ветвь Г. Утыз-Имяни постепенно трансформировалась в татарский традиционализм, а линия Г.Курсави- в мусульманский национализм, став составной частью по сути дела, того же татарского модернизма. Водоразделом этой трансформации стал Ш.Марджани, который своими трудами и деятельностью доказывал целесообразность и востребованность именно модернизма.

РАДИКАЛЬНЫЙ ИСЛАМИЗМ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ (НА ПРИМЕРЕ ДАГЕСТАНА, КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ, КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ И ТАТАРСТАНА)*

Возрождение ислама (рост индивидуальной религиозности, реисламизация общественной и политической жизни) в различных “мусульманских” регионах России имело целый ряд общих черт, и в то же время – довольно заметную местную специфику. В течение многих десятилетий все эти регионы находились в составе Российского государства (сначала – Империи, затем – СССР), будучи объектами в целом единой, централизованной государственной политики в отношении ислама. Попытки искоренения религии, систематически предпринимавшиеся на протяжении советского периода истории России, привели к существенным деформациям в развитии российского мусульманского сообщества, обусловив общность проблем, которые обнаружилось в процессе возрождения ислама. Это, в частности, проблемы формирования системы религиозного образования и просвещенного духовенства, реформирования системы Духовных управлений, выстраивания новой модели отношений между исламом и государством. Проблемные моменты возникли и в связи с появлением альтернативных, нетрадиционных направлений ислама, а также в связи с процессом политизации ислама и возникновения радикальных религиозно-политических групп.

В российском мусульманском сообществе принято выделять два основных социокультурных ареала, заметно отличающихся друг от друга по многим параметрам ре-исламизации: это Европейская часть России, ядром которой является Поволжье, и Северный Кавказ. Разумеется, внутри этих двух регионов имеются довольно существенные субрегиональные различия (например, между Дагестаном и республиками Северо-Западного Кавказа, между Татарстаном и Башкортостаном и т.п.), однако в целом типологические различия между кавказским и поволжским (также условно называемым “татарским”) исламом представляются все же гораздо более значимыми. Многие аспекты исламского возрождения, и прежде всего – политические, в кавказском исламе оказались более ярко выраженными, чем в татарском.

Именно Северный Кавказ стал, безусловно, главным очагом радикального исламизма на территории России. Здесь возникло множество радикальных исламистских общин (джамаатов), зачастую объединенных в иерархически выстроенные централизованные структуры. Наглядным показателем возможностей таких структур стало существование на территории Дагестана в 1998-1999 гг. фактически автономного исламистского анклава (Карамахинская зона). В регионе сформировалась мощная система экстремистской пропаганды (видео- и аудиокассеты, книги, брошюры, газеты, а Карамахинской зоне – даже телевидение). Именно на Северном Кавказе происходило и происходит подавляющее большинство терактов и нападений на сотрудников местных и федеральных силовых структур, осуществляемых членами как вооруженных формирований на территории Чечни, так и экстремистского подполья в соседних республиках. Северокавказские экстремистские группировки имеют немалый людской резерв из числа тех молодых ребят, которые в свое время прошли обучение и военную подготовку в лагерях в Чечне или принимали участие в деятельности незаконных вооруженных формирований.

В Татарстане радикальные тенденции получили гораздо меньшее распространение. В республике не сложилось организованной сети радикально-исламистских групп. Отдельные попытки создать радикальные организации, типа Мусульманского комитета в Набережных Челнах, который в 2001 г. попытался начать издание пропагандистских материалов (бюллетень “Муваххид”), распространять литературу издательства “Бадр”, создать Исламский банк и организовать сбор помощи “семьям муджахидов, ведущих Джихад, томящихся в тюрьмах и семьям шахидов”⁷⁵, решительно пресекались правоохранительными органами. Масштабы радикал-исламистской пропаганды в Татарстане были значительно скромнее, чем на Кавказе, хотя среди части религиозной молодежи, в том числе шакирдов некоторых медресе, среди которых выделялось медресе “Йолдыз” в Набережных Челнах и Института им.Р.Фахреддина в Альметьевске, радикальные джихадистские взгляды все же получили некоторое распространение. Питательной почвой для радикализма отчасти служили идеи некоторых

* Публикация подготовлена при поддержке Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. Макаруров (грант № 02-73288-000-GSS)

⁷⁵ “Муваххид”, март (?) 2001, с.6

местных религиозных деятелей (например, муллы Нуруллы Муфлихунова⁷⁶), однако в целом экстремистская пропаганда и агитация в республике носила неоригинальный, вторичный характер, являясь в основном трансляцией идеологии радикальных дагестанских исламистов и чеченских сепаратистов, которые, в свою очередь, брали за образец концепции ближневосточного происхождения. Что касается “практического экстремизма”, то его единственным проявлением на территории республики стал взрыв магистрального газопровода в районе Кукмора в декабре 1999 г. Некоторые молодых татарские исламисты принимали участие в боевых действиях в Чечне в составе незаконных вооруженных формирований⁷⁷, однако это участие в целом осталось довольно ограниченным.

Различия между двумя моделями ре-исламизации (в том числе – развития радикальных тенденций), связаны с целым рядом факторов, принципиально отличающих Северный Кавказ от Татарстана и Поволжья в целом.

Устойчивость исламской традиции. На Северном Кавказе, и прежде всего в его восточной части (Дагестан, Чечня, Ингушетия), ислам как элемент идентичности и как социальный фактор сохранился в большей степени, чем в Поволжье, благодаря устойчивости его неформальных институциональных структур (суфийских братств, *тарикатов*) и в целом более традиционного характера общественной организации. Совершенно очевидно, что уровень интеграции северокавказских обществ в общероссийскую цивилизационную матрицу был явно ниже, чем у поволжских народов.

Наличие организованных и активных северокавказских диаспор в мусульманских странах (Турция, Сирия, Иордания и др.), сложившихся благодаря феномену мухаджирства в конце 19 – начале 20 веков. Идеино-пропагандистские, финансовые и людские ресурсы диаспор явились немаловажным фактором, повлиявшим на интенсивность ре-исламизации северокавказского региона.

Более неблагоприятный социально-экономический, этнополитический и геополитический контекст. Социально-экономический кризис, охвативший постсоветскую Россию, приобрел наиболее острый характер именно в республиках Северного Кавказа. Кроме того, именно там наиболее сложно и конфликтно протекали процессы этнополитической реструктуризации. Внутренняя нестабильность в Чечне переросла в крупномасштабный вооруженный конфликт, который постепенно приобрел “исламскую” составляющую, что не могло не ускорить политизацию и радикализацию северокавказского ислама (для Чечни татарский ислам остался все равно “чужим”). Особая геополитическая значимость Северного Кавказа как южного форпоста России предопределила повышенный интерес к этому региону со стороны как многих зарубежных государств и их спецслужб, так и неправительственных исламских организаций различной, в том числе экстремистской, ориентации. Все они пытались разыгрывать исламский фактор в своих интересах.

Более жесткая политическая культура и политическая психология, своеобразный культ силы, в сочетании с широким распространением оружия среди населения Северного Кавказа также способствовали более бурному и конфликтному, чем в других мусульманских регионах России, протеканию процесса исламского возрождения.

Важно отметить и *ограниченные масштабы религиозного взаимодействия и взаимовлияния между Северным Кавказом и Поволжьем.* Несмотря на все заявления о единстве мусульманской уммы, между татарским и северокавказским исламом сохраняется скрытое взаимное неприятие и недоверие. Кавказцы считают татарский ислам слишком “мягким” и “обрусевшим”, а татары рассматривают себя носителями более глубокой и просвещенной исламской традиции. Это скрытое взаимное неприятие можно проследить как на уровне официального духовенства (достаточно взглянуть на отношения между соответствующими муфтиятами), так и на уровне неофициального исламского движения. Татары для кавказцев все равно остаются “чужими”, которым сложно доверять. Так, по некоторым сообщениям, бывшему имаму мечети “Тауба” в Набережных Челнах Айрату Вахитову, отправившемуся в Чечню во время первой чеченской войны, чудом удалось избежать смерти от рук Хаттаба, которому передали, что он якобы работает на ФСБ⁷⁸. В исламистских кругах рассказывают и о случае, когда чеченцы расстреляли целую группу татарских добровольцев, приехавших в Чечню, поскольку заподозрили их в работе на ФСБ. Даже если эти истории недостоверны, они все равно отражают и еще больше укрепляют определенный психологический настрой, отнюдь не способствующий активному вовлечению татар в чеченские события.

⁷⁶ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. – Казань, 2000, с. 129-134

⁷⁷ Набиев Р.А. Ислам и государство. - Казань, 2002, с. 201

⁷⁸ Постнова В. Талибы из Набережных Челнов // Независимая газета, 2 января 2002.

Заметно отличаясь от татарского ислама, северокавказский ислам также далеко не един, и существует в отчетливых субрегиональных и местных вариантах. Два основных субрегиона – это Северо-Восточный Кавказ (Дагестан, Чечня и Ингушетия) и Северо-Западный Кавказ (КБР, КЧР и Адыгея), разделенные полухристианской Осетией. Нет смысла доказывать, что безусловным “лидером” в плане распространения радикального исламизма является Дагестан. Что касается двух ключевых республик Северо-Западного Кавказа, КБР и КЧР, то здесь активность и влияние радикальных элементов заметно ниже: в обеих республиках не было ни крупных терактов против военных или мирного населения⁷⁹, ни серьезных столкновений боевиков-исламистов с милицией⁸⁰. Однако по одному важному формальному показателю Карачаево-Черкесия выглядит более проблемной: за годы конфликта в Чечне она, по большинству оценок, обеспечила заметно больший приток добровольцев в отряды чеченских сепаратистов, чем Кабардино-Балкария. Кроме того, именно жители Карачаево-Черкесии оказались замешаны в подготовке и проведении ряда крупных терактов за пределами республики, в том числе в Москве в 1999 году.

Попытаемся рассмотреть, какие факторы обусловили эти внутрирегиональные различия (а также то, насколько эти факторы были характерны для ситуации в Татарстане). Отчасти различия связаны с историческими факторами, а именно – более глубоким характером исламизации Северо-Восточного Кавказа по сравнению с Северо-Западным. Уровень религиозности населения, выраженный в таких показателях, как количество мечетей, медресе, других религиозных учреждений и организаций, соблюдение исламских предписаний и обрядов в повседневной жизни и т.п. имеет в целом тенденцию к снижению по мере продвижения от Дагестана к Адыгее. Однако этот *историко-географический* критерий не объясняет, почему это “убывание” религиозности происходит неравномерно, обнаруживая на своем пути зоны повышенной религиозной активности. Для этого необходимо принять во внимание и другие факторы, в том числе:

Этнокультурный контекст. Даже в Дагестане можно выделить более исламизированные этнические группы (народы) и менее исламизированные. К первым традиционно относились аварцы, кумыки, даргинцы, ко вторым – лакцы, лезгиноязычные народы, азербайджанцы. Впрочем, в последние годы ситуация начала несколько меняться – религиозный подъем начал обозначаться и среди представителей второй группы (как в форме суфизма, особенно среди лезгиноязычных, так и – в молодежной среде – в русле реформаторских салафитских учений). На Северо-Западной Кавказе карачаево-балкарцы в целом более религиозны, чем адыгские народы. Отчасти это связано с их более традиционным укладом жизни, а отчасти – с влиянием депортации 1940-50-х годов, которая актуализировала интерес к исламу как одному из базовых элементов оказавшейся тогда под угрозой национальной идентичности, а также обеспечила возможность религиозных контактов с исламской традицией Средней Азии, где она в тот период сохраняла более крепкие позиции, чем на Северо-Западном Кавказе⁸¹.

Религиозный контекст. Интенсивность проявлений радикального исламизма отчасти коррелируется с уровнем религиозности населения. Однако с этой точки зрения важна даже не столько сама религиозность, сколько характер доминирующей традиции, и прежде всего – степень распространения суфизма. Доктринальной основой радикального исламизма обычно выступает салафизм как реформаторское учение, призывающее к очищению ислама от различных позднеисторических искажений. И чем сильнее региональные/местные формы ислама воспринимаются реформаторами как искажение истинной веры, тем сильнее потенциал для конфликта – сначала религиозного, а затем почти неизбежно переходящего в социальный и даже политический. Между тем, исторически именно суфизм выступал как главный противник и объект нападок салафитов. Это отчасти объясняет особую активность радикал-исламизма, по крайней мере – как идеологии, в тех регионах, где суфизм доминировал (Дагестан) или же сохранялся хотя бы в реликтовых, остаточных формах (Малокарачаевский район КЧР). Иная ситуация наблюдалась в КБР (а также, заметим попутно, в Татарстане), где суфий-

⁷⁹ Исключением являются взрыв пассажирского автобуса в Нальчике в 1998 г. и взрыв заминированного автомобиля, задержанного для досмотра около Черкесска в марте 2001 г.

⁸⁰ В большинстве случаев перестрелки возникали не в результате целенаправленных акций боевиков, а в ходе оперативно-розыскных мероприятий правоохранительных органов. Заявления Генеральной прокуратуры РФ в августе 2001 года о подготовке в КБР и КЧР вооруженного исламистского мятежа с целью свержения существующей власти носили прежде всего политический характер и не соответствовали реальным масштабам влияния радикального исламизма в обеих республиках.

⁸¹ И.Бабич, А.Ярлыкапов. Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. М., 2003, с.67.

ских элементов в массовом религиозном сознании практически не осталось, и где богословских предпосылок для конфликтности и радикализации было сравнительно меньше⁸².

С другой стороны, отсутствие или крайняя слабость в каком-либо регионе исторической религиозной традиции также может облегчать распространение в нем радикального исламизма, который, не имея идейного противовеса, легко спекулирует на религиозном невежестве населения, прежде всего молодежи.

Этнополитический контекст. Впрочем, тезис о прямой взаимосвязи между уровнем религиозности, степенью укорененности суфизма и активностью радикал-исламизма нельзя абсолютизировать. Так, например, несмотря на достаточно высокую религиозность кумыков, сочетающуюся с приверженностью именно суфийским традициям, радикальный исламизм с трудом завоевывает себе сторонников в кумыкской среде. Кумыкский пример несколько ограничивает и объясняющую силу концепции, согласно которой радикальный исламизм является косвенной формой протеста и недовольства тех народов, которые особенно чувствуют свою национальную ущемленность. Пожалуй, это в большей степени отражает ситуацию среди балкарцев, у которых рост радикально-исламистских настроений наблюдался прямо пропорционально разочарованию части молодежи в способности светского национально-демократического движения защитить балкарские интересы перед лицом республиканской власти, находящейся фактически в руках кабардинских элит. Но что касается КЧР, то здесь радикальный исламизм практически не имел отношения к межэтническим противоречиям и реализации национальных чаяний карачаевцев, оставаясь вписанным только в контекст взаимоотношений между различными группами карачаевской же элиты. Наконец, точка зрения на радикальный исламизм как следствие национальной ущемленности слабо объясняет его распространение среди аварцев и части даргинцев (Карамахинская зона). Разумеется, утрата аварцами в начале 1990-х годов своей многолетней монополии на высшую власть в республике и переход этой власти к даргинцам вызвали к жизни настроения недовольства и жажды реванша, но все же в основном – среди группировок аварской элиты, и, кроме того, именно эти группировки выступили решительными противниками радикального исламизма. Таким образом, радикальный исламизм здесь нельзя рассматривать как знамя национального реванша, в лучшем случае – это идеология и политический инструмент борющихся за власть “своих” же контрэлит.

Социально-экономический контекст. Радикальный исламизм имеет тенденцию к распространению прежде всего в наиболее депрессивных районах, там, где контраст между прежним благополучием и нынешним упадком оказался наиболее сильным. Из трех рассматриваемых республик Северного Кавказа в наиболее сложной социально-экономической ситуации оказались Дагестан и КЧР. Для Дагестана общерегиональный кризис был усугублен транспортной блокадой из-за событий в Чечне, а для КЧР – дополнительными экономическими, социальными и административными издержками, связанными с выделением из состава Ставропольского края и строительством собственной государственности (особенно больно кризис ударил по Малокарачаевскому району КЧР, который до этого был одним из наиболее зажиточных). На этом фоне КБР с ее относительно стабильной социально-экономической ситуацией (пусть даже связанной с инерционностью постсоветского развития) в 1990-е годы выглядела более благополучной, и, следовательно, менее восприимчивой к радикальным протестным идеологиям. Тем не менее, необходимо признать, что проблема религиозного радикализма не сводится к проблеме бедности: например, Карамахинскую зону Дагестана было сложно отнести к какому-либо “поясу бедности”.

Политический контекст. На динамику развития радикального исламизма во многом влияют особенности политического контекста каждой республики, прежде всего – степени эффективности власти (степень авторитаризма) и государственной политики в отношении ислама.

Власти Дагестана до событий 1999 года не проводили сколь-либо системной и последовательной политики по сдерживанию радикал-исламистских тенденций, набравших силу в республике. Отдельные кампании по преследованию членов исламистских джамаатов носили характер ответной реакции на те или иные события (например, нападение на военную часть в Буйнакске в декабре 1997 года). Более того, практика мелких придинок и третирования сторонников радикальных джамаатов со стороны властных и силовых структур, а также практика коллективных наказаний и массовых, но хаотических, кратковременных, волнообразных преследований не столько охлаждали пыл радикалов, сколько озлобляли их и еще больше накаляли обстановку. Между тем, такая серьезнейшая проблема, как появление летом 1998 года фактически автономного и хорошо укрепленного и вооруженного исламистского анклава в Карамахинской зоне, была спущена на тормоза вплоть до событий 1999 года.

⁸² И.Бабич, А.Ярлыкапов. Исламское возрождение ... с.130.

Странная двойственность политики правительства во многом объяснялась тактическими причинами. Наличие радикальных исламистов использовалось властью как повод для лоббирования своих интересов перед федеральным центром. Сыграло роль и то, что дагестанская власть не получила четкой команды по поводу карамахинской проблемы со стороны Москвы: поездка министра МВД России С.Степашина в Карамахи в сентябре 1998 г. была воспринята дагестанским руководством как сигнал не обострять ситуацию. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что карамахинские салафиты имели сильных союзников в лице Ш.Басаева и Хаттаба, которые в разгар кризиса заявили о готовности оказать карамахинцам активную военную поддержку. Наконец, карамахинские исламисты были даргинцами – так же как и ядро правящей элиты, для которой они все равно оставались “своими” в контексте даргино-аварского соперничества; поэтому карамахинцы вполне могли рассматриваться как противовес аварскому давлению, осуществляемому в том числе через Духовное управление мусульман (ДУМ) Дагестана, которое при муфтии С-М.Абубакарове (1996-1998) начало заметно политизироваться⁸³.

Власти КЧР вплоть до 1999 года так же вяло и нерешительно реагировали на рост радикал-исламистских настроений. Радикальные джамааты в Учкене и Карачаевске были фактически предоставлены самим себе, ситуация была пущена на самотек, хотя в республике ни для кого не было секретом, что эти джамааты поддерживали контакты с наиболее непримиримыми силами в Дагестане и Чечне, и отправляли туда своих сторонников “на учебу”.

Однако важно отметить, что в российских регионах (в том числе и в Дагестане, и в КЧР) наряду с чисто тактическими, ситуативными факторами имели место и более глубинные, структурные причины политики “попустительства” радикальному исламизму. Они связаны с характерным для всей российской государственности 90-х годов снижением дееспособности власти, в том числе – из-за превалирования групповых, корпоративных интересов над общегосударственными и падения уровня компетентности управленческих кадров, что ограничивало возможности государства адекватно оценивать и регулировать многие важные социальные, экономические и политические процессы в обществе. В Дагестане и КЧР эта фундаментальная проблема усугублялась наличием специфических местных ограничителей “сильной/авторитарной власти” (мозаичность этнополитической структуры в Дагестане, острые противоречия внутри правящей элиты в КЧР), что вело к ослаблению эффективности социального и политического контроля, в том числе за проявлениями оппозиции. Так или иначе, отсутствие своевременной и жесткой реакции на действительно серьезные вызовы авторитету и безопасности государства воспринималось в обществе как признак слабости власти, а что лишь разжигало амбиции и воинственность радикальных исламистов.

В этом аспекте ситуация в КБР (и Татарстане) выглядела иначе: более высокая степень консолидированности элит, их способности поддерживать авторитарную стабильность, в том числе – путем жесткого ограничения рамок допустимой оппозиции, позволили несколько смягчить негативные последствия общей непоследовательности и несистемности политики государства по отношению к радикальному исламизму. И хотя вызов радикального исламизма был в этих республиках изначально слабее, само по себе наличие там сильных авторитарных режимов все же можно рассматривать как дополнительный фактор сдерживания политических амбиций радикал-исламистов. Важным показателем эффективности власти в Татарстане стала результативность ее усилий по преодолению раскола среди муфтиятов и установлению конструктивного сотрудничества с ДУМ РТ. Важно подчеркнуть, что оперативное расследование теракта в Кукморе и жесткие судебные приговоры его организаторам послужили серьезным уроком и профилактической мерой для радикально настроенных исламистов в Татарстане.

Вместе с тем, следует учесть, что стабилизационный ресурс авторитаризма также не безграничен, и в определенных условиях чрезмерное использование силовых методов может иметь обратный результат, что начинает демонстрировать ситуация в КБР. Осенью 2003 года там прошла волна арестов и преследований членов Джамаата, в результате чего среди молодежи стали активнее звучать голоса, обвиняющие руководителей Джамаата в слишком “мягкой” политике по отношению к власти. В связи с этим становится актуальным более широкое использование другой стабилизационной стратегии – диалога с представителями неофициального ислама. В настоящее время этот диалог как системное явление отсутствует. Его ведут, зачастую – по собственной инициативе и опираясь лишь на собственный авторитет, отдельные представители местных (районных) администраций. Однако даже

⁸³ См. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане.- М., 2000, с.19-22, 44-46.

эти попытки диалога на низовом уровне, как показывает практика, служат довольно эффективным инструментом снижения уровня конфликтности на религиозной почве⁸⁴.

Особенности религиозных элит. Совершенно очевидно, что огромное влияние на динамику радикализации исламского движения оказывают факторы, связанные с состоянием руководящего звена как официального духовенства (Духовных управлений мусульман), так и неофициальных, параллельных исламских структур.

Во всех регионах *официальные исламские структуры* имели целый ряд как общих черт и проблем (недостаток финансовых и кадровых ресурсов, недостаточно высокий моральный авторитет, особенно среди молодежи, сложности в выстраивании отношений с властью), так и местных особенностей. ДУМ Дагестана, у руководства которого стоят сторонники суфийского шейха Саид-Афанди Чиркейского, так и не сумело консолидировать вокруг себя официальное духовенство республики, создать единую систему административного контроля над религиозными институтами. В совершенно очевидной оппозиции к ДУМД находятся некоторые влиятельные группировки как суфийского, так и нетарикатского ислама, которые в целом контролируют более половины мечетей и религиозных вузов Дагестана. Тем не менее, ДУМД превратилось в довольно мощный центр силы в общественно-политической жизни Дагестана, располагая сторонниками, в том числе, в различных эшелонах власти. Среди всех направлений “традиционного” дагестанского ислама именно сторонники шейха Саид-Афанди наиболее жестко и непримиримо относятся к т.н. “ваххабитам”, причисляя к ним практически всех инакомыслящих мусульман и безоговорочно приравнивая их к экстремистам. В 1990-х годы такая откровенно конфронтационная позиция лишь усугубляла внутриисламский конфликт, подталкивая оппозиционно настроенных исламистов к наиболее радикальным и воинственным лидерам, прежде всего – Багауддину Мухаммаду. С другой стороны, растущая политизация ДУМД, приобретающая порой оппозиционный оттенок, настораживала правительство и затрудняла выработку эффективной и последовательной политики в борьбе с религиозно-политическим экстремизмом. Не исключено, что сохранение фактического раскола традиционного ислама при внешнем единстве ДУМД отчасти отвечает интересам власти, которая в лице объединившегося духовенства получило бы слишком влиятельную и не совсем предсказуемую силу⁸⁵. Подобных опасений не было у руководства Татарстана, которое в своей ситуации сочло политически более полезным содействовать именно централизации религиозного управления.

Духовные управления в КБР и КЧР, хотя и избежали расколов по этническому признаку, все же не сумели стать объединяющей и направляющей силой исламского возрождения в этих республиках. В наиболее кризисной ситуации официальное духовенство находится в Кабардино-Балкарии, где в 1990-х годах авторитет ДУМ был существенно подорван а) скандалом вокруг денег, собранных для строительства мечети в Нальчике в 1993 г. ходе республиканского благотворительного телемарафона; б) провалом проекта развития системы религиозного образования в республике с опорой на иностранных спонсоров, в) обвинениями в злоупотреблении деньгами, собранными для организации хаджа в 1997 году. Сегодня ДУМ КБР по-прежнему остается довольно слабым, малоэффективным и зависимым от власти. Характерным показателем состояния ДУМ является тот факт, что с декабря 2002 года ему не удастся официально утвердить нового муфтия взамен ушедшего в отставку Ш.Пшихачева, занимавшего этот пост последние 10 лет. В последние годы активно критикуя молодых лидеров неофициального исламского движения республики за “ваххабитский уклон”, ДУМ в КБР, в отличие от Дагестана, на практике не имеет достаточных собственных ресурсов, чтобы бороться с оппонентами, и поэтому здесь конфликт между ДУМ и Джамаатом (молодежным исламским движением) вряд ли играет роль катализатора радикальных настроений среди сторонников последнего. Таковым сегодня все больше становится политика власти с ее неадекватным использованием силовых методов против членов Джамаата.

Несколько более благополучно обстоит дело в ДУМ Карачаево-Черкесии. По крайней мере, официальное духовенство в Карачаево-Черкесии более осторожно подошло к сотрудничеству с иностранными благотворительными организациями, что позволило ему не только сохранить лицо, но и

⁸⁴ Материалы полевых исследований автора, 2002-2003 гг.

⁸⁵ Интересно, что подобные соображения присутствовали в “исламской” политике России на Северном Кавказе еще в начале XX века, когда “власть находила политически вредным подчинять мусульман Северного Кавказа (Кубанской и Терской областей) духовному правлению Закавказского суннитского духовенства, так как такая мера повела бы к объединению мусульман обеих частей Кавказа” (см. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Составитель Д.Ю.Арапов. М., 2001, с. 283)

обеспечить устойчивую работу Исламского института в Черкесске, который республику хотя бы минимальным кадровым резервом религиозных деятелей. Руководство ДУМ Карачаево-Черкесии не пытается играть самостоятельную политическую роль, понимая ограниченность своих ресурсов. Однако в последние годы были отмечены переходом в оппозицию к президенту республики одного из руководителей ДУМ, директора Исламского института И.Бостанова, что создало определенные препятствия для деятельности официального духовенства. Однако близкие отношения Бостанова с новым президентом КЧР М.Батдыевым могут стать предпосылкой для усиления общественного влияния духовенства, прежде всего в сфере образования. Что же касается проблемы экстремизма, то если официальное духовенство в КЧР как-то и способствовало ее усугублению, то скорее не своими действиями, а своей пассивностью.

Один из факторов, косвенно подпитывающих протестные настроения среди исламской молодежи – неспособность или нежелание ДУМ интегрировать в официальные структуры (мечети и медресе) молодых выпускников зарубежных религиозных вузов. Невостребованность этих специалистов и подозрительное отношение к ним со стороны официального духовенства порождает обиду и разочарование не только у них самих, но и у тех прихожан, которых не устраивают полуграмотные имамы, пользующиеся поддержкой ДУМ. Конечно, иногда возникает проблема неадекватного восприятия зарубежными выпускниками религиозных и социокультурных реалий российских регионов, однако решение этой проблемы в большинстве случаев лежит не в плоскости административного вытеснения этих людей за рамки религиозных общин.

Наиболее сбалансированный подход ко многим внутриисламским проблемам, так или иначе связанным с проблемой радикализации, демонстрирует официальное духовенство Татарстана (отчасти это объясняется, как уже отмечалось, более благоприятным социально-историческим контекстом). Достижение реального организационного единства мусульман Татарстана после съезда 1998 года и отход нового руководства ДУМ от попыток вести самостоятельную политическую игру безусловно содействовали ограничению пространства для развития радикальных тенденций. Признав, особенно на фоне событий 1999 года, наличие проблемы религиозного радикализма в республике, ДУМ Татарстана в целом не поддавалось антиваххабитской истерии и постаралось не допустить начала “охоты на ведьм”. Руководство ДУМ стремится конструктивно взаимодействовать с теми имамами (в том числе выпускниками зарубежных вузов), которых упрекают в сочувствии “ваххабитам”. Если же конфликта все же не удастся избежать, его урегулированию зачастую помогают грамотные кадровые решения. Так, например, когда в 2001 году популярный имам Нижнекамской мечети Нияз-хазрат стал проповедовать слишком радикальные идеи относительно проблемы Чечни, отношения к неверным и т.п., ДУМ в конце концов постаралось подобрать ему замену с таким расчетом, чтобы это был человек не просто лояльный, но и достаточно образованный и авторитетный, чтобы завоевать доверие и поддержку прихожан, и предотвратить возможный раскол в общине, где было немало сторонников прежнего имама. С этой задачей успешно справился Рамиль-хазрат Юнусов – молодой имам, получивший образование в Саудовской Аравии. Конечно, ДУМ Татарстана не избежало всех тех общих проблем, которые были характерны для структур российского официального ислама, однако на фоне своих северокавказских муфтиятов оно выглядит относительно более дееспособным и идеологически гибким, что служит еще одним ограничителем мобилизационного ресурса параллельного, оппозиционного ислама в Татарстане.

Определенный конфликтный потенциал *неофициального ислама* был изначально заложен в его идейно-доктринальных установках, а также социально-психологических особенностях его массовой базы. Многим активистам исламских движений был присущ довольно поверхностный и упрощенный подход к религии, они зачастую тяготели к консервативным салафитским трактовкам ислама, тем самым фактически пытаясь внедрить в России под видом “чистого ислама” инородный и довольно конфликтногенный региональный саудовский вариант бытования ислама⁸⁶. Кроме того, большая часть сторонников исламского движения составляла молодежь, которая всегда склонна к максимализму. Кроме того, в движение влилось немало социально неблагополучных элементов (члены молодежных полукриминальных группировок, бывшие наркоманы и т.п.), которые привнесли в него свои жесткие, конфликтные модели поведения. При этом реальные масштабы радикализации исламских движений в каждом из рассматриваемых регионов во многом зависел от характера их руководства.

⁸⁶ В этом они очень напоминали некоторых российских радикал-демократов начала 1990-х годов, которые так же под видом общечеловеческих ценностей пытались навязать российскому обществу многие чисто западные, американско-европейские ценности и стандарты.

В Дагестане не сложилось единой организации, охватывающей все группы неофициального ислама. Первоначально на такую роль претендовало дагестанское отделение созданной в 1990 г. Исламской партии возрождения (ИПВ). Однако довольно быстрое усиление идейных и политических разногласий между умеренным крылом этой партии во главе с Ахмад-кади Ахтаевым и радикальным крылом, возглавляемым Багауддином Мухаммадом (Кебедовым) привело к роспуску ИПВ в августе 1992 года и возникновению на ее основе двух фактически конкурирующих структур – культурно-просветительской организации “Аль-Исламия” Ахтаева и Исламского джамаата Дагестана (ИДД) Багауддина. На протяжении 1990-х годов внутренний баланс сил неуклонно смещался в пользу группировки Багауддина, чему во многом способствовала политика зарубежных исламских организаций, чеченский фактор, а также общая радикализация социально-политической ситуации в Дагестане в этот период. Сыграли свою роль и личностные черты А.Ахтаева, который был слишком “мягким” лидером, любой ценой стремившимся избежать внутриисламского конфликта. Со смертью Ахтаева в марте 1998 года практически единственной реально действующей силой неофициального ислама в Дагестане оказался Джамаат Багауддина. Хотя, строго говоря, не все салафитские группировки Дагестана безоговорочно поддерживали политику Багауддина, именно его действия и заявления предопределили быструю радикализацию дагестанского исламизма в 1998-1999 годах. Багауддина отличали непримиримая и конфронтационная джихадистская идеология, политическая амбициозность, сочетающаяся с отсутствием политического опыта и неспособностью адекватно оценивать ситуацию в Дагестане и на Кавказе в целом, финансовая зависимость от арабских спонсоров, геополитическая зависимость от Чечни, на территории которой Багауддин со многими своими сторонниками обосновались после хиджры (переселения) из Дагестана в начале 1998 года⁸⁷. После трагических событий 1999 года, значительная доля ответственности за которые лежит на Багауддине и его сторонниках, исламское движение в Дагестане переживает серьезный кризис. Оно серьезно дискредитировало себя в глазах населения, репрессии властей, атмосфера страха и взаимного недоверия фактически парализовали какую-либо организованную активность членов салафитских джамаатов. Продолжается и кризис руководства, поскольку прежние лидеры либо погибли, либо бежали за пределы республики. Если часть исламской молодежи пытается критически переосмыслить опыт прошлого и найти более эффективную модель развития исламского движения в условиях Дагестана, то другие молодые исламисты, особенно испытывавшие на себе произвол силовых структур, становятся легкой добычей экстремистских террористических группировок, умело спекулирующих на идее джихада и мусульманской солидарности. Таким образом, нынешняя ситуация “разброда и шатания” в исламском движении, отсутствия эффективного и ответственного руководства также таит в себе угрозу роста радикальных тенденций.

Похожим образом развивалась ситуация и в Карачаево-Черкесии, где основатель местного исламского движения, близкий соратник А.Ахтаева по ИПВ Мухаммад Биджи-улу (Карачай) к середине 1990-х годов фактически отошел от дел, и возникший вакуум руководства заполнил директор медресе в с.Учкекен Рамазан Борлаков. Борлаков установил связи с Багауддином Мухаммадом, через которого стал получать деньги на содержание медресе от саудовских спонсоров. Под руководством Борлакова учкекенское медресе превратилось в центр распространения радикальных религиозно-политических идей в республике; на него ориентировалась и радикальная молодежь г.Карачаевска. В результате такого насаждения джихадистских идей и установившихся еще с середины 1990-х годов контактов сторонников Борлакова с чеченскими радикал-исламистскими группировками в начале второй чеченской войны в 1999 году довольно много молодых исламистов Карачаево-Черкесии отправилось воевать в Чечню. Кроме того, несколько человек оказались замешаны в организации терактов в Москве и других российских городах. В результате действий силовых структур исламское движение в республике оказалось фактически разгромлено и деморализовано. Сегодня с большим трудом формируется прослойка молодых религиозных деятелей, способных направить развитие исламского движения в КЧР в более конструктивное русло.

В отличие от Дагестана и КЧР, в исламском движении Кабардино-Балкарии сложилась совершенно иная ситуация. В лице имам-хатыба мечети Вольного Аула (район Нальчика) Мусы Мукожева и его соратников движение обрело достаточно сильных, ответственных и реалистично мыслящих лидеров. До 1999 года просветительская и пропагандистская работа молодых исламистов разворачивалась в рамках Исламского центра КБР, а после его закрытия – в рамках неформальной структуры под названием Джамаат, которая объединила группы сторонников неофициального ислама практически на всей территории республики. М.Мукожев сумел сохранить финансовую и идейно-политическую

⁸⁷ См. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане.- М., 2000, с.33-34, 46-51.

независимость как от арабских спонсоров, так и от Багауддина и радикальных чеченских лидеров. Стремясь обеспечить наиболее благоприятные условия для продолжения исламской пропаганды в Кабардино-Балкарии, руководство Джамаата путем активной идеологической работы и порой жестких организационных мер добивалось нейтрализации возникающих внутри движения радикальных тенденций. В 1999 г. лидеры Джамаата отказались поддержать призывы Багауддина к началу джихада против России, доказывая незаконность и нецелесообразность таких призывов с точки зрения принципов ислама. В результате принятых мер лишь незначительное число молодых людей из КБР присоединилось к отрядам боевиков в Чечне. Кроме того, М.Мукожев и другие руководители Джамаата убеждали исламскую молодежь не отвечать насилием на случаи милицейского произвола и использовать правовые методы отстаивания своих интересов перед властями. За последние годы представители Джамаата неоднократно обращались с заявлениями и исками в различные юридические инстанции, что достаточно нетипично для современных исламских движений на Северном Кавказе. Наличие авторитетного централизованного руководства, способного уберечь Джамаат от безответственных и противозаконных шагов, во многом способствовало тому, что после событий 1999 года исламское движение в Кабардино-Балкарии, в отличие от других республик региона, сумело не только сохраниться, но и укрепить свои позиции. Конечно, такое развитие событий не исключило возникновение конфликтных ситуаций между Джамаатом и властью, однако глубинная причина этих конфликтов – не столько исходящая от Джамаата угроза экстремизма, сколько олицетворяемый им социальный и – в перспективе – политический вызов существующему порядку. Разумеется, Джамаат не стоит идеализировать: его лидерам еще предстоит решить немало проблем, связанных с выработкой неконфликтной модели существования исламского движения в светском обществе. Однако нельзя не признать, что, по крайней мере, на сегодняшний день руководству Джамаата в целом удается сдерживать радикальные тенденции.

Выводы

Проведенный анализ показывает, что динамика процессов радикализации ислама в российских регионах определяется целым комплексом как объективных, социально-исторических факторов, так и субъективных, политико-личностных факторов, среди которых трудно выделить какой-либо один в качестве решающего. Кроме того, в каждом из регионов соотношение этих факторов выглядит по-разному, что делает необходимым разработку в каждом конкретном случае индивидуальной стратегии противодействия радикальному исламу. Причем эта дифференциация должна проводиться не только между регионами и республиками, но и даже между различными районами внутри соответствующих республик. Учитывая состояние и общие тенденции развития исламского движения в российских регионах после 1999 года, государственная политика по отношению к нему должна строиться на более сбалансированном сочетании силовых, ограничительных мер и мер политического, идеологического и воспитательного характера.

К ПРОБЛЕМЕ КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА: ИСЛАМ И КАЗАНСКОЕ МИССИОНЕРСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

В середине XIX в. в отечественном востоковедении исламоведение выделяется в особую отрасль исследований, а исламская проблематика приобретает особое значение. Это объясняется не только академическим интересом, но и особой актуальностью, которую приобретает эта проблематика в связи с завоеванием Средней Азии. В результате этого завоевания Россия не только получила в своем составе регион с многовековой и высокоразвитой исламской религиозной и социокультурной традицией, но и вышла к рубежам “внешнего” мусульманского мира. Таким образом, Россия вошла в непосредственное соприкосновение со сложным комплексом проблем и интересов, как мусульманских народов, так и колониальных держав Запада. При этом Поволжье, рассматривавшееся до того как мусульманская окраина, превратилось в крупнейший исламский анклав “внутренней России”. В этой ситуации ислам превратился для русского общества из культурологической и религиозно-метафизической проблемы в проблему социально-политическую.

В этот период в отечественном исламоведении оформляются две оппозиционные научно-методологические школы – миссионерская и академическая. Оба этих направления имели дело с общим кругом источников, однако существенно отличались постановкой проблем и способами их интерпретации.

Как указывает Р.М. Валеев, “к числу востоковедных центров, где во второй половине XIX в. развивались тюркологические традиции, с полным правом следует отнести Казань, в частности, Казанский университет и Казанскую духовную академию”^{88,89}. Кроме того, среди учебных заведений, в которых развивалось востоковедение, следует назвать Первую Казанскую гимназию и Татарскую учительскую школу. В Казанской духовной академии восточные языки преподавались с 1800 г. В разное время в академии работали такие известные ориенталисты как А.К. Казем-Бек, Н.И. Ильминский, Е.А. Малов и другие. После реорганизации, в 1854 г. там создается ряд миссионерских отделений – противораскольническое, противобуддийское и противомусульманское. Последнее включало в себя кафедры татарского языка и этнографии, арабского языка, истории и обличения “мухаммеданства”⁹⁰. В меньшей степени научным обеспечением миссионерской деятельности в Поволжье был охвачен лишь иудаизм, несмотря на наличие в крае немногочисленной, но не лишенной определенного влияния иудейской диаспоры.

Создание противомусульманского миссионерского отделения, готовившего высококвалифицированных специалистов, обладавшим комплексным знанием социокультурных реалий, языков и религиозных верований мусульманских народов империи было определенной новацией в религиозно-просветительской практике православной церкви и далеко не всегда вызывало сочувствие самих церковников. Можно сказать, что это был в большей степени культурно-политический, нежели церковный проект, инициированный светскими лицами, такими как Н.И. Ильминский. Он был ориентирован на практическую реализацию положения о господствующем характере православия методами целенаправленной культурной политики. Авторы этого проекта, как нам представляется, исходили из определенной цивилизационной теории, центральным положением которой было представление о “культурной борьбе” между христианством и исламом⁹¹.

В отличие от петербургского академического востоковедения, рассматривавшего ислам в контексте общемирового культурно-исторического процесса и признававшего его историческую и цивилизационную значимость и самоценность, миссионерское востоковедение исходило из специфически интерпретированного цивилизационного подхода, основанного на априорном противопоставлении

⁸⁸ Валеев Р. М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX – нач. XX вв.) – Казань, КГУ, 1998 – С. 199.

⁸⁹ Валеев Р. М. Казанское востоковедение..., С. 199.

⁹⁰ Михайлова С. М. Развитие ориенталистики в Казанском университете в XIX в. // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. – М., 1997. – С. 297.

⁹¹ См., напр.: *Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору св. синода Константину Петровичу Победоносцеву.* – Казань, 1898. – С. 77; *Остроумов Н. П.* Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы-Алима. – Ташкент, 1883. *Его же.* Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения российских мусульман. – Ташкент, 1902

христианской (европейской – общечеловеческой) цивилизации всему остальному миру и вытекавшего отсюда представления о необходимости и неизбежности цивилизаторской миссии христианской Европы и России как ее части, в том числе и в исламском мире. В российских условиях это связывалось и с особым образом понимаемыми государственными, имперскими интересами – нейтрализация ислама и снижение уровня мусульманской конфессиональной идентичности рассматривалось как средство ассимиляции “вплоть до полного слияния с господствующей народностью” и создания единой имперской нации и единой культуры, “национальной по форме, православной по содержанию”.

Характеризуя казанскую школу исламоведения, И.Ю. Крачковский отмечал, что “наряду с Петербургом, который являлся основным центром, продолжали сохраняться и другие очаги арабистики, меньшей силы, но иногда не лишённые своеобразных черт”⁹². Это своеобразие состояло, прежде всего, в ярко выраженном конфессиональном характере данной научной школы и ее тесной связи с политическими задачами не только (а, может быть, и не столько) государства как такового, но, в значительной степени, с вполне определенным консервативно-монархическим крылом русской политической элиты, представленным во второй половине XIX в. такими фигурами как К.П. Победоносцев, Д.А. Толстой и др. Так, Н.И. Ильминский пользовался поддержкой влиятельнейшего государственного деятеля России конца XIX в., обер-прокурора Священного Синода К.Н. Победоносцева⁹³. Впоследствии, в начале XX в. противомусульманское отделение пользовалось поддержкой П.А. Столыпина.

В отечественной истории науки принято, вслед за И.Ю. Крачковским считать, что с точки зрения востоковедной науки “деятельность казанской школы прошла почти бесследно”⁹⁴. Крачковский выделяет из всех казанских исламоведов только Г.С. Саблукова – учителя Чернышевского и автора первого русского перевода Корана непосредственно с оригинала. По-видимому, это не вполне так. Соглашаясь с тем, что казанское миссионерское востоковедение не внесло ничего принципиально нового в разработку научно-теоретических проблем ислама, следует отметить, что облик российской прикладной этнологии и прикладного религиоведения во многом был определен именно данной научной традицией. Практические разработки казанских исследователей были широко востребованы в российской национальной и религиозной политике на рубеже XIX–XX вв. вплоть до революционных событий 1917 г. В определенной части эти разработки были адаптированы и использовались уже в советской национальной политике. Достаточно напомнить, что проект перевода языков мусульманских народов России на кириллицу, осуществленный в 1920-30-х гг. разрабатывался именно на противомусульманском отделении Казанской Духовной Академии⁹⁵. Кроме того, казанские исламоведы внесли немаловажный вклад в обработку и систематизацию научных знаний о мусульманском Востоке. В частности, миссионерский характер казанской школы определил в качестве одного из важнейших направлений деятельности исследования в области сравнительного богословия, сопоставления священных писаний и других источников вероучения авраамических религий⁹⁶.

Развитие отечественного исламоведения в XIX в. представляло собой неоднозначное явление, которое, “нельзя представлять как прямое непрерывное восхождение, а тем более как этап определенных заблуждений и ошибок”⁹⁷. Исследовательская методология казанских исламоведов должна быть рассмотрена в историческом контексте той эпохи, в которую она существовала в двух важнейших ракурсах: во-первых, как определенный этап в развитии научного исламоведения и, во-вторых, как некое направление научной и общественной мысли, отражение определенной тенденции восприятия ислама и исламского мира в русском обществе. Изучение казанского миссионерского исламоведения дает возможность поставить немаловажный вопрос т.н. “социального заказа” в науке. Оцени-

⁹² Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // Избр. соч.: Т.5 – М.- Л. 1958. – С. 105

⁹³ Арапов Д. Ю. “Письма Николая Ивановича Ильминского” как источник по истории русского миссионерства на Востоке. // Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы научной конференции. – СПб, 2000. – С. 113.

⁹⁴ Крачковский И. Ю. Итоги изучения арабистики в СССР за двадцать лет // Известия АН СССР, отделение общественных наук, 1937. - №5. – С. 1257.

⁹⁵ См. НА РТ, Ф.967 оп. 1; *Переписка Н. И. Ильминского о применении русского алфавита к инородческим языкам*. - Казань, 1883.

⁹⁶ Среди работ в этой области можно назвать, например, следующие: *Саблуков Г. С.* Сличение мухаммеданского учения о именах Божьих с христианским о них учением. – Казань 1872; *Остроумов Н. П.* Аравия и Коран (Происхождение и характер ислама) Опыт исторического исследования. – Казань, 1891 (содержащая большой раздел, в котором сопоставляется христианское и исламское учение о пророках) и др.

⁹⁷ *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение... - С.199.

вая казанскую исламоведческую школу, В. В. Бартольд не случайно подчеркивал, что здесь “требования научного востоковедения всецело приносились в жертву действительным или мнимым требованиям государственной жизни”⁹⁸ и что “политические взгляды и стремления отражаются и на трудах ученых ориенталистов”⁹⁹.

Казанское исламоведение представляло собой часть общего процесса развития отечественной востоковедной науки XIX века. В научных исследованиях данной школы отразился, в известной степени, процесс идейного размежевания российского востоковедения и, шире, российской научной и общественной мысли, индикатором которого было отношение к исламу. Влияние ислама, ощутимое на протяжении всего периода отечественной истории, обусловило огромный интерес к изучению мусульманства со стороны различных слоев и групп российского общества”¹⁰⁰. Соотношение мировоззренческих позиций различных частей российского общества формировало тот самый “социальный заказ”, который оказывал влияние на отечественную гуманитарную науку, в частности, на исламоведение. Именно в трактовке ислама наиболее ярко проявились концептуальные расхождения в отечественном востоковедении, сыгравшие не последнюю роль в поисках российской цивилизационной идентичности.

К последней четверти XIX в. исламоведческие штудии казанских исследователей приобретают характер определенного научно-политического направления, вызывая интерес представителей академического исламоведения. Так, рецензии В.Р. Розена в “Записках Восточного отделения Российского Археологического Общества” – ведущем российском востоковедном издании того времени позволяют определить соотношение этих двух указанных направлений отечественных исламских исследований¹⁰¹.

Характеризуя казанское исламоведение, В.Р. Розен отмечал, что в Казани ведется активная духовная борьба с мусульманством. Эта борьба, по его мнению “заслуживает гораздо больше внимания и сочувствия<...>, ибо тут идет дело о весьма важных государственных интересах”. Казанские исламоведы работают “в пользу дела великой политической важности, т.е. духовного слияния инородческих элементов наших восточных губерний с господствующей народностью”¹⁰². Однако, по мнению В.В. Бартольда¹⁰³, Розен далеко не вполне сочувствовал миссионерской цели этих трудов, считая, что она “вернее и скорее может быть достигнута распространением среди мусульман общерусского образования<...>, чем полемикой о Коране с учеными муллами”¹⁰⁴. Другой видный представитель русского востоковедения А.Е. Крымский также отмечал “небеспристрастность” работ казанских авторов¹⁰⁵.

Общая критическая оценка казанского исламоведения академическими исследователями вместе с тем не умаляет научного значения этой школы. Прежде всего, заслугой казанских исследователей следует признать значительные успехи в сборе и систематизации материала, подчас недоступного для кабинетного исследователя. Речь, прежде всего, идет об обширном полевом этнографическом и этнолингвистическом материале, собранном Н.И. Ильминским, Н.Ф. Катановым, источниковедческих разработках М.А. Машанова¹⁰⁶.

Однако гораздо большее значение имеет культурно-политическая роль казанской школы в связи с проблемой восприятия ислама в русском обществе. Очевидно, что миссионерское востоковедение в своей оценке ислама и мусульманского общества не только исходило из господствующих идеологических установок и культурно-религиозных стереотипов, но и, в значительной мере, само формировало эти установки. Более того, во второй половине XIX в. казанская школа, будучи тесно связанной с правоконсервативным лагерем российской политической элиты, оказывала решающее влияние на формирование религиозной и национальной политики российского государства. Именно эта школа сформировала интеллектуальную базу для того явления, которое можно условно обозначить как “казенное” или “политическое востоковедение”. Это направление, в отличие от академической

⁹⁸ Бартольд В. В. Работы по истории востоковедения // Соч. в 9-ти т. – Т. 9. – М. 1977. – С. 48.

⁹⁹ Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата // Соч., Т. 6. – М. 1966 – С. 340.

¹⁰⁰ Валеев Р. М. Казанское востоковедение... - С.202.

¹⁰¹ Там же, с 198 – 217.

¹⁰² ЗВОРАО. – Т. 1 – СПб., 1887. – С. 39.

¹⁰³ Бартольд В. В. Работы по истории востоковедения // Соч. в 9-ти т. – Т. 9. – М. 1977. – С. 592.

¹⁰⁴ ЗВОРАО. – Т. 1 – СПб., 1887. – С. 39.

¹⁰⁵ Крымский А. Е. История мусульманства: Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциера. Изд. 2-е. – Ч. 1-2. – М. 1904. – С. 146.

¹⁰⁶ См., напр. НА РТ, Ф. 967, оп. 1. – М.А. Машанов – ориенталист, профессор Казанской Духовной академии; Ф. 968, оп. 1. – Н.И. Ильминский; Ф. 969, оп. 1, 2 – Н.Ф. Катанов.

востоковедной науки, решало задачи научного обеспечения нужд управления мусульманскими окраинами России, опираясь на практический опыт взаимодействия с мусульманами, препарированный в соответствующей идейно-политической форме. Именно эта прикладная ориентация определенной части исследователей, опиравшихся на конкретную и общую для всех их идеологическую, теоретико-методологическую и мировоззренческую основу позволяет выделить их в отдельное направление научно-политической мысли или, скорее, некое научно-политическое поле.

К наиболее ярким представителям этого направления можно отнести таких исследователей и практиков как Н.И. Ильминский и Н.П. Остроумов. Особым образом следует выделить основоположника исламских исследований в православной науке и автора первого перевода Корана на русский язык непосредственно с оригинала Г.С. Саблукова. Классики отечественного востоковедения В.Р. Розен, В.В. Бартольд, И.Ю. Крачковский подчеркивали научные заслуги Саблукова. В частности, Крачковский считал, что “только Г.С. Саблукову удалось создать некую традицию арабистики и исламоведения в Казанской академии”¹⁰⁷.

Менее известны работы таких исследователей как Е.А. Малов, М.А. Машанов, Н.Ф. Катанов, большая часть наследия которых либо осталась в архивах, либо стала библиографической редкостью. Эти ученые, сохраняя общую для всей казанской школы миссионерскую направленность, проделали значительный объем источниковедческой работы в области религиозной истории ислама и сравнительного богословия.

Действительно, с точки зрения ведущих востоковедов эпохи, эти работы едва ли вносили что-то новое в научно-теоретическое осмысление исламской проблематики. Однако их значение сохраняется, прежде всего, в связи с тем, что в них собран богатый фактический материал, немалая часть которого выпала из поля зрения последующих поколений исследователей. Кроме того, сегодня эти работы становятся важными источниками не только по истории отечественной науки, но и по истории ислама в России и русско-мусульманских взаимоотношений.

Данная статья ни в коей мере не претендует ни на сколько-нибудь полный историографический обзор работ казанской школы, ни, тем более, на всестороннюю оценку данного научно-политического направления в контексте развития отечественной науки. В поисках более полного обзора и оценки мы отсылаем читателя к работам Н.А. Мазитовой, Р.М. Валеева и А.К. Рзаева¹⁰⁸. В данной же работе автор ограничивает свою задачу рассмотрением основных методов интерпретации исламского культурно-исторического материала, наиболее характерных для представителей данного направления в связи с проблемой восприятия ислама в русском обществе.

Из наиболее ярких фигур этого научно-политического поля за пределами нашего исследования остается А.К. Казем-Бек, внесший существенный вклад в формирование казанского востоковедения на раннем этапе его становления. Рискую снискать упреки взыскательного читателя и критика, мы, тем не менее, вполне сознательно выносим его за скобки по ряду причин. С одной стороны, деятельность Казем-Бека в Казани относится к первой половине XIX в., когда миссионерское направление в востоковедении сложилось еще не окончательно. С другой стороны, А.К. Казем-Бек, будучи конвертантом, перешедшим из ислама в христианство, причем не православного, а лютеранского толка, занимал, на наш взгляд, особое место среди казанских исследователей. Как христианин он, безусловно, сочувствовал и активно содействовал делу “христианского просвещения” русских инородцев. Известно, что он принимал активное участие в переводе Евангелия и христианской религиозной литературы на татарский язык¹⁰⁹. Однако, не будучи православным, он, как представляется, далеко не вполне сочувствовал религиозно-политическим целям казанских миссионеров. Кроме того, будучи выходцем из мусульманской среды, получившим традиционное воспитание и образование, Казем-Бек и после перехода в христианство, сохранил значительный потенциал комплиментарности по отношению к исламу и мусульманской культуре. При этом его исследовательские методы сближали его с академическим востоковедением, виднейшим представителем которого он в конечном итоге и стал¹¹⁰.

¹⁰⁷ Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // Избр. соч.: Т.5 – М.- Л. 1958. – С. 129.

¹⁰⁸ Валеев Р. М. Казанское востоковедение...; Мазитова Н.А. Изучение Ближнего и Среднего Востока в Казанском университете (первая половина XIX века). – Казань, 1972; Рзаев А. К. Мухаммед Али Казем-Бек. – М. 1989.

¹⁰⁹ См. НА РТ, Ф. 1168; Мазитова Н.А. Указ. соч. – Казань, 1972; Рзаев А.К. Указ. соч.

¹¹⁰ Подробнее см. Рзаев А. К. Мухаммед Али Казем-Бек. – М., 1989.

У истоков казанского миссионерского востоковедения стояли два крупнейших исследователя – Г.С. Саблуков и Н.И. Ильминский. Научная деятельность Саблукова подробно описана Р.М. Валеевым¹¹¹.

Применительно к интересующей нас проблематике, основной заслугой Саблукова следует, без сомнения, считать подготовку и издание первого русского перевода Корана непосредственно с оригинала. При этом его можно считать основоположником научного корановедения в России. Особенностью его подхода была опора на мусульманскую экзегетическую традицию в соединении с рассмотрением Корана как культурно-исторического памятника¹¹². В духе традиций казанской миссионерской школы, значительное внимание в корановедческих исследованиях Саблукова уделялось критике мусульманских представлений о божественном происхождении Корана. Саблуков также сумел дать довольно полное освещение истории Корана. При этом исследователю удалось избежать пропагандистских крайностей миссионерского подхода: у него трудно найти характеристику ислама как лжеучения, Мухаммада как обманщика или сумасшедшего и т.п.¹¹³

Основным методом исламоведческих исследований Саблукова был “сравнительный принцип изучения проблем истории ислама вообще и Корана в частности”¹¹⁴ с постановкой изучаемого материала в широкий ближневосточный культурно-исторический контекст. Значительное внимание уделялось сопоставлению ислама с иудаизмом и христианством, а также влиянию арабских доисламских традиций, в частности, доисламского монотеизма, на формирование исламского религиозного сознания¹¹⁵.

Саблуковский перевод Корана получил в дореволюционной и советской востоковедной литературе достаточно противоречивую оценку. Так, А.Е. Крымский, имевший огромный опыт художественного перевода восточной литературы¹¹⁶, отмечая высокую степень точности перевода, рецензенты указывали на недостаток тяжелый стиль переводчика, который “стремится быть мертвенно-буквальным, так что во многих местах его и понять нельзя”¹¹⁷. При этом современные отечественные исследователи нередко предпочитают перевод Саблукова именно из-за “его литературных достоинств”¹¹⁸. Другим аспектом критики Саблукова была его зависимость от традиционных мусульманских толкований Корана. Эту позицию, восходящую к методологии И.Ю. Крачковского, активно пропагандировали его последователи, в частности, П.А. Грязневич¹¹⁹, исходивший из необходимости понимания Корана исходя из самого текста памятника¹²⁰. Однако все рецензенты подчеркивали исключительное значение перевода Саблукова для развития научного исламоведения в России и высокий профессиональный уровень работы¹²¹.

Видным представителем казанской миссионерской школы был протоиерей Е.А. Малов (1835–1918). Он был одним из лучших учеников Саблукова и, по окончании Казанской Духовной академии в 1862 г. в совершенстве владел татарским, арабским и еврейским языками¹²².

¹¹¹ Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед. Казань, 1993.

¹¹² Саблуков Г.С. Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения: перевод и приложения к переводу Гордия Саблукова. – Казань, Типография университета, 1877.

¹¹³ *Его же*. Приложения к переводу Корана Гордия Саблукова, вып.1. – Казань, Университетская типография, 1879; *Его же*. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. – Казань, Типография университета, 1884.

¹¹⁴ Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед. – С. 60-61.

¹¹⁵ См. НА РТ, Ф. 967, оп. 1, дд.164-166 (рукописи Саблукова)

¹¹⁶ См. Гурницкий К. И. Агафангел Ефимович Крымский. – М. Наука, 1980.

¹¹⁷ Крымский А. Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной. – Ч. 1. - М. 1911. – С.200.

¹¹⁸ См., напр.: Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – М. 1994. – Примечания.

¹¹⁹ См. Грязневич П. А. Предисловие к изданию 1963 г. // Коран, перевод академика И. Ю. Крачковского. М., “Дом Бируни”, 1990. – С. 17-18, 20-21. *Его же*. Предисловие к изданию 1986 г. // Там же. – С. 11-12.

¹²⁰ Там же. – С. 12-13.

¹²¹ Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед - С. 63.

¹²² История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. - М., 1997. - С. 38.

По рекомендации Н.И. Ильминского Малов с 1863 г. работал на миссионерском противомусульманском отделении академии. Здесь, наряду с преподаванием татарского языка и миссионерских предметов, он вместе с Ильминским принимал участие в работе над переводами религиозных и исторических текстов с татарского и на татарский язык, и также преподавал древнееврейский язык. С 1884 г. Малов читал курс о методах полемики с мусульманами, язычниками и евреями.

Деятельность Е.А. Малова положила начало практическому изучению ислама и заложила основы прикладного сравнительного религиоведения. Разумеется, оно носило ярко выраженную миссионерскую окраску, но основательное знание Маловым вероучений христианства, ислама и иудаизма, их источников и догматов, создавало серьезную научную базу для дальнейших исследований в этой области¹²³.

Одной из ключевых фигур казанской исламоведческой школы был Н.И. Ильминский (1822–1891), наиболее ярким образом выразивший основные интенции, дух и смысл этого научно-политического направления. Оценка Ильминского современными исследователями крайне неоднозначна: от крайне позитивной до крайне негативной¹²⁴. При этом политическое неприятие миссионерской программы переносится этими исследователями и на научную сторону деятельности исследователя.

Выпускник пензенской духовной семинарии Ильминский по окончании курса Казанской духовной академии в 1846 г. был оставлен при ней преподавателем турецко-татарского языка и естественных наук. Ученик А.К. Казем-Бека, Ильминский был одним из наиболее талантливых представителей миссионерского исламоведения. К моменту окончания академии он овладел не только литературным арабским и тюркским языками, но и живым разговорным татарским языком. Характерными чертами личности Ильминского, по свидетельству современников, были “ненасытная любознательность, энергическая, доходящая до самоотвержения твердость в преследовании предположенных благородных целей, примерная простота и любезность в общении, сильная наблюдательность, легко и верно схватывающая свойства предмета”¹²⁵.

К середине XIX в. в казанских церковных кругах “рассматривался вопрос о лучшем устройении миссионерской деятельности в среде мусульманского населения”¹²⁶. Ильминским был представлен продуманный план последовательного обучения будущих миссионеров.

Согласно этому плану, первый этап их обучения предполагалось начинать еще в духовном училище, где они под руководством опытного учителя должны были усвоить “практические” основы татарского языка. На втором этапе, во время обучения в духовной семинарии, воспитанники должны были научиться хорошо говорить и писать по-татарски, освоить основы арабского языка, познакомиться с основами исламского вероучения.

Третий этап проходил в стенах Казанской духовной академии. Здесь, в течение четырех лет будущими проповедниками должны были быть пройдены: полный сравнительный курс турецко-татарских наречий, критический обзор Корана и других мусульманских источников, история и критика “мухаммеданства”, теория миссионерства и др. Для лучшей языковой подготовки Ильминский считал необходимым организовать стажировку: внутри России, в местах проживания “татарских племен разных наречий” и вне России – в главных центрах мусульманской учености – Каире, Стамбуле и т.д.¹²⁷

Ряд предложений проекта Ильминского был учтен в 1854 г. при организации миссионерского отделения Казанской духовной академии¹²⁸.

¹²³ Там же.

¹²⁴ См. напр. *Мифтахова Г. К.* Н. И. Ильминский – идеолог православного миссионерства. // *Ислам в истории и культуре татарского народа.* – Казань, 2000. – С. 71-80; *Абдуллин Я. Г.* Православный миссионер Н. И. Ильминский. // *Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения.* – Казань, 2000 – С.209-220.

¹²⁵ *Знаменский П.* История Казанской духовной академии за первые (дореформенный) период ее существования (1842 – 1870). – Казань, 1872. – С. 357-358.

¹²⁶ *Арапов Д. Ю.* Н.И. Ильминский и преосвященный Григорий, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. // “Христианство и культура” (к 2000-летию христианства). Материалы международной научно-практической конференции (15-18 мая 2000 г.). – Астрахань, 2000. – Ч. 2. – С. 220-223.

¹²⁷ *Знаменский П.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842 – 1870). – Казань 1872. – С. 366-367; *Арапов Д. Ю.* Указ. соч....

¹²⁸ *Знаменский П.* Указ.соч., С. 374.

В 1850 г. Ильминский был откомандирован в Петербург для участия в работе комиссии по проверке переводов книг Нового Завета, Часослова и Литургии Иоанна Златоуста на татарский язык¹²⁹. В 1851 г. его отправляют в ученое путешествие на Восток, исходатайствованное казанским митрополитом Григорием и одобренное 23 июня 1851 г. императором Николаем I¹³⁰.

Проведя более трех лет в Египте, Сирии и Ливане, Ильминский в 1854 г. возвращается в Россию. По итогам командировки им были представлены интереснейшие отчеты, приобретена обширная коллекция необходимых для Казанской духовной академии мусульманских богословских книг. Оценивая уровень познаний Ильминского об арабском мире, полученных им за время путешествия, И.Ю. Крачковский писал: "...в России не было другого арабиста, который... в такой мере был знаком с живым арабским Востоком"¹³¹.

После возвращения из этой научной командировки в 1854 г. Ильминский был назначен преподавателем татарского и арабского языков противомусульманского миссионерского отделения Казанской духовной академии, а впоследствии стал профессором университета. Ильминский и его последователи внесли значительный вклад в дело перевода на русский алфавит письменности народов, не имевших своей азбуки или пользовавшихся арабским алфавитом¹³².

Небезызвестно также, что Ильминский был близок к И.Н. Ульянову, и по просьбе М.А. Ульяновой, Н.И. Ильминский в 1887 г. просил о помиловании А.И. Ульянова. В.И. Ульянову (Ленину) "не без помощи Ильминского, сумевшего использовать уважительное отношение к себе всеильного Победоносцева и министра просвещения Делянова, разрешили сдавать экзамены экстерном в Петербургском университете"¹³³.

В 1871 г. Ильминского избирают членом- корреспондентом Императорской Академии наук. К этому времени он уже был крупным ученым-тюркологом и исламоведом, автором работ по грамматике и словарей татарского языка, большого количества учебников и учебных пособий, издателем ряда важных источников. На татарский язык Ильминским были переведены Книги Бытия, Премудрости, пасхальной службы и др.¹³⁴

Целый ряд трудов ученого был посвящен исследованию церковно-славянских богослужебных книг и преподаванию церковно-славянского языка. При участии и под редакцией Ильминского для церковно-приходских школ были изданы Учебный Часослов, Учебная Псалтирь, Учебный Октоих и др.¹³⁵

Н.И. Ильминский теоретически разработал миссионерскую линию в отечественной ориенталистике и исламоведении. Как уже отмечалось, основной задачей этого направления было научное обеспечение культурно-политической борьбы с влиянием ислама. Наиболее ярким образом это выразилось в его практической культурно-просветительской и миссионерской деятельности. Мы уже отмечали, что предложения Ильминского по улучшению подготовки миссионеров были самым внимательным образом рассмотрены и учтены при создании специального миссионерского отделения в Казанской духовной академии. Сам Ильминский стал ключевой фигурой в миссионерской деятельности среди инородцев Поволжья, в особенности, среди мусульман. Наиболее яркое отражение его идеи нашли в разработанной им системе школьного образования для инородцев России.

Ильминский предлагал, по сути, организовать миссионерскую деятельность на принципиально новых основаниях. С его точки зрения, насильственные методы христианизации инородцев, практи-

¹²⁹ *Арапов Д. Ю.* Н.И. Ильминский и преосвященный Григорий, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. // "Христианство и культура" (к 2000-летию христианства). Материалы международной научно-практической конференции (15-18 мая 2000 г.). – Астрахань, 2000. – Ч. 2. – С. 221.

¹³⁰ *Знаменский П.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. - Казань, 1892. – С. 81.

¹³¹ *Крачковский И. Ю.* Очерки по истории русской арабистики. // Избранные сочинения. М.- Л., 1957, т. IV. – С. 126.

¹³² *Витевский В.И.* Николай Иванович Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Казань, 1891; *Арапов Д. Ю.* Н.И. Ильминский и преосвященный Григорий, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. // "Христианство и культура" (к 2000-летию христианства). Материалы международной научно-практической конференции (15-18 мая 2000 г.). – Астрахань, 2000. – Ч. 2. – С. 222.

¹³³ *Вечтомова Е.* Повесть о матери. М. 1978. – С. 143.

¹³⁴ *Арапов Д. Ю.* Н.И. Ильминский и преосвященный Григорий, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. // "Христианство и культура" (к 2000-летию христианства). Материалы международной научно-практической конференции (15-18 мая 2000 г.). – Астрахань, 2000. – Ч. 2. – С. 223.

¹³⁵ *Знаменский П.* На память о Николае Ивановиче Ильминском. - Казань, 1892. – С. 310-315.

ковавшиеся ранее, не могли принести успеха¹³⁶, т.к. “полицейская строгость не властна проникать во внутреннее святилище мысли и совести”¹³⁷. Необходимо было проникнуть во внутренний мир человека, чтобы обратиться к нему изнутри. Для этого было необходимо адаптировать христианскую проповедь к народному миропониманию. Первейшим средством для достижения этой цели было использование родного языка инородцев. “Родной язык, – писал Ильминский, – составляет сущность духовной природы человека и народа и самое сильное орудие к перевоспитанию и образованию. Только родной язык может успешно и основательно, а не поверхностно сдвинуть народ, как массу, к христианскому пути. <...>Евангельское слово<...>, воплотившись<...> в татарском, живом, естественном языке и через то, приближаясь к глубине мысли и религиозной совести татар, сотворит и совершит дело христианского возрождения этого племени”¹³⁸. Следующим шагом на этом пути было создание так называемых инородческих приходов, в которых священнослужители из местного населения вели бы богослужения на родном языке¹³⁹. Фактически Н.И. Ильминский сформулировал идею создания нового типа культуры для российских инородцев, национальной по форме, православной по содержанию.

Миссионерская деятельность была для Ильминского главным делом его жизни. Будучи талантливым исследователем, научные заслуги которого признавали ведущие востоковеды того времени, Ильминский отказался от предложения перейти на работу в Императорскую Академию наук, избравшую в 1884 г. его своим членом. К этому времени он директором Крещено-татарской школы (1863) и Казанской учительской семинарии (1872), а также товарищем председателя православного миссионерского братства Св. Гурия¹⁴⁰, с открытием которого, по словам К.П. Победоносцева, началась “новая эпоха миссионерства на Востоке”¹⁴¹.

Ключевое место в миссионерско-просветительской системе Ильминского занимала начальная инородческая школа. Ее задача состояла в том, чтобы “сосредоточить все усилия на религиозном воспитании” и “утверждении религиозных нравственных понятий учащихся”¹⁴². Основным предметом в начальной школе для крещеных инородцев был Закон Божий, остальные предметы носили вспомогательный характер¹⁴³.

Особого внимания заслуживают представления Ильминского о языковой политике и инородческих языках. Согласно его системе, обучение в русско-инородческой школе должно было проходить на родном языке, однако конечной целью было “сближение инородцев с русскими посредством языка вплоть до полного слияния с ними”¹⁴⁴.

Ильминский проявлял особый интерес к разговорному татарскому языку и считал нужным его культивировать, противопоставляя его книжному татарскому языку – языку мусульманской культуры, насыщенному арабской и персидской лексикой и находившемуся под сильным влиянием арабской и персидской стилистики. Именно разговорный язык был основным предметом его научных исследований¹⁴⁵. При этом Ильминский, принимавший активное участие в разработке алфавита на основе русской графики для бесписьменных языков нерусских народов, был также сторонником перевода языков мусульманских народов, пользовавшихся арабской графикой, на русский алфавит¹⁴⁶. С

¹³⁶ *Абдуллин Я. Г.* Православный миссионер Н. И. Ильминский. // *Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения.* – Казань, 2000 – С. 211.

¹³⁷ *Казанская центральная крещено-татарская школа.* – Казань, 1887. – С. 6.

¹³⁸ *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. – Казань, 1875. – С. 45

¹³⁹ *Ильминский Н. И.* О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. – Казань 1913.

¹⁴⁰ *Абдуллин Я. Г.* Православный миссионер Н. И. Ильминский. // *Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения* - С. 215.

¹⁴¹ *Победоносцев К. П.* Из воспоминаний о Н. И. Ильминском. – *Русский Вестник*, февраль 1892.

¹⁴² *Ильминский Н. И.* Программа школы для крещеных инородцев в восточной России. – Казань, 1893. – С. 4.

¹⁴³ *Там же*, с. 8. См. также: *Абдуллин Я. Г.* Православный миссионер Н. И. Ильминский. // *Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения* – С. 213.

¹⁴⁴ См. прим. 4

¹⁴⁵ *Михайлова С. М.* Развитие ориенталистики в Казанском университете в XIX в. // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. – М., 1997. – С. 291-292; *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение... - С. 124.

¹⁴⁶ Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, 1883. – С. 38-39.

его точки зрения, “алфавит знаменует преимущественно религиозно-генетическую связь народов. И мы ... стараемся усвоить татарам-христианам русскую азбуку, чтобы этим соединить их не с родиной Магомета, а с Церковью-Матерью, которая есть для них церковь русская”¹⁴⁷.

Как представитель казанского миссионерского исламоведения Н.И. Ильминский оказал существенное влияние на восприятие ислама в русском обществе. Его понимание ислама было выражением весьма важной культурно-политической тенденции, сутью которой был своеобразный “христианоцентризм”. Христианизация в этой доктрине увязывалась с идеалом “обрусения” инородцев. Результатом этого процесса должно было стать формирование на всем пространстве России единого народа, стержнем культуры которого был бы православие. “Мы берем русского человека в идеале, – писал он, – и этот идеал стараемся усвоить инородцам. Русский идеал есть по преимуществу – православие: вот почему мы на православии-то так и настаиваем... Коль скоро инородец усвоил себе православие сознательно и убежденно, умом и сердцем – он уже обрусел”¹⁴⁸.

Ильминский подвергал критике представителей академического востоковедения “не потому, что они плохо знают языки, а потому главное, что они не имеют патриотически-миссионерского направления, которое между тем существенно необходимо в том крае и которое может воспитываться в миссионерском отделении Казанской академии”¹⁴⁹. Студенты Петербургского университета, Лазаревского института восточных языков и других востоковедных учреждений такого рода были, по мнению Н.И. Ильминского, “не пригодны для наших азиатских окраин, потому что они изучают литературу, историю и этнографию азиатских народов объективно и переносят на них свое сочувствие”¹⁵⁰.

Научно-политическая концепция Ильминского изначально предполагала определенную заданность подходов к рассмотрению ислама и мусульманского общества, выразившуюся, прежде всего, в признании безусловного приоритета христианства перед исламом. Однако на наш взгляд, эта заданность едва ли может быть объяснена одними только миссионерскими нуждами и потребностями государственной политики. Скорее, сами эти нужды и потребности в том виде, как они были определены Ильминским и его последователями, представляли собой выражение некоей более глубокой, архаической по своему характеру логики, предполагавшей невозможность признания равноценности исламской и христианской цивилизаций.

Ислам (в предельном обобщении) в интерпретации Ильминского представал не только политическим, но и экзистенциальным противником православной России, противостоящим ей на уровне идеи, духа. В письме П.П. Масловскому Ильминский пишет: “Надвигается страшная туча магометанская, новое нашествие, но не монгольское, а мусульманское, не дикарей из Азии, а дикарей цивилизованных, прошедших университеты, гимназии и кадетские корпуса, вспоенных прессой. Были прежде отпадения крещеных татар, но то были цветки, а теперь ягодки, то было нечто предварительное, а теперь начинается трактат”¹⁵¹.

Исходя из этого, представлялось задачей государственной важности не допустить интеграцию мусульман в российское общество именно как представителей исламской цивилизации, сохраняющих собственную религиозно-культурную идентичность¹⁵².

Задача нейтрализации исламской идентичности обуславливала и соответствующую позицию Ильминского в вопросах этнической и религиозной политики империи. Для замещения духовных и светских должностей лицами из числа мусульман с точки зрения Ильминского “фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского образования”¹⁵³. Соответственно, описывая оптимальную кандидатуру для таких должностей, Ильминский отмечает: “Для нас вот что хорошо бы было:

¹⁴⁷ Ильминский Н. И. О переводе православных христианских книг на инородческие языки. – Казань, 1875. – С. 37-38.

¹⁴⁸ Из неизданных писем Н. И. Ильминского к графу Д. А. Толстому. – “Сотрудник Братства Св. Гурия”, 1911, № 15-16. – С. 244.

¹⁴⁹ Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору св. синода Константину Петровичу Победоносцеву. – Казань, 1898. – С. 77.

¹⁵⁰ Там же. – С. 117.

¹⁵¹ См.: Харламович К. В. П. П. Масловский и его переписка с Н. И. Ильминским. – Казань, 1907. – С. 3.

¹⁵² Мифтахова Г. К. Н. И. Ильминский – идеолог православного миссионерства. // Ислам в истории и культуре татарского народа. – С. 72.

¹⁵³ Письма Николая Ивановича Ильминского к обер-прокурору св. синода Константину Петровичу Победоносцеву. – Казань, 1898. – С. 175.

чтобы такой человек в русском разговоре путался и краснел, писал бы по-русски с порядочным количеством ошибок, трусил бы не только губернатора, но и всякого столоначальника”¹⁵⁴.

Мотивируя необходимость закрытия Казанской и Оренбургской татарских учительских школ, Ильминский указывал, что они “долгим опытом доказали свою бесполезность в деле обрусения татар-магометан и фанатизма татарского не ослабляют, а лишь татарскую интеллигенцию воспитывают и могут подготовить хитрых и ловких рачителей мусульманской, арабо-стамбульско-французской, а не русской культуры и цивилизации”¹⁵⁵.

Общественно-политическая позиция Н.И. Ильминского создала ему репутацию реакционера, “ярого русификатора” и противника всякого культурного прогресса мусульманского населения¹⁵⁶. Представляется, однако, что эта оценка, которой нельзя отказать в известной справедливости, не исчерпывает, тем не менее, всей сложности явления. Ильминский отнюдь не отличался ненавистью к татарскому народу, более того, он с глубоким уважением отзывался о татарском языке, жил в татарской среде, поддерживал контакты с видными татарскими интеллектуалами – Ш. Марджани, К. Насыри. Среди его учеников и последователей в научном плане были не только миссионеры, но и представители мусульманской интеллигенции, такие как И. Алтынсарин¹⁵⁷.

Миссионерская позиция Н.И. Ильминского была, по-видимому, обусловлена гораздо более глубокими причинами, чем просто банальная бытовая исламофобия. Едва ли это можно объяснить и одной религиозной нетерпимостью. Идеологическая направленность не столько даже научной, сколько общественной деятельности Ильминского, его убежденность в необходимости предвзятого подхода должна быть объяснена с позиций цивилизационного подхода. Ильминский формулирует идею о противоборстве христианской и исламской цивилизаций, которая становится основой всех его дальнейших построений. Попытки высказать подобные идеи предпринимались и до него, и, в особенности, после¹⁵⁸. Однако в отечественной науке Н.И. Ильминский был одним из первых, кто пытался систематически применить эту концепцию на практике.

С точки зрения исламо-христианских отношений деятельность Ильминского в этом направлении имеет принципиальное значение. В сущности, его позиция была амбивалентной. Рассматривая ислам в качестве цивилизационного противника христианской России, Ильминский, тем не менее, по крайней мере, теоретически выступал сторонником известной веротерпимости, отмечая, что “полицейская строгость не властна проникать во внутреннее святилище мысли и совести”¹⁵⁹. Эта двойственность отношения к исламу стала впоследствии одной из констант русского общественного сознания.

Одной из ярчайших фигур казанского исламоведения был М.А. Машанов. Его научное наследие, представляющее значительный интерес, по сей день остается малоизученным. Наибольший интерес представляет его магистерская диссертация “Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама” (Казань, 1885). В этой работе Машанов рассматривал возникновение ислама в общеарабском культурно-историческом контексте, выявляя связи мусульманских религиозных представлений с доисламскими религиозными представлениями арабов. Утверждая, что языческие верования древней Аравии лежат в основе ислама, Машанов, вместе с тем, подчеркивал роль аравийского доисламского монотеизма¹⁶⁰.

“Идея единобожия не только существовала в Аравии в древние времена, но и всегда сохранялась у арабов, иначе невозможно объяснить характер ханифов, их признание культа Аллаха, общего для всех арабов, и <...> идея единого Бога составляла корень арабской религии всех веков”¹⁶¹.

¹⁵⁴ Там же. – С. 177.

¹⁵⁵ Там же. – С. 263.

¹⁵⁶ *Мифтахова Г. К.* Н. И. Ильминский – идеолог православного миссионерства. // *Ислам в истории и культуре татарского народа.* – Казань, 2000. – С. 72; *Абдуллин Я. Г.* Православный миссионер Н. И. Ильминский. // *Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения* - С. 218-219.

¹⁵⁷ См. *Валеев Р. М.* Из истории казанского востоковедения: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед.

¹⁵⁸ Ср. концепцию Хантингтона.

¹⁵⁹ Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С. 6.

¹⁶⁰ *История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года.* - М., "Восточная литература", 1997. - С. 41.

¹⁶¹ *Машанов М. А.* Очерк быта арабов в эпоху Мухаммада как введение к изучению ислама. - Казань, 1885. - С. 185.

В отличие от большинства представителей казанского исламоведения, включая и Г.С. Саблукова, Машанов считал, что Мухаммад не являлся основателем новой религии. Для доказательства своей точки зрения он ссылается на Коран, Библию и арабские источники, освещавшие деятельность ханифов – древнеарабских монотеистов, отвергавших поклонение идолам, но не примыкавших ни к христианам, ни к иудеям¹⁶². Фактически, Машанов был единственным в то время исследователем, занимавшимся изучением доисламской Аравии.

Машанов получил хорошую языковую, религиоведческую и этнографическую подготовку во время своей научной командировки в Джидду и Каир, состоявшейся накануне защиты им магистерской работы. По итогам этой поездки Машановым был издан отчет, являющийся одной из наиболее ценных его научных работ¹⁶³.

В 1919–1920 гг. Машанов подготовил курс лекций “Ислам среди народов Восточной России”, состоящий из 38 томов рукописного текста¹⁶⁴. В этом труде подробно рассматриваются вопросы исламской догматики, точки зрения основных течений ислама по разным вопросам. Освещаются вопросы возникновения ислама и деятельности Мухаммада, проблемы исламского богословия и арабо-мусульманской философии. В курс лекций включены также рукописи Саблукова “Иман”, “Ислам”, “Дин”, “Миллят”, “О Коране”, “О вере”, “О чудесах, какие приписывают Мухаммеду его последователи” и др. Кроме того, в курс включены переводы с арабского, выполненные Н.И. Ильминским. Этот курс лекций Машанов безвозмездно читал на восточном отделении открытого в 1917 г. в Казани Северо-Восточного археологического и этнографического института¹⁶⁵.

По своим общественно-научным взглядам Машанов был представителем официального, “православно-охранительного” направления в востоковедении, апологетом государственного православия и миссионерской политики. При этом научный подход Машанова был в достаточной мере объективистским. Машанов рассматривал ислам как своеобразную культуру, религиозную идеологию и государственно-политическое образование¹⁶⁶. Его источниковедческие и историографические обзоры, исследования арабо-мусульманской религиозной и философской мысли представляют значительный интерес и по сей день сохраняют немалое научное значение.

Характерной фигурой, вышедшей из казанской школы и продолжившей ее традиции, был Николай Петрович Остроумов – один из наиболее ярких представителей миссионерского направления в отечественном исламоведении, воспитанник Казанской духовной академии, ученик Н. И. Ильминского и Г.С. Саблукова. Он родился в 1846 г. в Тамбовской губернии в семье протоиерея. По окончании академии (1870), преподавал там татарский язык и исламоведение, впоследствии, в 1877 г. он переехал в Ташкент, где, в основном, и сделал свою карьеру, будучи сначала инспектором народных училищ, затем директором учительской семинарии, мужской классической гимназии¹⁶⁷ С 1883 по 1917 гг. Остроумов был редактором “Туркестанской туземной газеты”, “значение которой для коренного населения края он сам сравнивал с тем значением, которое имели для русских начала XVIII в. официальные “Ведомости” того времени”¹⁶⁸.

Историографически Остроумов является крайне сложной и противоречивой фигурой. Будучи воспитанником противомусульманского миссионерского отделения Казанской духовной академии и учеником одного из основоположников отечественного миссионерского востоковедения Н.И. Ильминского, Остроумов принадлежал к консервативно-монархическому лагерю русского общества и был апологетом православного миссионерства. Это придавало известную тенденциозность его исламоведческим исследованиям, которая подвергалась аргументированной критике со стороны представителей академического востоковедения – В.Р. Розена, В.В. Бартольда, И.Ю. Крачковского¹⁶⁹.

¹⁶² Там же. - С. 215.

¹⁶³ [Машанов М. А.] Краткий отчет о научных занятиях доцента Академии М. А. Машанова во время командировки его на Восток. - Казань, 1887.

¹⁶⁴ НА РТ, Ф. 967, оп...

¹⁶⁵ История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. - М., 1997. - С. 42-43.

¹⁶⁶ Там же. - С. 43.

¹⁶⁷ Историография общественных наук в Узбекистане. Био-библиографические очерки. – Ташкент, 1974. – С. 260.

¹⁶⁸ Бартольд В. В. Н. П. Остроумов. Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама. – ЗВОРАО, т. XV, СПб., 1904. – С. 56-59.

¹⁶⁹ Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // Избр. соч.: Т.5 – М.- Л. 1958; Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата // Сочинения. – Т. 6. – М. 1966 – С. 340; ЗВОРАО. – Т. 1 – СПб., 1887. – С. 39.

Вместе с тем, нельзя не признать научных заслуг Остроумова, прежде всего, как квалифицированного краеведа и этнографа, которому “нельзя отказать в искренней увлеченности краеведческой работой”¹⁷⁰. Признанием этих заслуг было присвоение Н.П. Остроумову в 1904 г. звания члена-корреспондента Русского комитета для изучения Средней Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношении, возглавлявшегося академиком В.В. Радловым¹⁷¹.

Будучи апологетом православной имперской монархии, Остроумов, тем не менее, довольно критически высказывался о различных отрицательных сторонах деятельности русской администрации в Туркестанском крае, покровительствовал некоторым представителям туркестанской интеллигенции – Фуркату, Мукими и др., в которых он видел примеры тяготения к русской культуре. По инициативе и при непосредственном участии Остроумова были переведены на узбекский (сартский) язык произведения А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, различная популярная и познавательная литература¹⁷².

Научно-краеведческая деятельность, которую Остроумов считал необходимой для успешного управления регионом, имела довольно существенное научное значение. Остроумов был представителем Императорской археологической комиссии в Туркестане и действительным членом Русского Археологического общества. В 1893 г. он, вместе с В.В. Бартольд, становится основателем Туркестанского кружка любителей археологии, просуществовавшего четверть века и оставившего заметный след в истории археологического изучения Средней Азии¹⁷³.

Остроумову наука обязана фиксацией ряда археологических памятников древности Туркестана, а также ряда письменных памятников нового времени. Много фактического материала сосредоточено в работах по истории мусульманского образования Туркестана. Значительный интерес представляют его этнографические исследования. Наиболее известное его сочинение “Сарты. Этнографические материалы. Общий очерк”, содержало большой и в значительной степени малоизвестный материал и выдержало три издания¹⁷⁴.

Особое место в творчестве Остроумова занимают исследования в области исламоведения. Его подход к исламской проблематике полностью укладывался в методологию казанской миссионерской школы и определялся, прежде всего, особым пониманием государственных интересов, связываемых с социальной интеграцией “инородцев” на основе православия в единый общероссийский социум. Из этого проистекало полемическое отношение к исламу и стремление бороться с ним как с религией и как с социокультурной системой. В.В. Бартольд, весьма сурово критиковавший научную сторону работ Остроумова, указывал, что такое отношение “может вредно отзываться на понимании мусульманской культуры как явления всемирной истории, со всеми его светлыми и темными сторонами”¹⁷⁵. Однако, несмотря на это, он же характеризовал Остроумова как лучшего знатока ислама в Туркестане¹⁷⁶. Итогом его исламоведческой работы явилась серия работ под названием “Исламоведение”, включавшая четыре монографии: “Аравия, колыбель ислама” (Казань, 1891; одна из первых отечественных работ по доисламской Аравии), “Коран. Религиозно-законодательный кодекс мусульман”, “Шариат по школе (мазхаб) Абу Ханифы” (оба – Ташкент, 1912), “Введение в курс исламоведения” (Ташкент, 1914)¹⁷⁷.

Яркое представление о научно-политических взглядах Н.П. Остроумова дает документ, принадлежащий его перу и касающийся проблемы административного управления Туркестанским краем. Это “Общий взгляд на задачу русской администрации Туркестанского края в отношении к мусульманскому его населению...”. Текст данного документа находится в Национальном архиве Республики Татарстан¹⁷⁸.

¹⁷⁰ Историография общественных наук в Узбекистане. Био-библиографические очерки. – Ташкент, 1974. – С. 262.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Историография общественных наук в Узбекистане. Био-библиографические очерки. – Ташкент, 1974. – С. 260-261.

¹⁷³ Там же. – С. 262.

¹⁷⁴ Там же. – С. 263-264.

¹⁷⁵ Бартольд В. В. Н. П. Остроумов. Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама. – ЗВОРАО, т. XV, СПб., 1904. – С. 56-59.

¹⁷⁶ Там же. – С. 57.

¹⁷⁷ Библиографию работ Н. П. Остроумова см.: Историография общественных наук в Узбекистане. Био-библиографические очерки. – Ташкент, 1974. – С. 266 – 271.

¹⁷⁸ НА РТ, Ф. 968, оп. 1, ед. хр. 43.

Рассматривая задачи русской администрации в Туркестане, Н. П. Остроумов сравнивает их с задачами французской колониальной администрации в Алжире. Основания для такого сравнения заключаются, прежде всего, в сходстве российской и французской моделей колонизации. В отличие от британской модели, предполагавшей значительную административную и культурную автономию колонизованных народов в сочетании с “дистанционным управлением”, что ярче всего проявилось в Британской Индии, и русская, и французская модели были ориентированы на социальную интеграцию колонизованных народов посредством их ассимиляции колонизаторами.

“Туркестанской администрации, также как и алжирской, предстоит поставить коренное население метрополии наряду с многочисленным мусульманским населением недавно завоеванной окраины и составить из этих двух разнородных элементов одно целое, если не однородное, то, по крайней мере, правильное... Государственный интерес России требует не только сближения, но и слияния иноплеменных жителей Туркестанского края с коренным русским населением”¹⁷⁹.

Такое сближение возможно, по мнению Остроумова, при наличии хотя бы одного из следующих условий:

1. единство происхождения и языка
2. единство религии
3. единство быта”¹⁸⁰.

Однако автор признает, что ни одно из упомянутых условий не соблюдено. Это, по его мнению, самым серьезным образом затрудняет желаемый процесс сближения. При этом автор особым образом выделяет религию, считая, что “мусульмане, в силу самого характера их религии, не могут быть дружелюбны христианам”¹⁸¹. В качестве примера он приводит “внутрироссийских татар, которые, несмотря на более чем трехсотлетнее подданство России, не лились с русским народом в одно органическое целое”¹⁸². Поэтому, задача русской администрации состоит в том, чтобы “выработать такие отношения к туземному населению, которые бы не особенно стесняли его и в то же время были бы согласны с основными государственными интересами России”¹⁸³.

Таким образом, Остроумов отнюдь не выступает сторонником геноцида и притеснения “туземцев” как таковых. Корень проблемы лежит в понимании Остроумовым “государственных интересов России”:

“Географическое положение России до настоящего времени втягивало ее борьбу двух великих культур – христианской и мусульманской, и теперь Туркестанский край ставит Россию в непосредственную близость с одной стороны к мусульманской Индии, а с другой стороны, к омусульманивающемуся Китаю”¹⁸⁴.

Ссылаясь на профессора Духовной академии В.П. Васильева (Русский вестник, 1872, май, с. 163-167), Остроумов развивает распространенное в то время в церковно-политических кругах представление о грядущей исламизации Китая и последствиях этого процесса для России.

“Для нашего будущего особенно не выгодно, если Китай превратится в государство мусульманское и вдохновится идеями мусульманского прозелитизма. Теперь Китай пока мстителен только к своим врагам, а тогда объявит себя врагом всего человечества”¹⁸⁵. “С обращением Китая к исламу изменятся все политические отношения древнего мира. Мусульманский мир снова может тогда поднять голову, и человечество встретит тогда преграды на своем пути к прогрессу, основанному на науке и истинном просвещении”¹⁸⁶.

Эту исламофобию едва ли можно объяснить одними только религиозно-догматическими расхождениями, и тем более ее нельзя объяснить незнанием ислама. Недвусмысленное стремление к гомогенизации общества (не только объединение, но и слияние инородцев с русскими в языке, быте и религии), характерное для представителей “казенного востоковедения”, отсылка к французской модели колонизации свидетельствует о том, что автор скорее придерживается некоей, может быть, не сформулированной цивилизационной модели, не имеющей отношения к догматическим особенностям православия как такового. Представляется, что по аналогии с французской моделью “государст-

¹⁷⁹ Там же, лл. 8-8 об.

¹⁸⁰ Там же, лл. 9-9 об.

¹⁸¹ Там же, л. 9 об.

¹⁸² Там же, л. 9.

¹⁸³ Там же, лл. 9 об.-10.

¹⁸⁴ Там же, л. 10.

¹⁸⁵ Там же, л. 10 об.

¹⁸⁶ Там же, л. 11.

ва-нации”, Остроумов, как и его предшественники и последователи, видит свой идеал в создании на пространстве российской империи единого народа, с общей социокультурной организацией. Здесь Остроумов, традиционно характеризуемый как “яркий представитель консервативно-охранительного лагеря”, выступает сторонником абсолютно модернизационного проекта, основанного на цивилизационных моделях и ценностях западного общества. Показательна также его отсылка к “прогрессу, основанному на науке и истинном просвещении”, а отнюдь не традиционных ценностях православия.

В таком ракурсе исламский мир также представляется как гомогенное явление однозначно противоположное по всем своим характеристикам европейской = христианской = общечеловеческой цивилизации. Эта мифологическая, по своей сути, посылка, принимаемая как аксиома, позволяет автору с абсолютной легкостью поставить в один ряд не только восстания сипаев в Индии (1873) и алжирское восстание (1871), но и деятельность махдистов в Судане и Исмаила Гаспринского и джадидизм в России¹⁸⁷.

В рамках подобной логики данные явления рассматриваются как манифестации некоего общего экзистенциального противостояния ислама (= невежества = мракобесия = фанатизма) европейской цивилизации, основой прогрессивности которой является христианство. Так, основной претензией к Гаспринскому и джадидам является их стремление “доказать, что мусульманская цивилизация ничем не хуже христианской, и что татары призваны проводить цивилизацию в Азию вместе с русскими”¹⁸⁸.

В практической сфере Остроумов, однако, отдает себе отчет в невозможности полного слияния “туземцев” с русскими и “поглощения первых последними, так, чтобы не осталось никакого различия в нравах и привычках этих двух народов, или, чтобы туземцы в третьем поколении совершенно забыли родной язык”¹⁸⁹. По мнению Остроумова, “достаточно, если туземцы Туркестанского края, при различии от русских в вероисповедании, нравах и обычаях, будут сознавать экономическую, бытовую и политическую связь со своей метрополией и с коренным русским населением и вместе с ним будут стремиться к сохранению внешнего и внутреннего мира и тем поддерживать благосостояние страны”¹⁹⁰. Отправной точкой такой аккультурации автор видит расселение в Туркестане русских колонистов. “С устройством колонизации и с разрешением вопроса о землевладении вообще неизбежно должна произойти перемена не только в экономическом быте туземцев, но и в общем строе их общественной и домашней жизни”¹⁹¹.

Касательно религиозной политики, позиция Остроумова состоит в том, что “русская администрация края, относясь с терпимостью к мусульманской религии, отнюдь не должна поддерживать ее и способствовать ее усилению среди туземцев ни прямо, ни косвенно”¹⁹². Для этого автор предлагает следующие меры:

1. ограничение переселения в край из внутренних областей Империи татар;
2. предпочтение татарам туземцев при занятии должностей переводчиков, помощников уездных начальников, казиев, имамов и пр.;
3. устранение всего, что может способствовать поддержанию и укреплению среди туземцев мусульманской образованности и контроль за паломниками, отправляющимися в Мекку и Медину;
4. обособление кочевого населения, не успевшего еще окончательно окрепнуть в исламе, от соседних туземцев и особенно от влияния татар как более совершенных и более фанатичных представителей мусульманской культуры, с которой нам неизбежно приходится бороться как с опасным внутренним врагом не только настоящего, но и будущего”¹⁹³.

Однако наряду с указанными отрицательными мерами, Остроумов предлагал и ряд положительных мер, как-то:

1. образование туземного юношества в правительственных школах;
2. обязательное распространение государственного языка среди туземного населения;
3. назначение светской властью всех духовных должностных лиц, кроме имамов, которые должны быть избираемы обществом мусульман.

¹⁸⁷ Там же, лл. 11 об.-12 об.

¹⁸⁸ Там же, л. 12 об.

¹⁸⁹ Там же, лл. 13 об.-15.

¹⁹⁰ Там же, л. 15.

¹⁹¹ Там же, л. 15 об.

¹⁹² Там же, л. 15 об.

¹⁹³ Там же, лл. 16-16 об.

4. постепенное подчинение их (туземцев – И. А.) общим государственным судебным учреждениям”¹⁹⁴. Одним из наиболее эффективных инструментов аккультурации Остроумов считал образование:

“Государство может требовать от граждан известного образования, так же как оно вправе требовать от него подати. ...На основании этого, государство определяет отношения не только училищ, им содержимых, но и тех, которые учреждаются за счет частных лиц или обществ”¹⁹⁵. При этом с точки зрения автора, “в политических интересах нельзя допустить, чтобы туземцы опередили коренное русское население в умственном развитии, как нельзя допустить и того, чтобы они коснели в невежестве”. “Задача русской администрации... должна состоять в том, чтобы постепенно подчинить туземные школы своему контролю и ввести в их курс обучение русскому языку как первому естественному орудию сближения двух разноплеменных народов”¹⁹⁶.

Остроумов был также сторонником выдвинутой еще Н.И. Ильминским¹⁹⁷ идеи введения русского алфавита для инородческих языков:

“Русский алфавит представляется, с одной стороны, хорошим средством к усвоению инородцами русского языка и русского образования, а где-то и к объединению инородцев с русским народом, а с другой стороны, он дал бы русской администрации края возможность охранить кочевое население от татарского или вообще от мусульманского влияния”¹⁹⁸.

В области судебного управления Остроумов соглашается с мнением о необходимости сохранения местных шариатских судов, подчеркивая, по аналогии с французской моделью, что необходимо “предоставить туземцам право обращаться и в русские гражданские суды”¹⁹⁹. Однако он особо указывает на то, что “при введении европейских реформ среди туземцев следует уничтожить все препятствия к сближению двух рас, и особенно разные местные покровительственные учреждения, которые всегда будут заинтересованы в том, чтобы предохранить мусульманские формы жизни от распада через влияние на них европейской цивилизации”²⁰⁰.

В заключение своего “Общего взгляда...” Остроумов отмечает, что для достижения поставленной задачи сближения/слияния “туземцев” Туркестана с русским народом “необходимо действовать осторожно и постепенно, распространяя русскую грамотность и русский общественный уклад”. “Это наши желания, к которым надо стремиться, а чтобы эти стремления были сознательны, русской администрации края необходимо особенно поощрять изучение туземного быта во всех его проявлениях, причем перевод шариата и разработка мусульманского права составляет административную заботу первой важности: не зная туземной жизни и туземного нрава, нельзя направлять туземцев к русской государственной жизни и к сближению с русским народом и с Россией”²⁰¹.

Давая общую оценку позиции Остроумова, высказанной в данном документе, необходимо отметить ряд существенных моментов. С одной стороны, Остроумов, типичный представитель миссионерского востоковедения, ученик Н.И. Ильминского, рассуждает полностью в рамках научно-политического пространства, заданного данной школой. Как можно заключить из показанного выше, это пространство имеет неоднородный характер. В основе этой неоднородности лежит претензия на интеллектуальное, научное обоснование апеллирующего к православию политического традиционализма.

Отсылка к “прогрессу, основанному на науке и истинном просвещении”, позволяет охарактеризовать предлагаемую Остроумовым модель как модернистскую, однако в ней выделяются значимые элементы архаической логики. Согласно данной логике, ислам представляется как гомогенное явление (полюс тьмы, невежества, фанатизма) однозначно противоположное по всем своим характеристикам европейской = христианской = общечеловеческой цивилизации (полюс света).

Подобная логика позволяет выявить ситуацию “цивилизационного разлома”, выводящую интерпретацию социокультурных различий на экзистенциальный уровень, где они не могут рассматриваться иначе как непреодолимые. Применительно к практическим нуждам управления Туркестан-

¹⁹⁴ Там же, лл. 16 об.-17

¹⁹⁵ Там же, лл. 17 об.-18.

¹⁹⁶ Там же, л. 18.

¹⁹⁷ См.: *Переписка Н. И. Ильминского о применении русского алфавита к инородческим языкам*. Казань, 1883.

¹⁹⁸ НА РТ, Ф. 968, оп. 1, ед. хр. 43, л. 19 об.

¹⁹⁹ Там же, л. 20.

²⁰⁰ Там же, л. 22.

²⁰¹ Там же, л. 23.

ским краем, речь также идет о соперничестве цивилизаций. При этом если одна из сторон этого соперничества определена вполне позитивно – Россия как часть христианского мира, то другая сторона наделяется мифическим образом “врага”, “чужого”, метафизического и экзистенциального противника, антицивилизации и антисистемы.

С другой стороны, основательное знакомство Остроумова с исламом, его практическое знание социокультурных реалий мусульманского Востока заставляет его оставаться в рамках здравого смысла и воздерживаться от апологии крайних мер в отношении мусульманского населения Туркестанского края. Тем не менее, изначально заданная посылка о неравнозначности христианской и исламской цивилизации не позволяет Остроумову признать мусульман вполне равноправными членами общества. Вместе с тем, им предполагается возможность обретения мусульманами приблизительно равного с русским населением статуса через процесс аккультурации, в котором противоречиво сочетаются перспектива христианизации и перспектива гражданской социальной интеграции.

В целом, роль казанской миссионерской школы в процессе взаимодействия христианской и исламской культур в России была неоднозначной. Миссионерская направленность этой школы задавала определенные параметры научных исследований, и, в конце концов, помешала казанскому востоковедению выйти на передовые рубежи мировой исламоведческой науки. С другой стороны, однозначно негативная оценка деятельности таких представителей поздней казанской школы, как Г.С. Саблуков, Н.И. Ильминский, Н.П. Остроумов и др. представляется не вполне продуктивной. Как отмечает Р.М. Валеев, “архивные материалы позволяют говорить о существовании научного взаимодействия и сотрудничества” представителей казанского миссионерского востоковедения и татаро-мусульманской науки и общественной мысли²⁰². Мы уже упоминали о контактах татарских мусульманских просветителей Ш. Марджани и К. Насыри с Г.С. Саблуковым и Н.И. Ильминским. Известна переписка Н.П. Остроумова с основоположником джадидизма Исмаилом Гаспринским²⁰³. Идеиная полемика не мешала их научному сотрудничеству и человеческим отношениям. Вместе с тем, значение казанского противомусульманского миссионерства для русского общества еще далеко не вполне оценено. Есть основания полагать, что попытки научного обоснования духовного и цивилизационного противостояния России и исламского мира, предпринятые представителями данного направления существенным образом, укрепили интеллектуальную основу исламофобии, и без того имевшей место в определенной части российского общества. Работы казанских исламоведов обеспечивали, с отсылкой к христианству, научное закрепление европоцентристских и антиисламских стереотипов общественного сознания, значительно усложнявших картину российской цивилизационной идентичности. Кроме того, подобная позиция отнюдь не способствовала налаживанию взаимопонимания между проживавшими в России представителями различных конфессий и культур.

В работах представителей отечественного академического востоковедения определялась общее значение казанского исламоведения. Вместе с тем, как указывает Р.М. Валеев, анализ проблематики и концепций казанской школы не получил полного освещения. “Упускалось из виду, ... что данная самостоятельная школа дореволюционного русского исламоведения не представляется органически единой по своему научно-исследовательскому значению”²⁰⁴. При общем преобладании миссионерской и полемической направленности работ представителей этого научно-политического направления, целый ряд этих работ “характеризуется более широкой трактовкой проблемы и попыткой отойти от ограниченных тем”²⁰⁵.

Не сбрасывая со счетов противомусульманской миссионерской направленности этих работ, их реальное значение должно быть оценено в соответствии с их вкладом в накопление и обработку объективной информации об исламе и жизни мусульманского мира.

²⁰² Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед, С. 58.

²⁰³ См.: НА РТ, Ф.968, оп. 1, д. 72.

²⁰⁴ Валеев Р. М. Казанское востоковедение... - С. 214.

²⁰⁵ Там же.

II. ИСЛАМ В СОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ

Ринат Хабиев

ОТТЕНКИ ЗЕЛЕННОГО ЦВЕТА: РАЗВИТИЕ ИСЛАМА В ВОЛЖСКО-КАМСКОМ РЕГИОНЕ

Одним из важнейших факторов, выдвинувших исламскую проблематику на передовые позиции, являются процессы глобализации под эгидой американского могущества. Противоречивость, и неоднозначно оцениваемые векторы их движения, а также сопровождение этих явлений опасными проявлениями терроризма затронули, пожалуй, все страны мира, в том числе и Россию. На фоне попыток представления глобальных изменений по внешним проявлениям в виде столкновения двух цивилизаций: исламского и христианского мира, российская действительность оказалась весьма уязвимой. Она связана с характером образования обширного государства и местом расположения его на евразийском пространстве. Исламо-христианское соприкосновение вывело на мирное сосуществование народы и культуры в одном государстве. Осознанная и продуманная политическая деятельность в условиях данной парадигмы в конечном итоге определяет будущность и судьбу России как единого и целого многонационального государства.

Многокрасочная мозаика культур, сохранение, развитие, уважение народов и их религий есть не что иное, как форма выживания многонационального и поликонфессионального государства, В нынешних условиях именно в многообразии сила и могущество нашего государства, а не в единообразии. Поэтому всякие попытки дальнейшего укрепления обозначившихся тенденций унитаризма, усиления позиций одной бывшей государственной религии, ослабление внимания к нуждам разных народов и их культурам дают социально-психологическую основу для возникновения ксенофобских и исламофобских настроений.

Исламская культура и ее ценности имеют на российских просторах, в частности, в Волжско-Камском регионе глубокие корни. Возрождение и развитие их служат обеспечению нормального самочувствия и уюта мусульманских народов, следовательно, укреплению нашей страны в целом.

Драматичное и поучительное историческое прошлое оказало и оказывает влияние на исламское возрождение. В Республике Татарстан Президент М.Ш. Шаймиев, базируясь на конституционном положении об отделенности религии от государства и исходя из общих интересов развития страны, определяет стратегию поведения государства в этой сфере.

Будучи гарантом стабильного общественно-политического развития республики, Президент справедливо подметил и обратил пристальное внимание на два приоритетных направления развития мусульманской уммы, способных обеспечить перспективу встраивания религиозных организаций в обновляющуюся общественную жизнь. Это формирование социальных институтов мусульманства и развитие профессионального религиозного образования. Государственная поддержка и влияние в позитивном развитии этих процессов остаются актуальным по сей день.

Принципиально важный характер институционализации мусульманской уммы определялся тем, что в условиях общественных перемен ЦДУМ Европейской части России и Сибири, имеющее двухсотлетнюю историю, в новых условиях оказалось неготовым и неспособным направлять и регулировать процессы возрождения российских мусульман. В настоящее время мы имеем около полсотни муфтиятов, два крупных духовных центра – ЦДУМ России (Т. Таджутдин), Совет муфтиев России (Р. Гайнутдин). Противоречия между ними и разные подходы к развитию ислама, в основе которых чаще всего лежат не сущностные, а личностные моменты, наносят немалый вред развитию общественно-политических отношений, проецируются на внутриконфессиональную жизнь конкретных республик и регионов.

На фоне непростых процессов в исламе, усугубленных возникновением в России радикальных течений в виде ваххабизма, прежде всего под зарубежным влиянием, в Татарстане мусульмане осознали необходимость объединения разных муфтиятов, что и было закреплено съездом в 1998 году. Он определил основные задачи, перспективные направления развития ислама, оптимальные пути взаимодействия с общественными и государственными институтами. Спустя четыре года второй съезд мусульман подтвердил правильность выбранного пути.

Возрождение ислама, происходящее на фоне общего для постсоветских государств религиозного “ренессанса” рубежа XX–XXI веков позитивно сказывается на духовно-нравственной атмосфере общества, выступает в качестве условия стабильного и устойчивого развития многонационального Татарстана. Здесь никогда не было на религиозной почве войн, экстремизм и терроризм не имели от-

ношения к исламу. Несмотря на непростые периоды взаимоотношений мусульманства и христианства, ислам проявил себя как религия мира и добра. Но, чрезмерная открытость российского общества для иностранного влияния начала 1990-х гг., неготовность к критическому восприятию иностранных религиозных доктрин сделали свое дело. Однако, в отличие от Чечни, Таджикистана это иностранное влияние не привело к сколь-либо массовым насильственным действиям или противостоянию внутри татарстанского общества. Для некоторых радикалов результаты насилия носили отрезвляющий характер. К тому же государство заинтересовано в позитивном развитии различных сторон мусульманской жизни, ибо это основа внутреннего единства и межконфессионального согласия.

В настоящее время в Республике Татарстан утвердилась внутриконфессиональная стабильность, сложилась структура мусульманских институтов, что значительно облегчает взаимодействие государственных органов с мусульманским духовенством, а также упорядочивает работу внутри самих мусульманских религиозных организаций, входящих в ДУМ РТ. В его структуре есть отделы: учебный, статистический, призыва, архитектуры, международных связей, канцелярия, а также при ДУМ РТ создан Департамент по хаджу «Идель-хадж». Имеются 45 мухтасибатов, которые возглавляют районные имам-мухтасибы. Религиозно-судебную работу ДУМ РТ осуществляет главный казый и находящиеся в его подчинении 7 региональных казыев в Центральном, Восточном, Юго-восточном, Юго-западном, Северном, Южном казыятах. Таким образом, внутренняя жизнь мусульманских организаций постепенно налаживается. Устав ДУМ РТ утвержденный на Объединительном съезде мусульман в 1998 году явился прочной основой для позитивного развития мусульманских организаций. В Уставе выработаны новые подходы и возможности для развития ислама в новых условиях.

Первый заместитель муфтия, избранный съездом, одновременно является и председателем ваكфов. В ДУМ РТ создан редакционный совет, на который возложены функции планирования, контроля и экспертизы содержания религиозной литературы. Для вынесения решений по теологическим проблемам и спорным вопросам в ДУМ РТ работает Совет Улемов.

Ислам ориентирован на образование, священная книга мусульман Коран поощряет приобретение знаний. Во внутренней религиозной жизни авторитетен тот, кто более образован, обладает познаниями во всех сферах жизни. Голос ислама это прежде всего слово улема и теолога. Отсутствие принципа священства, выборность имамов открывает простор для соперничества, дает возможность наиболее достойным встать во главе общины. В принципе всесторонне образованный имам благо для общества, ибо он действует в непростых социально-политических условиях современного мира. Тем более это важно тогда, когда утеряны традиции теологического образования в стране за более чем семидесятилетний период.

Для татар-мусульман, имеющих дореволюционный опыт создания самостоятельной образовательной системы, в особенности, известной в рамках джадидизма, не было надобности изобретать новые формы. Поэтому вполне закономерно спустя почти сто лет стали возрождаться медресе различных уровней: ибтидаийа (начальный), санавия (средний), галия (высший). Здесь принципиально важной проблемой стало наполнение их соответствующим содержанием, учебными программами. На сегодняшний день имеется 5 средних медресе, 2 высших медресе и Российский Исламский Университет (РИУ) с факультетами Шариата, Корана и подготовительным отделением. Тем самым мы видим постепенное формирование системы профессионального религиозного образования. Видится, что своеобразным научным и методическим центром станет РИУ, как головное учреждение в учебном комплексе.

Создание данного университета для исламского развития является знаковым. Поддержка этого проекта в лице Президента республики делает очевидным позицию государства в вопросах взаимодействия с религиозными структурами в важнейшей для общества сфере религиозного образования. После отказа ЦДУМР учредителями РИУ остались Совет муфтиев России, ДУМ РТ и Институт истории АН РТ, что само по себе является весьма важным в становлении университета. На волне нагрянувшей свободы, крушения бывшей идеологии и союзного государства в мусульманской умме появилось немало проблем, в частности, принципиально важных в сфере образования и просвещения. Преодоление их проходило во взаимосвязи с обсуждением и утверждением учебных программ для всех уровней образования, сужалось и ограничивалось зарубежное влияние (резко сократилось число иностранных преподавателей, исключались из употребления учебники, несоответствующие нашему традиционному исламу, практически прекратился выезд за рубеж шакирдов на постоянную учебу и т.д.), стали издаваться книги известных татарских дореволюционных теологов; светские предметы и преподаватели обозначились в учебных программах и планах и др. Все это носит характер реально действующего механизма, требующего постоянного внимания и позитивного влияния.

В результате создания мусульманских социальных организаций, формирования определенной системы профессионального образования возникла своеобразная стартовая площадка для дальнейшего развития традиционного для татар ислама в начале нового столетия. Культурно-историческая эволюция в последнем десятилетии прошлого века в Татарстане не поддается однозначной оценке. Главное здесь в том, что мусульмане определили основные ориентиры своего развития, направлены на толерантные отношения и мирное развитие в условиях общественных перемен.

Ислам явление мировое, хотя его “северный вариант” имеет у нас свои особенности, нельзя пытаться рассматривать мусульманскую умму изолированно. В мировом информационном пространстве, включая Россию, слышим в привязке с исламом: терроризм, экстремизм, ваххабизм, фундаментализм, исламизм и т.п. В этих условиях имеет место во многом мнимые взаимные обвинения в пособничестве этим явлениям внутри мусульманской жизни России, которые лишь способствуют отводу лидеров от поиска конструктивных решений, формированию негативного отношения к религии и росту исламофобских настроений.

Ислам на татарстанской почве от момента добровольного принятия его нашими предками булгарами в 922 г. имеет более чем тысячелетнюю историю. Нам известны богатая история и сложные этапы в развитии ислама: на фоне крестовых походов исключительная веротерпимость золотоордынских государств; позитивно-мирный замкнутый консерватизм для выживания в условиях царской России; джадидизм (обновление) на крутых поворотах истории в конце XIX начале XX вв.; мирное вращение в настоящее время в общественную жизнь, воссоздание мечетей и устремленность к образованию в условиях небывалой свободы. Именно открытость к диалогу, социальная ориентированность, достижения образованности стали характерными чертами ислама среди татар. В сегодняшних реалиях желание увидеть угрозу от ислама, сконструировать в татаро-мусульманской среде ваххабитско-экстремистские джамааты по крайней мере лишено исторического, социально-психологического, политического оснований. Знакомясь с материалами некоторых авторов в СМИ задумываешься о том, что, видимо, надо так не любить ислам, чтобы среди своих искать десятки и десятки тысяч ваххабитов-экстремистов.

Известно, что после завоевания Казанского ханства в 1552 году возрастает интенсивность распространения православия на территории нынешнего Татарстана. При этом надо исходить из того, что за всю тысячелетнюю историю взаимоотношений ислама и христианства в нашем регионе не было религиозных войн.

Политика царизма за первые два столетия в отношении иной религии и ее носителей характеризуются насильственной христианизацией и миссионерством. Перед лицом пассионарного движения истории, осознавая результаты его действия, татары-мусульмане не избрали самоуничтожающий путь экстремизма, а выбрали цивилизованный путь самосохранения и мирного сосуществования культур и цивилизаций. В ответ на политику разрушения сотен мечетей и насильственного крещения мусульмане выработали идеологию самосохранения, утверждая охранительную идею традиционализма. Закрытая мусульманская община стала своеобразной защитой от мощного влияния внешней среды. Лишь при Екатерине II, по примеру Петра Великого продолжившей (хотя и очень противоречиво) дело европеизации страны, ислам был легитимирован, получил статус официальной и, так сказать, “терпимой” религии. В этой ситуации ислам сыграл охранительно-консервативную роль в социокультурной жизни татаро-мусульманского общества. Кроме того, вопреки политике царизма исламско-православные отношения, складывающиеся на уровне непосредственного взаимодействия народов, обретали черты толерантности и добрососедства. Происходившие в мусульманской среде крестьянские бунты и восстания не носили чисто религиозного характера. Попытка ахуна Батырши, главы духовенства одной из частей нынешнего Башкортостана, кстати утвержденного в своей должности российскими властями, возглавить восстание под лозунгом защиты веры в 1755 г., привело к тому, что по сути восстание завершилось, так и не начавшись. Poleмика, между мусульманскими и христианскими миссионерами, особенно в XIX в., все больше начала приобретать публицистический характер, апеллируя не к насилию, а внутреннему выбору каждого человека. Выступления крестьян-общинников имели в своей основе стремление оградить локальные крестьянские миры от притеснений со стороны господствующих верхов, при этом этнорелигиозный компонент движений деревенских производителей вплетался в общую линию их протестного поведения.

Екатерина II подписав Указ о Махкама-и-Шаргыя Оренбурджия (Оренбургское Духовное Собрание) или буквально Оренбургский Шариатский Суд создала ситуацию, когда с точки зрения российского права татарами в этот период считались мусульмане, объединенные под юрисдикцией Собрания. Это и привело к тому, что религиозная составляющая в определении татарской нации играла одну из определяющих ролей. Одновременно был создан институт “указных мулл”, то есть духовен-

ства, получившего указы на свои должности при условии сдачи экзамена в Оренбургском Духовном Собрании и при согласии губернских правлений мест своего проживания. (Эти муллы каждую пятницу в молитве “хутбе” провозглашали здравие царствующей династии Романовых). Указными муллами были крупнейшие татарские богословы Ш. Марджани, Р. Фахретдин, Г. Баруди, Г. Буби, З. Камали.

История региона знает немало драматических страниц взаимоотношений православия и ислама. Но народы из исторических испытаний вынесли самое драгоценное – уважение культуры друг друга и осознанную необходимость жить дружно, что подтвердили и крутые повороты истории XIX – начала XX вв. В это время православие, в отличие от ислама, существовало как государственная религия. Дискриминация в отношении ислама, хотя и в более мягких, ненасильственных формах, вынуждала мусульман адаптироваться к этим условиям, приспособливаться к ним. Ограничения по религиозному признаку, например мусульманам запрещалось преподавать немусульманам и даже быть научными работниками вузов, были отменены только Временным правительством в марте 1917 г. В то же время в мусульманской умме Поволжья возникают тенденции обновления, складываются реформаторские силы, проявившие себя в движениях модернизаторства и джадидизма. Эти тенденции становятся доминирующими на рубеже прошлых столетий. Видные мыслители-мусульманские улемы Г. Курсави, Ш. Марджани, М. Биги, Р. Фахретдин выступали с обоснованием необходимости обновления татаро-мусульманской жизни, ратовали за внутренние изменения в общественной и религиозной жизни в ответ на запросы и вызовы времени, выстраивание равноправных и взаимоуважительных отношений с российским государством, обществом и органами самоуправления. Эти деятели “первой волны” культурно-мусульманского реформаторства сыграли важную роль в развитии образования, процессах оживления духовной жизни, ориентации ее на достижения Востока и Запада, формирования и развития татарской нации в целом.

Сторонники джадидизма приподняли роль личности, дав собственное толкование категории иджихада (самостоятельный поиск решений и осмысления ислама с позиций современных реалий), развили теорию всеобщей благодати Аллаха, исключительно толерантную по своим принципам. При этом джадиды не создавали какого-то принципиально нового течения в исламе, они исходили из его основных постулатов. В джадидизме характерного для татарского общества выделяют три этапа: религиозный (теологический), культурный и политический реформизм. Все эти этапы следуют в целом друг за другом и часто переплетаются. Представители джадидизма критиковали социально-экономическую отсталость и духовный застой в общественной жизни, защищали идеи обновления в соответствии с требованиями времени, в первую очередь системы народного образования. Джадидизм имел различные течения и оттенки: одни больше внимания уделяли идеям мусульманского реформаторства, другие – идеям просветительства. После 1905 года джадиды выдвинули политическую программу, призывавшую к осуществлению ряда реформ, прекликающихся с позицией кадетов и лебералов. В XIX начале XX вв. джадидизм являлся важным этапом развития общественной мысли, становления национального самосознания и идеологии татарского народа. Таким образом, татары-мусульмане ещё раз на переломном этапе своего развития на вызов времени ответили движением в сторону восприятия, освоения достижений Запада и включения своей культурно-социальной общности в российскую общественно-гражданскую жизнь.

Один из крупнейших мыслителей из плеяды джадидов Р. Фахретдин наравне с Ш. Марджани отстаивал созвучные позиции Дж. Афгани и М. Абдо. Он в своей книге “Религиозные и общественные вопросы”, написанной в условиях нарастания революционных настроений высказывался за эволюционный путь развития, поиск на основе “иджмы” согласованных решений по реформам своего времени с учетом мнений улемов и представителей светских учреждений. Именно на принципе союза различных сил национальной элиты создавались “Шура” (Совет) и Миллет Меджлисе (Национальное Собрание) в 1917 году. Р. Фахретдин открыто призвал к тому, что “нации, которым приходится жить в мире должны самостоятельно мыслить и в соответствии с изменениями времени и прогрессом нужно двигаться, чтобы политические, экономические и общественные дела соответствовали потребностям времени их нужно соответственно обновлять и строить”.

В критические для страны годы мусульманский депутат К.М. Тевкелев в июле 1915 году от имени думских представителей латышей, литовцев, эстонцев, армян, евреев, именно в интересах защиты государства России и поднятия его могущества призвал обеспечить “входящим в состав России народностям гражданское и национальное равноправия”. Это заявление было отклонено, но большевики эксплуатируя эту идею, голословно не только гарантировали право на самоопределение, но и неизблимость Шариата для мусульманских народов. Стоит также вспомнить, что в первой Госдуме большинство депутатов-мусульман примкнули к фракции кадетов, чье партийное знамя было также

зеленого цвета. Именно эта дума приняла декларацию об отмене вероисповедных и национальных ограничений, к сожалению, отвергнутую верховной властью.

Взаимоотношения государства и религии в советский период складывались под воздействием политики тоталитарного советско-партийного режима, в зависимости от момента его эволюции. В условиях сталинизма преследование конфессий и их служителей достигало своих “пиковых значений”. Только в результате прямых репрессий по отношению к мусульманским деятелям, которые проводило большевистское руководство, тысячи религиозных деятелей были приговорены к различным срокам заключения, а многие – физически уничтожены. К концу 1980-х гг. в республике действовало лишь 18 мечетей и 15 православных храмов. Закрытие мусульманских профессиональных учебных заведений привело к разрыву теологической традиции и принижению религии до уровня обрядово-культурной практики и бытового ислама. Смена двух алфавитов за десятилетие отдаляла даже интеллигенцию от наследия великих татарских улемов. Некоторые послабления в области антирелигиозной политики периода Великой Отечественной войны и послевоенных лет не меняли существа атеистического советского государства. В конце 1950-х годов наступательный атеизм возобновился с новой силой, и, по сути, продолжался вплоть до перестроечных времен.

1990-е гг. стали для Татарстана периодом небывалой религиозной свободы, сравнимой только с периодом между революциями 1917 г. Массовое открытие учебных заведений и мечетей, издание религиозной литературы, обучение за рубежом и приезд религиозных преподавателей из других государств по своей динамике не имеют аналогов в любом другом периоде. Однако наряду с расцветом ислама неизбежно проявились и болезни роста, прежде всего связанные с нехваткой специалистов в области догматики и религиозного образования. Поэтому не могли не возникнуть стремления консервировать ислам на уровне отдельных сельских общин по примеру советского периода или заимствовать иностранные образцы. В свое время джадидизм одержал победу именно благодаря союзу улемов, светской интеллигенции и буржуазии. Условия для такого процесса в современности складываются лишь постепенно. Свою роль играет и медленное формирование структур гражданского общества, слабость традиций гражданской культуры в России.

Возрождение и развитие религии шли рука об руку с общественно-экономической трансформацией общества и достижения этой сферы оказались более заметными. В эти годы целенаправленное государственное влияние на процесс религиозного возрождения и формула соблюдения баланса интересов двух крупных конфессий – православия и ислама, равенство всех религий перед законом сыграло свою положительную роль в межконфессиональном согласии. Своеобразной вехой в сфере государственно-конфессиональных отношений стали встречи Президента РТ М.Ш. Шаймиева в январе и марте 2001 г. с православными и мусульманскими религиозными деятелями, предметом обсуждения которых были жизненные проблемы двух крупных конфессий, определение приоритетных направлений работы государственных структур. Подобная продуктивная встреча с представителями православной церкви состоялась 5 января 2003 г.

Разница в количестве мечетей и церквей (в республике действует до 1000 мечетей и 160 церквей) при примерном равенстве верующих порой используется для спекулятивных рассуждений о предпочтениях для мусульман, хотя данное положение имеет свое объяснение. Оно, прежде всего, исходит из своеобразия религиозного и национального возрождения. Не секрет, что в сельской местности татары составляют большинство населения, во-вторых, канонические основы использования церквей и мечетей в православии и исламе отличаются. Традиционные требования к строительству мечетей гораздо проще, нежели к православным храмам. Строительство и оформление внутреннего убранства последних требует несравненно более значительных вложений. В-третьих, в отличие от православия, социальная организация духовной и общественной жизни у татар-мусульман предполагает принцип махалли (или квартальной мечети), что делает необходимым иметь даже в одном сельском населенном пункте несколько мечетей. Наиболее значительные русские селения со 2-ой половины 16 века, и соответственно церкви, располагались по берегам больших рек. Теперь речные поймы затоплены водами Куйбышевского и Нижнекамского водохранилищ, и эти села, как правило, находятся в глубоком упадке. К тому же число православных приходов на душу населения в республике превышает среднее количество православных приходов на душу населения в общероссийском масштабе.

Среди различных проблем религиозного возрождения, протекающих не всегда гладко и волнующих не только государство, но и общество, центральной является создание системы профессионального религиозного образования. Советские власти вели политику, направленную на недопущение воспроизводства образованного духовенства, консервацию устоев, локализацию отдельных мусульманских общин, недопущение издания богословской литературы. Результатом такой политики

было снижение догматического и общекультурного уровня местного духовенства, усиление ориентации на обрядовую сторону религии, отрыв от изменений, происходящих в современном мире, вообще, и в мусульманском мире, в частности. Переход на латинский шрифт должен был закрепить эту прогрессирующую отсталость татарского духовенства. Постепенное вымирание выпускников медресе, и прежде всего улемов-джадидов неизбежно должны были привести мусульманское духовенство к роли достаточно маргинальной группы общества, не обладающей необходимыми знаниями и образованием. Активная политика по получению высшего и среднего специального образования широкими слоями татарского общества неизбежно должны были уменьшить роль духовенства как одной из групп национальной элиты. К сожалению, в 1940-е гг. в Казани не были восстановлены ни Духовная Академия, ни одно из медресе.

В обозримом будущем один из принципиально важных направлений развития ислама останется повышение его интеллектуального уровня, позволяющего соответствовать демократическому, культурному и правовому процессу. Это есть определяющий фактор будущих мирных отношений в поликонфессиональном государстве. Мусульмане сейчас стоят на пороге обсуждения весьма значимых для развития ислама вопросов: иджитihad, такълид, джадидизм, джихад, калям, хиджаб и т.п. Однако, созданная для ислама неблагоприятная атмосфера, исламофобские настроения, приклеивания ярлыков ваххабизма, загоняет живую мысль во внутрь, тормозит позитивное развитие исламской мысли и культуры.

Ключевым моментом высокоинтеллектуального ислама является сфера образования. Сейчас для подготовки кадров в местных условиях действуют различные учебные заведения разного уровня. Созданный в Казани Российский исламский университет призван готовить высококвалифицированных специалистов в области религии и конкретных светских специальностей. Казань по праву имеет все основания вернуть себе былую славу духовного центра мусульман России. К сожалению, в отличие от учебных заведений РПЦ мусульманское духовенство сейчас не имеет богосоловов-улемов, хотя в 1917 г. было принято решение, что муфтий и 6 судей-казыев должны иметь образование на уровне профессоров богословия, что соблюдалось в первые годы советского режима.

Пожалуй, любая религия, приближенная к власти и чувствующая в своем лице идеологическую опору государства, имеет тенденцию стать высокомерной и менее толерантной по отношению к другим конфессиям. На фоне многочисленной и сильной православной церкви, её исторического прошлого как господствующей государственной религии, проблема поддержания светского характера российского государства становится весьма важной и принципиальной, в том числе с точки зрения сохранения паритета, равенства религий, в особенности, для мусульманской уммы. И законодательство, в том числе республиканское, предоставляет для их осуществления правовые возможности, гарантирующие соблюдение принципа отделения религии от государства. Идея введения специальности “Теология” в государственных вузах и “Основы православной культуры” в школах изначально выбивались из конституционного поля. В поликонфессиональном обществе преподавание основ традиционных конфессиональных культур должно быть плюралистичным. Школа не должна стать местом для состязаний между представителями различных конфессий. В едином учебнике, предназначенном для школ, следует представить основы духовных ценностей православия, ислама, буддизма, иудаизма. Важно, чтобы курс (скажем, “История религий” или “Религиозная культура народов России”) научно-информационного характера с религиозоведческих позиций вели преподаватели со светскими дипломами. Это будет содействовать формированию способности к восприятию мозаики культур страны, и воспитывать толерантное отношение между представителями разных национальностей и религий во всех уголках федерации.

Новые общественно-политические реалии получили отражение в Законе Российской Федерации “О свободе совести и религиозных объединениях” (1997). Ориентируясь на нормы и принципы международного права, руководство Республики Татарстан два года спустя, в 1999 году, инициировало принятие аналогичного республиканского закона, призванного: в русле общероссийского законодательства – учесть региональные особенности, прежде всего, специфику жизнедеятельности мусульманской уммы республики. В республиканском законе наличествует положение, согласно которому религиозное обучение выводится за пределы школьных зданий. В рамках действующего федерального законодательства закон предусмотрел право религиозных организаций иметь вакуфное имущество, пункт о единой централизованной организации мусульман выполнял важную роль в сохранении единства на этапе становления структуры ДУМ РТ.

В целом, принципы федерализма позволяют учитывать особенности действия этноконфессиональных факторов развития общественной и государственной жизни.

Для народов, проживающих на территории России, важную культурно-образующую роль сыграли, прежде всего, православие и ислам. Из нашей общей истории следует отметить и следующее. Исторически складывалось так, что социальные институты религии не сумели противостоять радикализации общественной жизни, внося успокоение в воспаленное общественное сознание в кризисные эпохи. Несмотря на то, что общество было довольно клерикальным и в школах преподавались и “Закон Божий” и т.д. мы не сумели обойтись без революционных катаклизмов. На современном этапе нам важно преодоление рудиментов уваровской концепции “православие, самодержавие, народность” и утверждение в общественном сознании принципов светскости, федерализма и гражданского общества. Имеющийся опыт кровопролитных социальных столкновений и семидесятилетнего тоталитаризма должен научить нас бдительности. Очередной политический заход на этот круг губителен для судеб нашей страны.

В настоящее время на территории республики насчитывается около тысячи мечетей. Еще недавно количество мечетей было главным критерием и показателем религиозного возрождения. Мечеть – это, прежде всего, символ ислама, но не главный показатель духовного развития, тем более многие из них открываются лишь по праздникам. Показателем является воспроизводство веры, качественная система религиозного образования, использование предусмотренных в исламе социальных возможностей. В этом направлении мечеть должна выполнять свои обозначенные функции. Религиозные организации не смогут полноценно осуществлять свои функции, если будут функционировать только за счет разовых поступлений и ожидания помощи от государства. По мере развития религиозных структур и повороте общественного сознания к ценностям религии возрастают внутренние ресурсы саморегуляции и самообеспечения религиозной жизни. В исламе есть достаточные возможности существования религиозных организаций за счет внутренних ресурсов. В Уставе ДУМ РТ, в решениях второго съезда мусульман обозначены пути и возможности наполнения жизни махалли в связи с использованием путей самофинансирования (гошер, закят, вакф) в исламе. Махалля не может в настоящее время существовать как закрытое общество. Махалля – это форма социальной организации духовной жизни. В начале XX века у казанских татар на 150 человек приходилась одна мечеть. В настоящее время махалля имеет свои традиции и видоизмененные перспективы. Мусульманские религиозные объединения в своей деятельности должны четко представить стоящие перед обществом проблемы и определить свое место в их решении. Жизнедеятельность общины не должна ограничиваться только проведением религиозных обрядов. Активное участие мусульманских организаций в преодолении широко распространенных негативных явлений в нашем обществе поможет поднять престиж мусульманского сообщества.

Известно, что религиозные объединения как элементы развивающегося гражданского общества при решении религиозных и социально-значимых вопросов не могут не взаимодействовать с государственными и общественными институтами. При конструктивном партнерстве, в разрешении накопившихся в мусульманской умме вопросов на протяжении вот уже десятилетий упираемся в проблему отсутствия организационного единства мусульман России. Такое состояние кроется не только в особенностях мусульманского институционализма, но имеет и другие причины. Очевидно, что лидером мусульман должен стать тот человек, который свободен от конъюнктуры и обладает помимо всего прочего качествами адекватно отражающими насущные и долговременные интересы мусульман. В сфере государственно-конфессиональных отношений сейчас выделилось три приоритетных направления: оказание содействия в реставрации и охране памятников культового назначения, что связано с нашей исторической памятью и духовностью; поддержка становлению профессионального образования дополняющего позитивное содержание нашего будущего духовного богатства; взаимодействие в реализации ставших актуальными социальных проектов (воспитание здорового образа жизни, толерантных отношений и т.п.).

Как известно, ислам с момента своего возникновения и сути учения не отчуждается от жизненных вопросов социально-политического характера. В имперском российском законодательстве мусульмане составляли определенную правовую общность, объединенную прежде всего рядом ограничений. В настоящее время мусульмане составляют большинство в Татарстане, Башкортостане и ряде республик Северного Кавказа. Поэтому ряд региональных интересов, а также потребности в национальном развитии приводят к выражению этих потребностей мусульман на федеральной политической арене. Ряд проблем многонационального государства: например, отсутствует палата национальностей в парламенте (о чем С. Максуди говорил еще на мусульманском съезде в 1906 г., а М. Султан-Галиев в 1920-е годы), механизм постоянной финансовой и политической поддержки национально-культурных автономий и т.д., толкает их на поиск форм защиты своих законных интересов. В целом, в условиях иновещного окружения в рамках государства ислам выработал принцип толерантности

и дистанцирования от политики. Деятельность мусульманских организаций согласно их уставам организуется в рамках светского правового пространства. Вместе с тем многовековая традиция выделения граждан по религиозному признаку способствует политической структуризации на конфессиональной основе. Своеобразным адекватным отражением этих потребностей является возникновение общественно-политических движений с конфессиональной окраской (“Союз мусульман России”, “Омет”, “Рефах”, Евразийские партии в двух вариантах и т.д.).

В условиях демократизации общества ислам проявил свою готовность к диалогу с другими конфессиями, государственными учреждениями и общественными организациями. Об этом свидетельствуют, например, многочисленные научно-практические конференции, круглые столы, встречи и т.д. В 1994, 1997, 2000 годах по инициативе Совета по делам религий при КМ РТ, Института истории АН РТ прошли международные научно-практические конференции, что стало своеобразным диалогом науки, религии и государства.. Социальная инициатива ДУМ РТ по проведению в декабре прошлого года научно-практической конференции “Взаимодействие религиозных объединений и медицины в сфере воспитания здорового образа жизни” вызвала большой интерес. Подобные общественно-значимые проекты находят поддержку у общественности и государства и в свою очередь, ответственность направлением работы, озвученным в “Социальной концепции Совета муфтиев России” и “Социальной доктрине РПЦ”.

Противоречия исторической и культурной эволюции ислама в России, перипетии современного общественно-политического развития страны и ее регионов обусловили те сложности и напряжения, которые характеризуют процессы возрождения ислама. В последнее десятилетие, благодаря демократическим преобразованиям, татары, как и многие другие народы, переживают процесс духовного возрождения, который был бы невозможен без возрастания роли ислама в духовной и общественной жизни республики. Нравственно-духовный и интеллектуальный потенциал этой религии, ее способность влиять на образ жизни во благо человека, духа терпимости не менее значительны, нежели у других мировых религий. Перед мусульманским сообществом Татарстана ныне во весь рост встали вопросы нового осмысления исламских ценностей в меняющемся мире, наращивания собственного теологического потенциала, развертывания системы образования, отвечающей потребностям и особенностям мусульманской жизни в регионе. Особое звучание приобретает проблема консолидации мусульманских общин с целью создания благоприятных условий для благотворного развития мусульманской конфессии, усиления ее роли в духовной сфере, социополитических процессах, выработке “иммунитета” от проникновения прикрывающихся традиционными религиозными ценностями радикальных течений.

Тысячелетняя традиция сосуществования народов и религий в рамках совместных государств, начиная с эпохи Золотой Орды, определяют сознание как политиков, так и простых граждан. Модернизация ислама в конце прошедшего и в начале этого тысячелетия оказала влияние на татар, но они взяли из нее прежде всего принципы освоения современных образцов науки и культуры и гражданских институтов. Последнее десятилетие мало что изменило в этом отношении. Татарстан и его столица Казань остаются местами, где отсутствуют межрелигиозные конфликты и люди воспринимают мозаику культур, как часть своей повседневной жизни.

РОЛЬ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭЛИТЫ В ТАТАРСКОМ ОБЩЕСТВЕ В 1917–1920-х гг.

В данной статье рассматривается мусульманское духовенство как одна из групп элиты татарского общества в вышеуказанный период. При этом разумеется термин “духовенство” по отношению к мусульманам может использоваться с оговоркой. Духовенство не составляло группу, полностью изолированную от общества, и не было выделено в Российской Империи в особое сословие. До Февральской революции 1917 г. под татарским духовенством следует понимать, прежде всего, лиц, имеющих указы от Оренбургского Магометанского Духовного Собрании (Махкама-и-Шаргыя Оренбурджия). Позднее мы можем говорить о лицах, имеющих шахадет-намэ (свидетельство) от Диния Назараты (Духовного Управления).

Наиболее компетентная часть духовенства выделялась с помощью термина “улемы” (ученые). По мнению бывшего казья и будущего муфтия Ризы Фахретдина в 1914 г. именно улемы представляют собой элитарную часть мусульманского духовенства. По Ризе казью основным источником реформы права становилась “иджма”, которая “выражается в согласованном вынесении решений по реформам своего времени”. Наряду с мнениями улемов она учитывает позиции “глав благотворительных обществ, воинских командиров и глав других организаций, адвокатов и докторов, инженеров и торговцев, редакторов и писателей, рабочих”. Шура–Совет, принимающий правовые решения, превращается в орган мусульманской общины Нового времени. Шура должна действовать в соответствии с реалиями экономики и культуры и представлять собой союз всех классов и обществ²⁰⁶. Эта идея в 1917 г. во многом легла в основу создания органов национальной автономии, которые представлял союз всех вышеупомянутых групп нации.

С июля 1917 г. духовенство во главе с избранным на I Всероссийском мусульманском съезде в мае 1917 г. муфтием Галимджаном Баруди образует Диния Назараты в составе вначале Вақытлы Милли Идарэ (Временного Национального Управления), а затем Милли Идарэ. 11 января 1918 г. на первой сессии Миллет Меджлисе (Национального Собрании) Милли Идарэ было объявлено единственным высшим законным органом нации. В последний день произошло также избрание состава коллегий назаратов. Членами Диния Назараты были избраны Риза казый Фахретдин, Салихджан казый Урманов (единственный оставшийся казый ОМДС на февраль 1917), Кашшаф казый Тарджемани, Мухлиса казья Буби (от женщин), Габдулла казый Сулеймани, казый Хаджат аль-Хаким Махмудов (от казахов). Пост председателя сохранил Галимджан Баруди. Реальная власть в Диния Назарат сохранилась в руках деятелей ордена Накшбандийа: шейха Баруди и его мюридов Тарджемани и Сулеймани, то есть духовенства, связанного с буржуазией Казани. Фахретдин еще отсутствовал в Уфе²⁰⁷.

Уничтожение Милли Идарэ советским режимом в апреле 1918г. привело к формальному восстановлению религиозной автономии, так как лидеры Мусульманского комиссариата не осмелились оспорить полномочия Диния Назараты. В решении о роспуске Милли Идарэ было особо отмечено сохранение Духовного Управления²⁰⁸. Однако муфтий Галимджан Баруди и казьи продолжали считать себя членами Диния Назараты. В июне 1918 г. Милли Идарэ возобновило свою работу после перехода Уфы под власть войск КомУЧА. Поздравление с избавлением от власти большевиков подписали председатель Диния Назараты Галимджан Баруди, Риза казый Фахретдин, Салихджан казый Урманов, Кашшаф казый Тарджемани, Габдулла казый Сулеймани²⁰⁹. После вторичного занятия Уфы большевиками в 1919 г. Баруди отбыл с рядом лидеров Милли Идарэ в Петропавловск, но вернулся в Уфу после окончательного перехода Волго-Уральского и Сибирского регионов под контроль большевиков в начале 1920 г. Риза Фахретдин, в отличие от муфтия и других казыев, не покинул Уфу и назарат продолжил существование. В годы гражданской войны Диния Назараты несмотря на репрессии советской власти и белогвардейского режима Колчака оставался единственным функционирующим Назаратом Милли Идарэ.

²⁰⁶ Фахретдин Р. Дини вә иджитмагый мәсьәләләр. — Оренбург, 1914. — С. 67–68.

²⁰⁷ Хабутдинов А. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. — Вологда, 2001.— 61 с.

²⁰⁸ Образование Татарской АССР. — Казань, 1960. — С. 33.

²⁰⁹ Уфа хэберләре. — 1918. — 26 июня.

В первый год Советского режима местные власти стремились не вмешиваться в религиозную жизнь мусульман. Преподавание основ Ислама, входившее в программу, разработанную Мэгариф Назараты, продолжалось и в первые годы советского режима. В марте 1918 г. Казанский губернский Совет гарантировал неприкосновенность мусульманского образования. В 1918 г. в программе мусульманских школ Спасского уезда губернии преподавание религии Ислама включало в себя ибадат (поклонение), акаид (догматику), заучивание сур Корана (хэфез), священную историю²¹⁰.

Реакция основной части мусульманского духовенства к принятому декрету “Об отделении церкви от государства и школы от церкви” была спокойной, без каких-либо крупных выступлений. Однако уже в 1918-1919 гг. такие крупнейшие джадидские медресе как уфимские “Усмания” и “Галия”, оренбургская “Хусаиния”, тройская “Расулия” были преобразованы в светские учебные заведения. Казанская “Мухаммадия” по некоторым данным продолжала существовать до 1921 г. Еще в 1917 г. непрофессиональные учебные заведения перешли под контроль органов местного самоуправления, а с 1918 г. – местных советов. Местные мусульманские комиссариаты взяли под контроль запись актов гражданского состояния²¹¹. В советских мусульманских частях были упразднены должности гарнизонных ахунов и полковых мулл. Параллельно для красноармейцев-мусульман были устроены советские школы и курсы ликвидации неграмотности, куда также не допускалось государство.

До Февральской революции 1917 г. мусульманское духовенство не было обеспечено ни крупными средствами, ни прямой государственной поддержкой. Вместе с тем, по пункту 5 статьи 65 Конституции РСФСР были лишены избирательных прав все “духовные служители церквей и религиозных культов”²¹².

Единственной значительной жертвой советского режима в годы гражданской войны из числа татарского духовенства стал мухтасиб Казанской губернии Габдулла Апанай. Он был расстрелян в качестве заложника 25 июня 1919 г. после убийства восставшими солдатами начальника политотдела Центральной Мусульманской Военной Коллегии (ЦМВК) Камиля Якуба. Сам этот случай скорее отражал панику властей после мятежа воинов Татарского запасного батальона, когда по сути дела чекисты пытались путем уничтожения видных деятелей обеспечить покорность местного населения. Однако необходимо отметить, что гораздо большее число джадидского духовенства было истреблено в ходе мятежа “сенекчеляр” (“вилочников”) в 1920 г.²¹³ В том же 1919 г. ЦМВК поддерживала контакты, как с духовенством, так и с интеллигенцией. Новый заведующий политотделом ЦМВК Гилемдар Баимбетов обращался ко всем редакторам, учителям, муллам и муэдзинам и другим (зыялылар) интеллигентам с просьбой принять участие в совещании при ЦМВК 6 августа 1919 г.²¹⁴

Партийные лидеры татар все более начинали отдавать себе отчет, в том, что любая перестройка татарского общества при сохранении его самоидентификации невозможна без одобрения духовенства. К тому же возрождение татарской нации в начале XX века часто несло религиозные лозунги, воспринимаемые и понимаемые народом. Ислам продолжал быть опорой, на которой зиждился и особый статус татарских коммунистов и их организаций.

В годы гражданской войны и потери централизованного руководства духовенство на местах самостоятельно поддерживало связи. 12 октября 1919 г. в ауле Иж-Буби состоялся региональный съезд мусульманского духовенства пяти уездов, то есть региона влияния медресе Буби. На съезде были рассмотрены следующие вопросы: доклад о положении Советской России в настоящее время (в текущий момент); ознакомление с программой ВКП (б), переработанной на 8 съезде Партии; определение единой и истинно идейной организации для духовенства 5 уездов; проведение в жизнь Декрета о религии и упорядочение ведения духовных дел; подготовка в будущем духовенства в истинном духе Ислама. На съезде участвовало духовенство Сарапульского, Елабужского, Мензелинского, Бирского и Осинского уездов. Причем “каждая уездная татаро-башкирская секция будет высылать по 1 представителю”. К тому же должен участвовать “представитель от Политотдела Мусульманской Центральной Военной Коллегии”²¹⁵. Комиссия по созыву съезда возглавил Габдулла Буби. Сам факт

²¹⁰ Халык теляге. — 1918. — 7 ноября.

²¹¹ Образование Татарской АССР... С. 98—102.

²¹² Цит. по: См.: Титов Ю.П. Хрестоматия по истории государства и права России. — М., 2001. — С. 315.

²¹³ См. напр.: Султан-Галиев М. Методы антирелигиозной пропаганды среди мусульман // Избранные труды. — Казань, 1998. — С. 371.

²¹⁴ Кызыл армия. — 1919. — N 112. (Цит. по: ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Д. 103. Л. 49—50.

²¹⁵ ЦГА ИПД РТ. Ф. 36. Д. 330. Л. 36.

созыва этого съезда показал устойчивость региональных структур и перевод общественной активности в рамки религии.

Духовенство на местах единодушно поддержало создание национальной государственности в лице Татарской Республики в 1920 г. Собрание учителей и имамов Больше-Кармалинской волости Тетюшского уезда приняло резолюцию: “Мы, учителя и имамы аула Богородские Карамалы, поздравляем от всей души Татарскую Социалистическую Республику и отмечаем, что причиной ее рождения является социальная революция на Востоке. И верим в претворение в жизнь Татарской рабоче-крестьянской республики, основанной на экономической свободе и социализме”²¹⁶.

16-25 сентября 1920 г. в Уфе под председательством Г. Баруди проходит съезд улемов и мутаваллиев. Таким образом, ЦДУМ восстанавливает единство своих структур, утраченное в годы гражданской войны. В 1921 г. муфтий добился значительного авторитета в ходе борьбы с голодом, развернувшимся в Волго-Уральском регионе. Сам муфтий Баруди последние месяцы жизни провел в борьбе с голодом и скончался в Москве от болезни. Казый Кашшаф Тарджемани писал и.о. председателя Диния Назараты, казью Ризе Фахретдину 6 июля 1921 г.: “Одной из главных наших задач было поднятие нашего авторитета, как перед советскими органами, перед массами, так и перед другими мусульманскими странами. О нашем существовании знают теперь не только органы советской власти, но и другие страны, имеющие в Москве своих представителей. О нашем существовании пишут даже в заграничных газетах”²¹⁷.

Следует отметить, что духовенство сохранило принципиальные позиции по целому ряду вопросов. Губайдулле Буби и Тагиру Ильяси по инициативе Юсуфа Акчуры был устроен продолжительный прием у Мустафы Кемаля, где они ознакомили турецкого лидера с положением Ислама и татарской нации в Советской России. Религиозные деятели в интервью ведущей стамбульской газете откровенно высказали оценку происходящему, в частности, заявив: “Большевики ...окончательно разрушили наши школы. Мы вынуждены были отдавать детей в советские школы, но они там до того развратились, что совершенно перестали слушаться родителей.

В советских школах мальчики и девочки обучаются вместе. Это положение еще сильнее способствует их развращению. Против таких действий советской власти мы ведем борьбу, и в этой борьбе мы нуждаемся в посторонней помощи”.

Характерно, что борником устоев нации выступает Губайдулла Буби. Именно в его медресе, под руководством его сестры Мухлисы Буби, впервые в татарском мире, началась подготовка женщин-учительниц. Губайдулла Буби принадлежал к наиболее либеральному и проевропейскому крылу духовенства. Но он здесь решительно выступил противником денационализации и уничтожения структур национально-культурной автономии. Тем самым борьба против большевизации превращается в борьбу за сохранение общенациональных институтов. Духовное Собрание стремится минимизировать влияние Советской власти на духовную жизнь татарской нации, использовать международные контакты и связи мусульман округа Духовного Собрания для максимально возможного автономного развития.

Видный коммунист Гасым Касымов был вынужден признать, что в мечетях “обсуждались кандидатуры в те или иные выборные органы, составлялась программа, организовывались подпольные кружки”. Причем “нередки были случаи, что какой-нибудь мулла одновременно преподавал в советской школе и служил в органах народного образования”²¹⁸. Протоколы заседаний Татарского обкома партии подтверждают его слова. Это положение во многом объясняется тем, что в досоветский период в условиях отсутствия светских заведений, готовящих учительские кадры, практически все учителя были не только выпускниками медресе, но и во многом муллами или сыновьями мулл. При этом даже радикальная часть мулл не порывала с ЦДУМ. Тем самым было фактически невозможно, особенно в сельских районах, произвести разделение между муллами и учителями.

Петиционная волна и деятельность ЦДУМ были хорошо скоординированы и ориентировались на максимально возможное эффективное функционирование религиозных учреждений. В архиве Хасан-Гаты Габяши сохранилась уникальная документация, раскрывающая деятельность ЦДУМ и мухтасибатов в начале 1920-х гг. Приведем здесь один из циркуляров ЦДУМ:

²¹⁶ Татарстан хэбэрлэре. — 1920. — 2 июня.

²¹⁷ Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. — Казань, 1932. — С. 23.

²¹⁸ Там же. С. 25—28.

“Мухтасибу Габяшеву II района Казанского уезда. Центральное Духовное Управление Мусульман Внутренней России и Сибири Декретом своим от 13 сентября 1922 года ходатайствовало у Наркомнаца (Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР - А.Х.) о нижеследующем:

- 1) Дать местным властям распоряжение категорически воспрепятствующее закрывать по их самоличному усмотрению конфессиональные мусульманские мектебе и медресе;
- 2) Отменить репрессии за частное обучение догматам Ислама на дому и в мечетях;
- 3) Разрешить вести во внеурочные часы в помещениях общегражданских школ вероучение для желающих²¹⁹.

В ответ, 18 сентября 1922 г. состоялось собрание 2-го мухтасибата Казанского уезда с центром в ауле Сулабаш. Там рассматривались вопросы:

- 1) Возвращение религиозных школ приходам;
- 2) Регистрация приходов;
- 3)-4) Передача духовенству вопросов наследства, брака и развода в соответствии с постановлениями Казанского съезда Духовенства 1917 г.;
- 5) Унификация преподавания религии²²⁰.

Малая Коллегия Наркомнаца 19 сентября 1922 г. вынесла по этому вопросу следующее постановление:

а) В соответствии с Декретом СНК об отделении школы от церкви и имеющейся по этому поводу инструкции Наркомюста (Народного комиссариата юстиции РСФСР - А.Х.) от 26 августа 1918 г. признать недопустимым закрытие местными властями богословских школ, содержимых за счет добровольных пожертвований;

б) На основе тех же законоположений, признать неправильными репрессии за частное обучение догматам Ислама на дому и в мечетях;

в) Запрашивать мнения соответствующих ЦИК, Исполкомов и Ревкомов о допустимости преподавания мусульманского вероучения в помещениях общегражданской школы во внеурочные часы для всех желающих²²¹.

Таким образом, политика Малой Коллегии Наркомнаца, во главе с Мирсаидом Султан-Галиевым была более гибкой по отношению к запросам мусульманского населения. Однако согласно принятым постановлениям в районах с татаро-башкирским населением религиозные школы в начале 1923 года закрываются. Развернувшаяся в 1923 г. борьба с религией принесла лишь плачевные результаты. Партийные органы Татарстана старались оценить роль Ислама и наметить меры по уменьшению его влияния в пользу ориентации на советские и партийные организации. На VII областной партконференции, проходившей 22-26 марта 1923 г. одним из ключевых вопросов стала роль религиозных школ. В докладе ответственного секретаря ОК РКП (б) Живова призывалось обратить внимание на “влияние религиозного движения”²²².

Начальник Главмилиции НКВД Татарстана и будущий председатель СНК АТССР Хаджи Габидуллин отметил: “Вопрос о проведении шариатских законов является постоянным вопросом, и долго еще мы будем проводить время в обсуждении этого вопроса”.

В результате для приведения советского законодательства в соответствие с реалиями татарского общества была создана Шариатская Комиссия при Наркомюсте АТССР с участием улемов. Ее задачи охватывали:

- 1) Изучение исторического развития обычного права тюрко-монгольских народов и основ арабского права, систематизирование их в шариатском законодательстве;
- 2) Систематизация этого права, согласование советского права с нормами обычного мусульманского права и внесение соответствующих изменений в советские кодексы;

Предусматривалось также изучение права в историческом аспекте, начиная с IX века, на подготовительной стадии работ²²³.

Народный комиссар просвещения АТССР Микдат Брундуков заявил, что религиозные школы не представляют опасности кроме Арского кантона. Ему возражал представитель Мензелинского кантона Сагитов, отметивший, что “на местах серьезно стоит религиозный вопрос, преподавание религии”. К тому же, противостоящие муллам в аулах “татарские коммунисты, можно сказать, почти

²¹⁹ ОРРК НБЛ КГУ. Т. 1197. Б.п.

²²⁰ Там же.

²²¹ ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Д. 846. ЛЛ. 114, 117, 123.

²²² ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Д. 172. Л. 63.

²²³ ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Д. 846. ЛЛ. 8, 30.

безграмотны”. Представитель АТССР при Наркомнаце РСФСР Али Ганиев заявил, что 40% сокращение числа школ автоматически привело к росту числа религиозных школ, и единственным решением является здесь открытие общеобразовательных школ²²⁴. В итоге, закрытие мусульманских школ в Арском кантоне и замена их советскими привела по данным органа обкома партии к тому, что “отсутствие опытных учителей и учебников наносят ущерб делу”²²⁵.

В ответ, представители мусульманского духовенства приступают к открытию подпольных школ, начинают агитацию за открытие религиозных школ, организуют отправки писем, просьб от имени верующих в центральные, государственные и партийные органы. ЦДУМ в письме во ВЦИК РСФСР в марте 1923 года просит “разрешить детям школьного возраста моложе 18 лет обучаться в мектебах, мечетях и общегражданских школьных зданиях во внеурочное время мусульманской религии”²²⁶. В 1923-24 гг., в годы НЭПа, то есть периода относительного ослабления контроля режима, начинается возрождение компании петиций, по форме и составу участников, напоминающая кампании в период до 1905 г.

Сущность требований об уступках Советского правительства мусульманам заключалась в следующих пунктах:

- 1) Преподавание догматов Ислама всем желающим;
- 2) Передача религиозных школ народу;
- 3) Свобода религиозного обслуживания населения;
- 4) Отмена патентов на духовенство и мечети;
- 5) Преподавание религии детям до 18 лет;
- 6) Полная свобода религии Ислама, так как он является основой культурного поднятия мусульман;
- 7) Отдельные религиозные мусульманские школы, полная свобода вероучения;
- 8) Передача муллам функций: а) Венчание; б) Развод; в) Раздел имущества;
- 9) Духовенство - полноправное и юридическое лицо;
- 10) Окончание притеснений духовенства;
- 11) Свобода печати и предоставление Духовному Собранию хотя бы одного издания;
- 12) Признание Духовного Управления юридическим лицом²²⁷.

Арест Султан-Галиева в мае 1923 г., а затем смещение правительства его соратников в Татарстане в марте 1924 г. наряду с массовыми изгнаниями бывших джадидов из сферы просвещения вынудили центральные власти пойти на ряд уступок, дабы заручиться поддержкой большинства татарского общества. Важнейшей из этих уступок стало разрешение на преподавание основ Ислама. В октябре 1923 года Бюро секретариата ЦК РКП (б) постановило “допустить в отдельных частях Союза ССР с наиболее отсталыми и религиозным фанатическим населением, как изъятие из общего порядка - организацию мусульманских духовных школ”. На основании постановлений Президиума ВЦИК РСФСР о разрешении преподавания мусульманского вероучения в мечетях от 9 июня 1924 г. Народный комиссариат внутренних дел (НКВД) и Народный комиссариат просвещения (НКП) РСФСР работали и после утверждения ВЦИК распространили Инструкцию № 446/72 от 21 августа 1925 года по этому вопросу (имевшую гриф “Секретно”). Документ упорядочивал вопросы, связанные с преподаванием основ мусульманского вероучения. Первый пункт гласил: “Преподавание мусульманского вероучения может производиться только в мечетях с надлежащего, в каждом отдельном случае, разрешения уездного (кантонного) или губернского и областного исполкома и исключительно лицом: а) достигшим 14-летнего возраста и представившим о том свидетельство или б) окончившим школу 1-й ступени и представившим о том соответствующее удостоверение”. Допущение групповых занятий в мечетях не должно было рассматриваться как организация специальных школ, не разрешалось преподавать общеобразовательные предметы, обучение велось исключительно в дни свободные от школьных занятий. В пункте третьем указывалось о необходимости сообщения данных о заявителях и составе преподавателей, причем последние должны были указывать свое социальное положение,

²²⁴ Татарстан.-1923.-5 апреля.

²²⁵ Набиев Р.А., Хабутдинов А.Ю. Центральное Духовное Управление Мусульман Внутренней России и Сибири в 1920-начале 1940-х гг. // Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Очерки. — Казань, 2001. — С. 303-305.

²²⁶ См. Касымов Г. Указ. соч. С. 16—17; Татарстан. —1923. —17 июня; ЦГАИПД РТ. Ф. 36. Оп. 1. Л. 13.

²²⁷ Национальное образование в России: Концепции, взгляды, мнения. 1905-1938 гг. Сборник документов. — Ч. II. 1917-1938 гг. М., 2002. — С. 121—123.

общественное и служебное положение за время с 1914 г., дореволюционную сословную принадлежность, “время присоединения к данному религиозному культу имущественное положение”²²⁸. Несомненно, что подача такого рода данных требовала немало мужества, прежде всего, от вероучителей, так как автоматически превращала их в первых кандидатов на преследование при последующих репрессиях.

В итоге, в ряде кантонов количество религиозных школ стало превышать число советских школ 1-ой ступени. По Татарии в 1925 году религиозных школ было 100-150 с 5-6 тыс. обучающихся, а в 1926 году это число возросло до 800 школ с 30 тыс. обучающихся, в Башкирии в 1925 году было 152 таких школы с 2530 учащимися. Очень часто они находились в лучшем материальном положении, чем советские школы. В 1925 г. в Мензелинском кантоне Татарстана около 30% всех подростков татар обучалось в религиозных школах²²⁹.

Следует учесть и традицию преподавания муллой и абыстай на дому, которая продолжала сохраняться. К тому же зачастую партийные и советские работники были учениками этих мулл и продолжали к ним относиться достаточно лояльно. Таким образом, официально или неофициально религиозные школы продолжали существовать до конца 1920-х гг. зачастую с согласия местных советских властей. Не случайно, что такие видные национальные религиозные деятели как Губайдулла Буби и Хади Атласи оказывали влияние на постановку всей системы образования соответственно в Елабужском и Бугульминском уездах.

К 1923 г. окончательно восстанавливается структура органов Духовного Собрания. С 10 по 25 июня 1923 г. в Уфе проходил Всероссийский Съезд Мусульманского Духовенства, на котором присутствовало 285 делегатов. Прибыли представители Кокандского Духовного Собрания (председатель - Саит Ногман Саит Магсум), Ташкентский муфтий Мухаммед Ходжа, крымский муфтий Ибрагим Тараби. 15 июня рассматривался вопрос об упразднении халифата. Муса Биги и Зыя Камали приветствовали это решение турецкого парламента при одобрении съезда. 14 июня Кашшаф Тарджемани отчитался о деятельности муфтията во время голода 1921 г. В конце съезда были сформированы органы Духовного Собрания. Муфтием и председателем Диния Назараты был избран Риза Фахретдин²³⁰.

В 1920-е гг. ЦДУМ начинает в этот период разработку проблем развития буржуазной эпохи, продолжая традицию, заложенную Ризой Фахретдином в начале века. Член Голямалар Шурасы Наджиб Тунтяри написал по поручению ЦДУМ и Голямалар Шурасы книгу “Важнейшие вопросы”, где рассматривались проблемы отношения к частной собственности, которая признавалась священной; отношения к торговле, как одному из самых похвальных занятий; вопрос о классах и классовой борьбе, причем классы признавались необходимым условием для существования; отрицание Кораном рабовладения; вопрос о допустимости убивать во время войны неверующих; отношение к женщине; вопрос о судьбе и чудесах²³¹.

Журнал “Ислам мэджэллэсе” (“Исламский журнал, сборник”) под заголовком “религиозный, моральный и философский журнал” начал выходить в 1923 г. под редакцией казья Кашшафа Тарджемани. Риза Фахретдин в статье “Религиозный вопрос сегодня” призывал соединить Коран и хадисы с потребностями современности и вводить изменения в жизнь, сообразуясь с Кораном и Сунной. Муфтий говорил о необходимости “кувэт тэшригия” (“силы Шариата”), необходимости выполнения законов Шариата. Причем Фахретдин прямо ссылаясь на правовую концепцию Абу Ханифы и его традицию сохранения порядка и уважения к режиму. Муфтий выступил за максимальное поддержание контактов, обмен информацией и взаимопомощь между всеми органами ЦДУМ: съездом духовенства, улемами, мутаваллиями, духовными и ответственными личностями. В заключении Фахретдин призвал к организации съезда для обсуждения изменившихся реалий и принятия решений²³².

Риза Фахретдин, имевший многолетний опыт деятельности в качестве казья во времена Александра III и Николая II выработал практически оптимальную в данных условиях модель диалога с властями. Ему удалось сохранить систему начального мусульманского образования, численность мечетей, кадровый состав духовенства и структуру управления. С 1924 г. по 1926 г. в Башкирской рес-

²²⁸ Набиев Р.А., Хабутдинов А.Ю. Указ. соч. С. 305.

²²⁹ ОРРК НБЛ КГУ. Т. 1197. Б.п.

²³⁰ Касымов Г. Указ. соч. С. 20.

²³¹ Р.Ф. (Фахретдин Р.). Бу кюндэге дини мэсьэле // Ислам мэджэллэсе. — 1924. — N 2. — С. 45—53.

²³² Тарджемани К. Диния Назаратынын хокумэт белэн монэсэбетлэре һэм сонгы мусэфэре // Ислам мэджэллэсе. — 1924. — N 7—8. — С. 265—272.

публике даже происходит увеличение числа мусульманских религиозных групп и обществ соответственно с 643 и 417 до 717 и 473.

ЦДУМ нуждался в сотрудничестве с правительством, при этом гарантируя ему лояльность населения. Кашшаф Тарджемани в статье “Отношения Диния Назарат с правительством и последние поездки” писал о регулярных контактах с властями. Так в 1920 г. состоялась встреча муфтия Галимджана Баруди, а в 1921 г. казья Кашшафа Тарджемани с представителями центрального правительства. В 1923 г. было разрешено устройство съезда с участием представителей Крыма, Кавказа и Туркестана. Декретами ВЦИК РСФСР от 17 марта 1923 г. и 11 сентября 1923 г. было разрешено преподавание Ислама молодежи. В 1923 г. в Татарстане и ряде других регионов РСФСР труженики-мусульмане получили возможность отдыхать в Курбан-байрам. В архив Диния Назараты были переданы мусульманские метрики. ЦДУМу было передано историческое здание муфтията в Уфе. Мутаваллии получили право участия в профсоюзах и работы на госслужбе. Были сделаны уступки в обложении налогами мечетей, духовенства и облегчен доступ в школу детям духовенства. Р. Фахретдин в 1926 г. во время хаджа возглавил делегацию советских мусульман на I Всемирном Конгрессе мусульман в Саудовской Аравии. При ВЦИКе была создана комиссия по религиозному законодательству. Во время визита в Казань Тарджемани, а затем Фахретдин были приняты председателями СНК Татареспублики Кашшафом Мухтаровым, а затем Хаджи Габидуллиным. Представители правительства гарантировали соблюдение религиозного законодательства, разъяснение статуса ЦДУМ на местах. ЦДУМ должен был направлять один экземпляр своих циркуляров в СНК АТССР²⁷. Вместе с тем, не следует забывать, что в отличие от мусульманских республик Северного Кавказа, Закавказья и Центральной Азии мусульмане Татарстана и Башкортостана не сумели получить разрешение на создание Шариатских судов, хотя бы в рамках полномочий ОМДС.

Во второй половине 1920-х гг. усиливается давление и пропаганда, направленные против религиозных учреждений. 27 апреля 1927 г. Диния Назараты приняло обращение ко всем мухтасибам, имамам и всем мусульманам. В нем опровергались обвинения в том, что обучение религии переходит в политическую деятельность, а также в том, что духовенство выступает против обучения детей наукам и ремеслам. Диния Назараты опровергало эти слухи, заявляло о поддержке им обучения в светской школе и указывало, что преподавание религии сводилось к обучению догматам Ислама в соответствии с законами об отделении церкви от государства. Обращение подписали муфтий Риза Фахретдин; казьи Зыя Камали, Магди Магкули, Хусаин Байчурин, Мухлиса Буби²³³.

Последний до уничтожения ЦДУМ Съезд Мусульман республик Татарстан, Башкортостан, Казахстан, Украины, Чувашии и областей России открылся 25 октября 1926 г. На нем присутствовали 430 делегатов и гости из Узбекистана и Крыма. Съезд обсудил отчет за 3 года и во имя сохранения своих структур, продемонстрировал лояльность руководству СССР и БАССР, послав приветственные телеграммы председателю ЦИК СССР и РСФСР Михаилу Калинин, председателю Совнаркома СССР и РСФСР Алексею Рыкову, секретарю ЦК РКП (б) Иосифу Сталину, наркому иностранных дел СССР Георгию Чичерину, наркому по военным и морским делам СССР Климу Ворошилову, Председателю Башкирского ЦИК Мстиславу Кушаеву, а также королю Хиджаза Сауду.

В телеграмме наркому иностранных дел Чичерину говорилось: “Съезд вполне уверен, мусульманские народы поймут, что их освобождение, культурно-экономическое развитие зависят от тесного объединения мусульманского мира с пролетарским миром во главе с Советской властью”. В телеграмме председателю ВЦИК Калинин говорилось, что за 10 лет после Октябрьской революции открылись “для мусульман... широкие перспективы, великие возможности в области самоопределения на основе национальных, бытовых и религиозных особенностей... Мусульмане Востока и СССР, в частности... не разочаровались в своих ожиданиях освобождения из тисков нравственной и физической эксплуатации империализмом”²³⁴. Мусульмане стремились убедить советское руководство в плодотворности и возможности сосуществования светской и духовной властей.

Съезд избрал органы Диния Назараты. Муфтием и председателем Диния Назараты был переизбран Риза Фахретдин. Были приняты решения об обязательности предьявления шагадет-намэ (свидетельства) при избрании на духовный сан, был разослан циркуляр всему духовенству о присылке биографий, заместителем муфтия был избран Кашшаф Тарджемани. Большинство деятелей руководящих органов выступали, как джаиды ещё в начале века. Основа руководства муфтията сохранилась с 1917 г.

²³³ Ислам мэдждэллэсе.-1927.-N 8.-С. 805-806.

²³⁴ Ислам мэдждэллэсе.-1927.-N 8.-С. 811-817.

В 1920-е гг. Центральное Духовное Управление Мусульман было единственной организацией, имевшей свои отделения (мухтасибаты) по всей территории татарского мира и обладавшей достаточно квалифицированными и стабильными кадрами.

ЦДУМ контролировало информацию о кадрах духовных лиц. Так 9 февраля 1927 г. ЦДУМ издал инструкцию под № 639, в которой сообщалось, что 1 января 1927 г. ЦДУМ принял решение собирать у себя биографические данные обо всех имамах и муэдзинах. Данные должны, в частности, были включать:

- 1) Дата прихода в махаллу;
- 2) В каком медресе и каким наукам обучался? В каких науках являетесь специалистом? Сколько лет обучался? Сколько лет занимался преподаванием?
- 3) В каких местах служил и каких результатов достиг?
- 4) Как и почему продвигался по службе? Был ли на постах, избираемых народом?
- 5) Ваше духовное звание, когда и под каким номером было выдано свидетельство?²³⁵

Свидетельство ЦДУМ было в сущности единственным документом, которым обладало духовенство каждого аула и выдача которого не контролировалось советской властью.

Материалы съезда 1927 г., наряду с попыткой собрать информацию о кадровом составе духовенства во многом подчеркивают понимание руководством ЦДУМ неблагоприятных перспектив развития Ислама в СССР. Однако до рубежа 1930-х гг. ЦДУМ на территории АТССР сохраняло свою структуру. «К 1930 г. в Татарии было 26 мухтасибов, их заместителей - мушавиров - 49 человек, мулл - 2170, муэдзинов - 1770, мутаваллиев, т.е. членов приходских советов - 7337 человек. Религиозные мусульманские учреждения по республике представляли 26 мухтасибатов, 2134 мечети и приходских совета при них. В среднем на одну мечеть приходилось, таким образом, 366 человек, а на каждое духовное лицо - 199 человек»²³⁶.

Однако все попытки добиться издания учебной литературы и организовать медресе были отвергнуты властями. Выпуск журнала «Ислам мэдждэллэсе» был окончательно остановлен в 1928 г. На заседаниях Политбюро ЦК РКП (б) в апреле-мае 1928 года рассматривалась просьба муфтия Р. Фахретдина об открытии богословской школы (медресе) в Уфе, но партийные органы сочли «нецелесообразным» иметь подобное духовное учебное заведение. Круг ограничений все больше расширялся. 28 мая 1928 г., Президиум ЦИК вынес постановление: «ходатайство Татарской, Башкирской и др. автономных республик удовлетворить и постановление Президиума ВЦИК от 9 июля и 28 июля 1924 года о мусульманском вероучении с вытекающими из него законоположениями и инструкциями — отменить».

Сталинская «революция сверху» изменила ситуацию в считанные месяцы. Р. Фахретдин в мае 1930 г. приехал в Постоянную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК. Ввиду разоренного и придавленного состояния ЦДУМ и религиозных дел среди мусульман в целом, Р. Фахретдинов в 1930 г. вынашивал идею закрытия ЦДУМ²³⁷.

Во время поголовных репрессий против мулл в эпоху коллективизации все большее место стали приобретать «пятерки», то есть назначение муллами бедных односельчан, каждый из которых был должен заменить своего предшественника в случае ареста или ссылки. Известны случаи, когда партийные и советские работники заменяли депортацию в отдаленные районы ссылкой внутри Татарстана. В 1932 г. Г. Касымов, оценивая перспективы развития ситуации и будущего «мулл в лаптях» (калька от «мурз в лаптях»), был вынужден признать, что в случае минимально благоприятных обстоятельств возникнет «в один прекрасный день целая армия санитарных мулл, мулл пятерок и т. д. и т. п. Почва для них иногда даже в некоторых наших колхозах, к сожалению, пока еще довольно благоприятная»²³⁸.

Таким образом, после разгрома Милли Идарэ в апреле 1918 г. ЦДУМ вновь превращается в единственную общенациональную структуру. Духовное Собрание и его органы оказались символом национальной самоидентификации, естественным центром сплочения буржуазии, большей части интеллигенции, крестьянства и рабочих. Судя по заявлениям даже самых рьяных противников Ислама, народные массы продолжали видеть в Духовном Собрании свой национальный и религиозный орган. Огромную роль здесь сыграли высокая квалификация, личное мужество и идейность многих предста-

²³⁵ ОРРК НБЛ КГУ. Б.п.

²³⁶ Гарипова З. Г. Культурно-просветительная работа в Татарии в годы первой пятилетки (1928—1932 гг.). — Казань, 1985. — С. 107—108.

²³⁷ Набиев Р.А., Хабутдинов А.Ю. Указ. соч. С. 309.

²³⁸ Касымов Г. Указ. соч. С. 49.

вителей духовенства. В 1923 г. окончательно восстановив свои структуры, частично распавшиеся в годы гражданской войны, Центральное Духовное Управление мусульман Внутренней России и Сибири (ЦДУМ) получает признание от центрального правительства. Помимо самого управления, являющегося единым центром утверждения кадров и руководства ими (ЦДУМ), это еще и аналитический и теоретический центр (Голямалар Шурасы), региональные контрольные учреждения (мухтасибаты), местные органы религиозного контроля над мусульманским населением (махалли), всеобщая религиозная школа (мектеб), центры подготовки и переподготовки кадров (курсы), официальный и теоретический орган (журнал “Ислам мэджэллэсе”), а также молитвенные здания, возможность участия в гражданской жизни светских лидеров приходов и светского обучения для детей духовенства. ЦДУМ сохраняет контроль над молитвенными зданиями, возможность участвовать в гражданской жизни приходов, влиять на общенациональных и местных советских лидеров. ЦДУМ сохранил до конца 1920-х гг. свои институты на всей территории татарского мира и диаспоры, единую структуру с казахским духовенством, и связи с духовенством всех мусульманских регионов СССР²³⁹.

Муфтий, казыи и члены Голямалар Шурасы являлись также высоко профессиональным и гибким центром ЦДУМ. Только насильственное закрытие мечетей, физическое уничтожение и ссылки духовенства, концентрация всех средств в руках государства и огосударствленных колхозов нанесли решительный удар по структурам Духовного Собрания. Вместе с тем массовые поминальные молитвы по муфтию Ризе Фахретдину в 1936 г. и аресты членов ЦДУМ в 1937 г. подтверждают высокий статус и авторитет духовенства у татарской нации.

Уже с 1918 г. советские власти вели политику, направленную на недопущение воспроизводства образованного духовенства, консервацию устоев, локализацию отдельных мусульманских общин, недопущение издания богословской литературы. Результатом такой политики было снижение догматического и общекультурного уровня местного духовенства, усиление ориентации на обрядовую сторону религии, отрыв от изменений, происходящих в современном мире, вообще, и в мусульманском мире, в частности. Переход на латинский шрифт был должен закрепить эту прогрессирующую отсталость татарского духовенства. Постепенное вымирание выпускников медресе и, прежде всего, улемов неизбежно должны были привести мусульманское духовенство к роли достаточно маргинальной группы общества, не обладающей достаточными знаниями и образованием. Если в Средней Азии в 1940-е г. были созданы два учебных заведения (среднее и высшее), а в Дагестане продолжалась традиция подпольного преподавания у шейхов и улемов, то на татарских территориях традиция мусульманского образования просто медленно исчезала с физической смертью последних представителей образованного духовенства. К тому же, активная политика режима по получению высшего и среднего специального образования широкими слоями татарского общества неизбежно должна была уменьшить роль духовенства как одной из групп национальной элиты.

²³⁹ Хабутдинов А. Начальные этапы формирования татарского управленческого аппарата // Вестник Евразии. — 1999. — № 1/2. — С. 69.

МУСУЛЬМАНСКАЯ ПРЕССА ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX СТОЛЕТИЯ²⁴⁰

Данная статья посвящена истории становления и особенностям функционирования мусульманской религиозной прессы Волго-Уральского региона в первой трети XX столетия. История появления отдельных религиозных периодических изданий, характер владельцев, содержательное и тематическое “наполнение” религиозных изданий, стилистика и язык, наконец, их незначительное общее количество – все это несет на себе черты своеобразного симбиоза традиции и современности, столь присущих татарскому обществу в первой половине XX столетия, отражает происходившие в нем сложные модернизационные процессы.

Следует сказать, что содержание термина “мусульманская пресса” на протяжении XX столетия претерпело определенную эволюцию. Если говорить о дореволюционной татарской периодической печати (1905–1917 гг.), то к ней понятие “мусульманская пресса” применима в двух толкованиях – широком и узком. В широком смысле вся пресса, выходящая как на татарском, так и других тюркских языках народов империи, исповедовавших ислам, в официальной терминологии именовалась “мусульманской”. При этом, официальные властные структуры не признавали существование в Российской империи отдельной “мусульманской нации”, на что претендовали отдельные представители самих мусульманских народов. В более узком смысле термин “мусульманская пресса” как аналог “религиозной” прессы использовался реже и вошел в обиход позднее. Лишь в советский период, с 20-х годов XX века, под “мусульманской прессой” стали понимать исключительно религиозные издания. Подобная традиция сохранилась до настоящего времени. Этой же общепринятой традиции буду придерживаться и я в своем выступлении. Дореволюционная пресса вся будет называться “мусульманской” в широком смысле этого понятия. Лишь при необходимости будет делаться конкретное указание на то, идет ли речь о религиозных или “светских” периодических изданиях. В отношении периодических изданий, выходящих на татарском или иных языках в советский и постсоветский периоды, термин “мусульманская пресса” используется применительно к религиозным изданиям.

Вторая специфика периодических изданий как объекта исторических исследований заключается в следующем. Средства массовой информации, к которым относится и периодическая печать, являются одним из важнейших источников для анализа общественной мысли. В силу объективных причин многие известные недостатки прессы – субъективность, ангажированность, подцензурность, конъюнктурность и пр. - при определенных обстоятельствах превращаются в неоспоримые достоинства периодической печати как исторического источника. Пресса особенно ценна для воссоздания атмосферы, духа времени, для более глубокого проникновения в психологическое состояние людей конкретной исторической эпохи. Ее значимость еще более возрастает и принимает исключительный характер, если издания появляются на свет в переломные моменты, во время судьбоносных исторических перемен, и что немаловажно, в условиях политического и идеологического плюрализма. Естественно, что в подобные моменты прессу захлестывает тенденциозность, эмоциональность, публичность; при освещении тех или иных событий она полна субъективных, пристрастных оценок и трактовок. Но тем не менее, все это является скорее плюсом, позволяющим воссоздать историческую обстановку во всей полноте и многообразии. Эта тенденциозность и субъективность также может служить источником информации о времени, о событиях, о позиции того или иного деятеля. Споры и столкновения отражают не только взгляды отдельных личностей, но часто позицию целых социальных групп и слоев общества, господствующие в обществе тенденции.

Религиозная пресса Волго-Уральского региона, выходящая в первые два десятилетия XX века, т.е. в предреволюционный период и в период установления большевистской власти, была пред-

²⁴⁰ Данная статья является переработанным вариантом докладов, прочитанных на двух научных форумах: симпозиуме, посвященном 50-летию юбилею общества Урало-Алтаика (Германия, октябрь 2002 г.) (см.: Die muslimische religiöse Presse im Wolga-Ural-Gebiet im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. // Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altica vom 13. bis 15. Oktober 2002. Hrsg. Gerson Klumpp und Michael Knäppel. Wiesbaden, 2003. 99 – 105 S.) и конференции п.н. “Ислам в советском и постсоветском Татарстане: формы выживания и бытования” (Казань, 29 мая 2003 года). Работа выполнена в рамках исследовательского проекта “Мусульманское образование в Советском Союзе и странах СНГ” (“Islamic Education in the Soviet Union and the CIS” - Volkswagenstiftung).

ставлена шестью- семью наименованиями. Несмотря на то, что татарская периодическая печать появляется относительно поздно (лишь осенью 1905 года) в дореволюционный период выходило значительное количество периодических изданий. В частности, за период осень 1906 – весна 1918 года одновременно всего появилось 166 изданий, в том числе 117 газет и 49 журналов (а в течение первого двадцатилетия насчитывалось 401 издание, в том числе 312 газет и 89 журналов²⁴¹). Общее число сугубо религиозных изданий, выходивших на татарском языке в первые десятилетия XX века (т.е., в дореволюционной России и в первые годы Советской власти), не превышало 6 наименований. Это пять журналов “Ад-Дин ва адаб” (с перерывами в 1906 - 1917, всего 122 №), “Дин ва магыйшат” (1906 - 1918, всего 555 №), “Маглумат” (1908 - 1911 и 1916 - 1917, всего 95 №), “Магариф” (1909-1910, всего 14 №) и “Маглумат-и джадиди” (1911 – 1912, всего 16 №) и одна газета “Иттифак” (31.01.-7.06.1918, всего 14 №).²⁴² Из этих изданий два журнала “Дин ва адаб” и “Дин ва магыйшат” были сугубо религиозными, частными изданиями, а два других – “Маглумат” и “Маглумат-и джадиди” - официальными печатными органами государственной структуры – Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, которому подчинялось мусульманское население Европейской части России и Сибири.

Таким образом, среди большого числа татароязычных изданий, появившихся за первое двадцатилетие XX века, доля собственно религиозных изданий была незначительной и колебалась в пределах 2%. Столь незначительный удельный вес религиозных изданий объясняется рядом обстоятельств.

1. В самом обществе идея отделения религии и религиозных учреждений от других сторон жизни общества, его “мирской жизни” и светских институтов была неприемлива для значительного большинства мусульманского населения. Поэтому зачастую не было особой потребности в выделении в качестве самостоятельной сферы религиозной жизни и религиозных проблем. Не случайно, многие “светские” издания издавались или редактировались авторитетными религиозными деятелями (журнал “Шура” Р. Фахретдином, газета “Идел” Г.Гумеровым), или людьми, в тот или иной период своей жизни тесно связанными с религиозными институтами (газета “Ульфят” Р. Ибрагимовым) и сферой мусульманского образования (газета “Юлдуз” Хади Максуди).

2. Официальные религиозные институты, существовавшие в дореволюционной России (прежде всего Оренбургское магометанское духовное собрание), будучи “казенными” учреждениями, очень сильно зависели от скудного государственного бюджета и зачастую не могли позволить себе столь дорогостоящее дело, как издание регулярного периодического издания. В этом плане показательна история с последним дореволюционным муфтием Сафой Баязитовым, в 1916 году тщетно пытавшемся получить государственную субсидию на издание при ОмДС специального органа, способного, по его мнению, противостоять вредному влиянию джадидистов и реформаторов. Возможности неофициальных мусульманских объединений были еще более ограничены властями. Об этом свидетельствуют ряд безуспешных попыток ваисовцев, находившихся в резкой конфронтации как с властями, так и с официальным духовенством, наладить выпуск собственного периодического издания.

3. Отсутствие у татар (мусульманских народов в целом) светской системы национального школьного образования приводило к тому, что вся существующая система образования была конфессиональной. А потому, все дореволюционные педагогические издания (“Мэктеп”, “Мугаллим”, “Тэрбия” и др.), так же как и возникшие на волне послефевральской демократизации (“Укытучы”), рассматривали проблемы образования комплексно, не разделяя их на сугубо конфессиональные или же светские. Более того, светские издания были гораздо более активны в обсуждении, казалось бы, сугубо религиозных проблем, нежели собственно религиозные издания.

В первые послереволюционные месяцы политизация всей жизни Российского общества привела к естественному спаду общественного интереса к религиозным проблемам, чем был продиктован

²⁴¹ Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н. Татарская периодическая печать начала XX века. Библиографический указатель. – Казань, 2000. - 318 с.

²⁴² О дореволюционных изданиях смотри также: Рэми И. Татар вакытлы матбугаты альбомы. - Казань, 1926; Кутушев Р.Р., Юнусова А.Б. Мусульманская пресса Башкортостана. / Башкортостан. Краткая энциклопедия. – Уфа, 1996. С. 417-418; Usmanova D., Die Tatarische Presse 1905-1918: Quellen, Entwicklungsetappen und Quantitative Analyse // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Islamkundliche Untersuchungen. Band 200. Klaus Schwarz Verlag. Berlin. 1996. S. 239-278. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999, 352 с.; Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н. Татарская периодическая печать начала XX века. Библиографический указатель. – Казань, 2000. - 318 с.; Миннуллин Р. “Маглумате Махкамаи Шаргыя Оренбургия” журналы. // Гасырлар авазы - Эхо веков, 2000, № 3/4, с. 227-235.

временный отток интеллектуальных и финансовых сил от религиозных институтов. Кроме того, наблюдалась перестройка и определенная дезорганизация религиозных учреждений, усиление в их деятельности политических вопросов.

Отражением этих тенденций является содержание газеты “Иттифак”, издававшейся в первой половине 1918 года.²⁴³ “Уникальность” этой газеты отнюдь не в ее особом характере или исключительно богатом содержании или же иных качествах. Ее “отличительной чертой” явилась эпоха: газета стала прямым следствием перемен, переживаемых российским обществом после Февральской революции. Без нее невозможно было само появление такой газеты. И скорый конец этого периодического издания также был предreshен победой второй революции, ставшей порождением и одновременно антиподом первой. “Иттифак” официально являлась органом “Всероссийского союза мусульманского духовенства” (“Всероссийский союз улемов”, в оригинале, на татарском языке - “Ботен Русия голяма иттифагы”), образованного на первом Всероссийском съезде мусульманского духовенства, состоявшемся летом 1917 года в Казани. В содержательном плане газета “Иттифак” была достаточно традиционна, т.е. она являлась логическим продолжением тех традиций (языковых, стилистических, содержательно-тематических и т.п.), которые сформировались и господствовали в дореволюционной татарской периодике. В то же время, происходившие в стране перемены и политические события оказали на ее облик и содержание значительное влияние. Прежде всего, поражает небывалый уровень политизированности издания: статьи на различные политические темы занимают едва ли не добрую половину печатных площадей издания.

Следует отметить, что всеобщая политизированность российского (в том числе, мусульманского) сообщества того времени отражалась соответствующим образом на всей российской периодике. Но свою роль сыграл и субъективный фактор: такова была принципиальная позиция людей, стоявших во главе данного издания, а именно казанских мулл Садыка Иманкулова и Исмагила Габитова. В ряде статей ими неоднократно развивался и весьма аргументированно защищался тезис о прямой обязанности мулл (особенно сельских) быть в центре происходящих политических событий и осуществлять, таким образом, возложенную на них исторически миссию быть лидерами нации, ее руководителями. Авторы публикаций, заполнивших полосы газеты “Иттифак”, выступали против наметившейся в последние десятилетия тенденции к снижению среди российских мусульман роли духовенства как весомой политической силы. Подобная ориентированность членов редколлегии на активную политическую позицию имела закономерным итогом то, что в газете очень большое внимание уделялось политическим и общественным вопросам. Но что было характерно для всей татарской прессы того периода – через призму национальных проблем²⁴⁴.

Содержание ряда публикаций также свидетельствует о том, что мусульманское духовенство еще предполагало возможным сохранение за собой многих административных функций, признаваемых за ними в царской России, и даже, вероятно, надеялось на узаконение Советской властью норм шариата в решении брачно-наследственных дел. Более того, характер публикаций, формулировки, стилистика и язык свидетельствовали о серьезном намерении укрепить религиозную автономию мусульман России. Та часть казанских мулл, чьи взгляды были представлены газетой “Иттифак”, не просто критически отнеслась к религиозной политике большевиков, но оценивала ее как прямое и неприкрытое уничтожение религии. Именно так в газете трактовались знаменитый декрет “об отделении церкви и государства...” и все последующие, логически вытекавшие из него, действия большевиков. Отсутствие же цензуры позволяло членам редколлегии высказывать свою позицию открыто и в достаточно резкой форме. В этом плане газета “Иттифак”, вышедшая в первой половине 1918 года, имеет исключительный характер. Ни до, в царское время, ни после, с прочным утверждением большевистской власти на всей территории страны, общественность не имела возможности столь открыто выражать свою позицию в отношении религиозной политики властей в средствах массовой информации. А переходный характер революционной эпохи сформировал столь своеобразный облик религиозного издания.

²⁴³ “Иттифак” издавалась с 31 января 1918 года по 7 июня 1918 года. За эти чуть менее четыре месяца (две недели были “съедены” за счет перехода на новый стиль) всего появилось 14 номеров. Таким образом, газета в целом, за редким исключением, придерживалась объявленной периодичности выхода раз в неделю. Единственный трехнедельный перерыв был вызван политическими обстоятельствами – событиями, связанными с ликвидацией т.н. “Забулачной республики”.

²⁴⁴ См. подробнее: *Усманова Д.М.* Вопросы национально-государственного самоопределения на страницах татарской периодической печати (1917 – апрель 1918 гг.). Казань, 1994. Дис ... к.и.н.

Советских религиозных изданий в довоенный период (20-30-е гг.) были еще меньше, всего два журнала: “Ислам маджалласы”²⁴⁵ (издавался в 1924 – 1928 годах в Уфе ЦДУМ, формальный издатель и редактор – Кашафутдин Тарджеманов, всего до конца 1927 года вышло 24 №) и “Дианат” (издавался ЦДУМ АБССР в Уфе в 1926 – 1928 годах, всего вышло 6 №). Эти два журнала являлись органами двух оппозиционных друг другу (или точнее конкурирующих) духовных управлений.

Журнал “Ислам маджалласы” был более представительным и характеризующим эпоху издания. Он выходил в 1924 – 1928 годах. Всего до конца 1927 года вышло 24 номера. Формальный издателем и редактором был Кашафутдин Тарджеманов, но фактически журнал являлся органом ЦДУМ. В журнале публиковались редакционные статьи членов Духовного управления Кашафутдина Тарджеманова, Ризы Фахретдина, Джихангира Абызгильдина, Мухлисы Буби и др., богословские сочинения, суры Корана, статьи по проблемам религиозного образования, информация о заседаниях пленумов и съездов ЦДУМ. Однако власти, особенно учитывая, что журнал рассылался во все среднеазиатские республики и за границу, стремились использовать журнал в своих корыстных политических целях: для демонстрации соблюдения в СССР провозглашенной религиозной свободы, пропаганды и агитации желаемых идей среди колониальных мусульманских народов.²⁴⁶

Журнал “Дианат” издавался ЦДУМ АБССР в 1926 – 1928 годах. Всего вышло 6 номеров. Редактором журнала стал М. Гатауллин (М. Гатай). “Дианат” был типичным религиозным изданием, публиковавшим богословские и религиозно-дидактические материалы. Одновременно, журнал помещал статистические сведения, давал правительственные распоряжения, выдержки из законодательных актов и пр. Часть материалов давалась на башкирском языке.

При всем различии общей ситуации с религиозными средствами массовой информации в досоветской и советской России, следует признать наличие определенной преемственности. Можно утверждать, что в первые десятилетия Советской власти содержание религиозной мысли в целом, также как и облик религиозной прессы и религиозного образования определяли деятели, взгляды и убеждения которых были сформированы еще в дореволюционный период. С этой точки зрения, принципиальной разницы между дореволюционной прессой и религиозной прессой 20-30-х гг. нет. Однако среда, условия их функционирования изменились достаточно кардинально. В Советской России условия для появления религиозных изданий были еще менее благоприятными, чем в царской России. Не случайно, что немногочисленные религиозные периодические издания функционировали лишь в середине 20-х годов, в период наибольшей либерализации внутривластного курса большевиков. Их ликвидация пришлась на конец 20-х годов, на период насильственного слома НЭПа и начала разнузданной антирелигиозной компании (в лице “воинствующих безбожников”). В тридцатые годы, когда происходило массовое физическое истребление духовенства, в Волго-Уральском регионе уже не осталось ни одного религиозного издания.

Вторая характерная особенность религиозных изданий этого времени – отсутствие частных изданий. Это объясняется, во-первых, большевистской идеологией, не допускавшей попадания массмедийных средств, рассматривавшихся как важное идеологическое оружие, в частные руки. Во-вторых, частный капитал как основа финансовой и материальной независимости любого частного издания к этому времени был полностью ликвидирован.

При всем различии в религиозной политике царской и советской России можно проследить одну существенную общую черту. Известный дореволюционный юрист М.А. Рейснер, проанализировавший российское право на предмет отношения государства к церкви и верующей личности, выявил национальную основу российского вероисповедного законодательства. Он пришел к выводу, что *свобода вероисповедания, свобода личности* в российском дореволюционном праве была всецело поглощена свободой отдельных религиозных обществ, а свобода последних сводилась к “некоторой религиозной самостоятельности терпимых в Империи и находящихся под управлением государства духовных обществ”.²⁴⁷

В недолгий период религиозной терпимости в Советской России (20-е годы) была допущена относительная свобода деятельности отдельных, государством признанных и подконтрольных государству, религиозных институтов (в частности, ЦДУМ). В то же время речь не шла и не могла идти о свободе верующей личности и защите интересов отдельной верующей личности, в том числе и права на религиозное образование. Отсюда вытекала изначальная принципиальная недопустимость совет-

²⁴⁵ Юнусова А.Б. “Ислам Маджалласы”. // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. - М., 1998. Вып. 1. С. 38-39.

²⁴⁶ Юнусова А.Б. “Ислам Маджалласы”... С. 38-39.

²⁴⁷ Рейснер М. А. Государство и верующая личность, с. 157.

ской властью наличия частных религиозных изданий (так же как и частных религиозных школ). Поэтому любые несанкционированные властями проявления в этой среде сурово карались репрессивными органами. Так, например, за издание в 1925-1928 годах рукописного общественно-политического журнала “Ислам баласы” молодежной организацией “Хакикат юлдузы”, были подвергнуты репрессиям со стороны ОГПУ имам мечети Казани Г.С. Якупов и муэдзин Ш.А. Ибрагимов.²⁴⁸

Последние из официально разрешенных религиозных изданий в Советском Союзе выходили до начала 1928 года. Можно, сказать, что это был рубежный год. Уничтожение немногочисленных религиозных изданий совпало по времени со сломом НЭПа и крутым поворотом во всей внутренней политике. Со временем перехода от политики компромисса к чрезвычайным мерам (“чрезвычайщине”) как в экономической, так и в политической, идеологической сферах. Безусловно, образование и пресса занимали чрезвычайно важное место в идеологической системе страны. Примечательно, что уничтожение религиозных изданий совпало по времени с переходом от арабского алфавита к латинице. Трудно представить религиозное издание того времени, изданное на латинице. Также весьма сомнительно, что старое поколение мусульманского духовенства могло адаптироваться к новому шрифту.

В последующем некоторое время выходили только антирелигиозные издания – “Алласыз” (Уфа, 1928-1929), “Фэн хэм дин” (Москва, 20-30-е гг.) и др. Но и многие из антирелигиозных изданий были прекращены в начале 30-х годов. Причина их закрытия заключалась не в том, что была успешно решена проблема и, таким образом, отпала потребность в антирелигиозной пропаганде. Изменились приоритеты в антирелигиозной борьбе и на смену фиктивной свободе и частичному паритету сил, соперничеству, состязательности и разъяснительной работе пришла грубая сила, направленная на законодательное запрещение религиозной пропаганды и физическое уничтожение значительной части духовенства ...

Так сложилось исторически, что на протяжении XX столетия религиозная пресса выходила в общей сложности чуть более трех десятилетий – с 1906 по 1928 год в первой трети и последнее десятилетие XX века (90-е гг.). Религиозных периодических изданий в Волго-Уральском регионе (по крайней мере, официально разрешенных) не было более шести десятилетий. Между этими двумя этапами пролегает целая эпоха, когда произошла смена, как минимум двух поколений. В результате происшедших социальных потрясений российское (советское) общество изменилось столь кардинально, что не могло не отразиться на облике религиозной прессы. Складывается впечатление, что различия между религиозными изданиями начала и конца XX столетия гораздо более существенные, нежели, казалось бы, логичные сходство и единство.

²⁴⁸ Шайдуллин Р.В. Мусульманское духовенство в Татарстане: к проблеме взаимодействия религии и государства в 20-е годы. / Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции. Тезисы и доклады международной научно-практической конференции 2-3 октября 1997 г. – Казань, 1998. - С. 114.

СУДЬБА МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ.

Советский период в развитии ислама нельзя оценить однозначно. С одной стороны, религия в эту эпоху основательно утратила свой потенциал, с другой – консервация мусульманских устоев в сознании их носителей стала основой “исламского возрождения” 1990-х годов. Подобная ситуация сложилась и в сфере мусульманского образования: всестороннее получение религиозных знаний было практически недоступно для большинства мусульман, вследствие чего они значительно трансформировались, в то же время, отдельные их моменты воспроизводились от поколения к поколению, обеспечивая сохранение исламских традиций. Необходим глубокий анализ тех процессов, которые происходили в стране и мусульманском обществе и привели его к деформации. Также и в современной России деятельность большого количества мусульманского духовенства и религиозных учебных заведений еще далека от реалий и потребностей настоящего времени. Поэтому исследование различных аспектов мусульманского образования в 1920-1980-е годы является необходимым условием дальнейшего существования религии.²⁴⁹

Пройдя несколько этапов своего развития, мусульманское образование в России в конце XIX - начале XX вв. превратилось в стройную систему. Практически в каждом татарском селении при мечети существовала школа для обучения грамоте и вероучению. Эта система народного образования являлась отправной точкой для распространения новых идей, подготовки интеллектуального потенциала мусульманского общества.

Одним из главных элементов системы исламского образования всегда выступало мусульманское духовенство. Исламские учебные заведения функционировали в рамках отдельных приходов, при мечетях, поэтому преподавали в них местные имамы. Обучение детей было для них чрезвычайно важной сферой деятельности. Весь путь религиозного образования проходил через представителей мусульманского духовенства: получив начальные знания от приходского имама-мударриса, шакирды поступали в медресе, где получали среднее или высшее богословское образование также от служителей культа.

Мусульманское духовенство выполняло важную социо-культурную функцию в обществе – оно обеспечивало сохранение исламских традиций и переход их от одного поколения к другому посредством такого образовательного института, как конфессиональное учебное заведение. Как традиционализм, так и модернизм исламского образования, поддерживаемые духовенством, способствовали консервации ислама в общине и дальнейшему ее существованию.

Развитие мусульманской школы было прервано революционной сменой идеологии в государстве в 1917 г. Если первоначально мусульмане страны, чье образование долгое время находилось в тяжелых условиях, связывали особые надежды с октябрьским переворотом, то последующие события показали несовместимость коммунистической и религиозной идеологии.

Первые декларативные заявления советского правительства сменились противоречащими им государственными актами. Такого рода документом стал Декрет СНК “Об отделении церкви от государства и школы от церкви” от 23 января 1918 г. Одним из его важных моментов был пункт об отделении школы от церкви. За декретом последовали акты, претворяющие его в жизнь. Во все отделы народного образования было разослано постановление Государственного Комитета по просвещению от 18 февраля 1918 г. “О светской школе”; инструкции и циркуляры предписывали прекратить преподавание религии, как в урочное, так и во внеурочное время в стенах учебных заведений.

Однако реальность была такова, что в условиях напряженной социально-политической обстановки в стране правительство не могло в полной мере решать такие, например, внутривосточные вопросы, как образование. Выявилась острая нехватка кадровых учителей и преподавателей.

Уже весной 1918 г. отдел просвещения при Комитете по мусульманским делам Казанской губернии указал на беспрепятственное преподавание Закона Божьего во всех мусульманских мектебе и медресе Казанской губернии. Учитывая особенности национальных областей, Президиум Восточного

²⁴⁹ Данная статья подготовлена по некоторым результатам исследования в рамках проекта “Islamische Bildung in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten” (Internationalen Forschungsproject, Volkswagen-Stiftung).

Цебюро 12 января 1920 г. постановил разрешить временное использование бывших мулл и духовных лиц в качестве учителей при условии отказа их от сана.²⁵⁰

Таким образом, в первые годы власть вынужденно шла на уступки в сфере религиозного образования. Однако уже с конца 1922-начала 1923 гг. правительством предпринимаются ряд последовательных шагов по уничтожению мусульманской школы. С этого времени в источниках все чаще упоминается термин “религиозное движение”, обозначающее активность мусульманского духовенства в социально-экономической и политической сферах жизни. Одной из областей, где наиболее ярко проявилась его активная деятельность, было вероучение. Стремление вернуть утраченные позиции в сфере воспитания и обучения подрастающего поколения стало своеобразной реакцией на монополизацию духовной жизни со стороны советской власти.

Пользуясь сокращением в годы голода культурно-просветительных учреждений, мусульманское духовенство начинает кампанию за обучение в религиозных школах. Необходимо отметить, что ввиду большой необходимости получения элементарных начальных знаний, а также из-за закрытия светских школ за недостатком средств, мусульманское население положительно воспринимало идею обучения в религиозной школе. Однако в этот период местные органы легко справились с такой инициативой административными мерами, простым закрытием школ. К тому же серьезным ударом по активности духовенства стало постановление Наркомпроса РСФСР “О преодолении вероучения в мусульманских школах” от 3 января 1923 г. и декрет ВЦИК о закрытии религиозных школ.²⁵¹ Согласно принятым решениям, последние стали закрываться. Тем временем открываются нелегальные школы, начинается новый этап агитации за свободу преподавания религии, организуется отправка писем от имени верующих.

По данным ОГПУ, обучение детей основам мусульманской религии проводилось во всех кантонах, в каждом татарском селе, где был мулла. Ситуация заставила государственные и партийные органы принять решительные меры. Уже в феврале 1923 г. на места был разослан секретный циркуляр Татарского обкома и ОГПУ, в котором в довольно популярной форме излагалась суть вопроса. Основной упор был сделан на борьбе с религиозными школами и священнослужителями, причем, акцент падал на исключительность исламской религии перед христианством. Задачей циркуляра было разъяснить разницу методов борьбы: “...христианская религия кроме чисто нравственных правил и доктрин, являющихся идеалом христианской жизни, кроме внешней церковной обрядности почти ничего не дает верующим, не привнося в религиозные догматы элементов гражданских и политических. Мусульманство же, помимо всех этих качеств, являющихся необходимым условием для каждой религии, вносит в свою религиозную систему элементы гражданские и общественно-политические. Ислам есть не только религиозная система, но в общем и целом был и остается политическим флагом борьбы, знаменем национального возрождения и объединения мусульман всего мира”.²⁵²

В начале 1923 г. все мухтасибаты ТАССР провели свои съезды. Буквально во всех постановлениях съездов отдельно выделен вопрос о религиозных школах. Причем, в этот период мусульманское духовенство боролось только за возобновление религиозного образования, не акцентируя на отдельных деталях его введения. Характерно отметить, что такая кампания впервые приняла к 1923 г. массовый характер. В целом постановления были схожи и направлены на решение поставленных задач на съезде в Уфе.

Значительным достижением Всероссийского мусульманского съезда 1923 г. стала уступка, на которую было вынуждено пойти правительство в области религии. Постановление ЦИК и СНК СССР (октябрь 1923 г.), в частности п. 2 его, допускало “в Татарской, Башкирской и Крымской автономных республиках, а также остальных частях СССР с мусульманским населением организацию группового преподавания вероучения вне стен общеобразовательных школ и курсов (в мечетях и частных домах), в свободное от занятий время (подчеркнуто мной), лицам достигшим совершеннолетия по шариату и имеющим образование в объеме 3 классов школы первой ступени”.²⁵³ Тем не менее, дальнейшие акты и инструкции резко ограничили религиозное образование. Теперь обучение исламу могло проводиться только в дни, свободные от занятий. Между понятиями “свободное от занятий время” и “свободный от занятий день” скрывалось принципиальное отличие: если первое предоставляло возможность проведения занятий по вероучению каждый день, то второе ограничивало ее только выходными днями. Таким образом, советское правительство выбрало путь постепенного сужения рамок вероучения.

²⁵⁰ Набиев Р.А. На путях научного мировоззрения. – Казань, 1991. – С.77.

²⁵¹ Там же. – С.83.

²⁵² Архив УФСБ РФ по РТ, Ф.109, Оп.9, Д.14, Л.103-104.

²⁵³ Цит. по: Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. – С.135-136.

Отдельные представители духовенства начали организовывать религиозные школы еще в 1924-1925 гг., однако настоящий бум этой кампании приходится на 1926 г. К 1 апреля 1926 г. количество религиозных школ по республике по официальным данным достигало 684 с 17498 учащимися.²⁵⁴

Период до 1927 г. характеризуется некоторым количественным ростом школ, с одной стороны, а с другой – выставлением открытых требований верующей массой свободного, безграничного разрешения вероучения. На мухтасиббатских съездах постоянно выдвигаются требования не ограничивать вероучение стенами мечетей, разрешить использовать специальные здания под школы, не ограничивать возраст и состав учащихся, программу, разработанную ЦДУМ.

Секретный доклад Татотдела ОГПУ в Восточный Отдел ОГПУ “О вероучении детей мусульманского населения Татарской республики” (август 1926 г.) доводит до центра информацию, что с появлением религиозных школ, советские стали иметь меньший авторитет, участились случаи оставления школ учащимися. “Крестьянство в абсолютном своем большинстве религиозно и находится до сих пор под сильным влиянием духовенства, большинство детей посещают обе школы. Местами занятия в советских школах происходили после религиозных школ”.²⁵⁵

При Татарском обкоме ВКП(б) срочно была создана комиссия по предварительной разработке инструкции по преподаванию мусульманского вероучения. На заседании 11 сентября 1926 г. комиссия постановила: внести на рассмотрение Президиума ТатЦИК предложения по изменению постановления ВЦИК от 9 июня 1924 г., которое разрешало учиться лицам, окончившим школу 1 степени или в возрасте 14 лет. Весь смысл вопроса упирался в эти ограничения. Дело в том, что в условиях всеобщей неграмотности было крайне мало тех, кто окончил школу первой степени, а инструкция ВЦИК позволяла такой категории граждан учиться в религиозной школе при условии достижения 14-летнего возраста. Естественно, что обязательность обоих условий кроме ограничения по возрасту ставила в зависимость и от необходимости пройти начальный курс советской школы. Расчет был сделан на то, что многие совершеннолетние по шариату подростки будут вынуждены пройти курс четырехлетней школы и к тому времени потеряют интерес к получению религиозного образования.

Поэтому Татобком не раз поднимал вопрос о том, что инструкция НКВД и НКП не учитывает местных условий республик и областей. Новый проект инструкции включил в себя весь набор выработанных ранее местными и центральными органами ограничений: обучение должно проводиться только в мечети, только служителем культа, только в выходные дни.

Вообще в работе местных органов ТАССР присутствовало постоянное стремление ограничить работу религиозных школ. Так, татарское правительство сузило весь период обучения до трех лет, в то время как программа ЦДУМ предусматривала четырехлетний курс. Относительно самого образовательного процесса Татнаркомпрос до выработки специальной программы разрешил преподавание лишь игтикад и Корана, т.е. тех пунктов, которые не вызывали особых разногласий.²⁵⁶ Преподавание истории ислама, мусульманской этики и др. предметов, на которых настаивало Духовное управление, не допускалось.

Местной властью ставились и другие ограничительные барьеры. Большое негодование вызвало со стороны ЦДУМ то, что в ТАССР ввели запрет на некоторые учебные пособия. Комиссариатом просвещения была допущена лишь “Дини дэреслэр” (“Религиозные уроки”), остальные (“Безнен мэк-тэб” (“Наша школа” Н. Думави), “Тюрк укуы” (“Тюркский язык”)) расценивались как научные книги по родному языку, ведение в религиозных школах которого было запрещено законом. Кроме того даже этих пособий не хватало: на 40-50 учеников в среднем приходилось 1-2 книги. Поэтому учителя часто вынуждены были заставлять записывать шакирдов в тетрадь. Во многих кантонах инспектора расценили это как преподавание науки, т.е. правописания.

Сложная ситуация оставалась с женским начальным образованием. Девушки и юноши были вынуждены обучаться в одном классе, что нарушало традицию мусульманского образования. Духовным управлением не раз поднимался вопрос о возможности отдельного обучения, причем, предлагалось использовать для этого учителей-женщин. В Казань не раз приезжала казья Мухлиса Буби и содействовала при составлении ходатайства о разрешении допустить к преподаванию женщин. Однако все инициативы были напрасны, т.к. инструкция четко предписывала использование в качестве учителей вероучения только приходских имамов.

ЦДУМ вынуждено было в августе 1926 г. направить в ТатЦИК обширное письмо, где в категоричной форме указывалось на недопущение подобных препятствий. Вообще в течение 1923-1926-х

²⁵⁴ НАРТ, Ф.Р-3682, Оп.1, Д.1008, Л.129.

²⁵⁵ Там же. – Л.43.

²⁵⁶ НАРТ, Ф.Р-3682, Оп.1, Д.1008, Л.6.

гг. деятельность мусульманского духовенства была в основном направлена на создание нормальной работы религиозных школ. В этот период в Татарстане проходит несколько десятков мухтасибатских съездов, постановления которых свидетельствуют об актуальности данного вопроса.

Работа III Всероссийского мусульманского съезда 1926 г. четко определила, что дальнейшее развитие исламского образования является одной из приоритетных задач Духовного управления. Требования делегатов съезда в этом вопросе сводились к тому, чтобы обеспечить полноценное функционирование института мусульманской школы.

Однако уже к концу года партийные и советские органы Татарстана принимают решения о постепенном запрещении религиозного образования. На заседании 2 ноября 1926 г. Бюро Татобкома постановило тормозить открытие школ всеми возможными формальными способами (выхолащивание содержания программы, соблюдение до мельчайших подробностей инструкции и т.п.).

На протяжении всего 1926 г. канткомы посылают отчеты о религиозном движении, где отмечается активность мусульманской части населения, особенно духовенства и рост школ. Однако уже 1927 год стал периодом резкого снижения религиозных школ. Если по разным данным в 1926 г. это число достигало 800-1000, с 30 тыс. учениками, то в 1927 г. количество их упало до 150-200, с 6 тыс. учеников. Но выросло число нелегальных школ.

Еще в 1926 г. местные власти выступили с инициативой отмены постановления ВЦИК от 9 июня 1924 г. Однако в это время идея о решительном наступлении на религию уже витала и в центральном партийном аппарате. В январе 1927 г. АПО ЦК ВКП(б) был подготовлен проект постановления Оргбюро ЦК ВКП(б) “О мерах борьбы с мусульманским религиозным движением”, в котором, в частности, предлагалось резко ограничить возможности обучения исламу и подготовки священников. В мае 1928 г. Политбюро ЦК ВКП(б) принимает решение о закрытии мусульманских религиозных школ, предложив оформить его постановлениями ЦИК республик.²⁵⁷ 30 мая Президиум ЦИК СССР постановил отменить все ранее принятые положения мусульманском образовании. Вслед за этим аналогичные законодательные акты отменили ВЦИК и исполнительные комитеты автономных республик.

Работа религиозных школ стала важным условием дальнейшего развития ислама в атеистическом государстве. Они дополняли родительское воспитание и вырабатывали среди младшего поколения мусульманские нравственные принципы. Это в значительной мере позволило осуществить преемственность традиций татарского народа, его обычаев и культуры.

Тем не менее, перед мусульманами России стояла и насущная задача дальнейшего восполнения кадров учителей и богословов. Поэтому, не ограничиваясь открытием религиозных школ, мусульманское духовенство в 1920-х гг. начинает активную деятельность в направлении открытия средних учебных заведений или курсов по подготовке служителей культа.

В конце 1924 г. казанским духовенством была создана специальная комиссия по подготовке открытия в городе медресе. Однако в условиях постоянного административного давления и контроля служители культа не решились организовать подобное учебное заведение и ограничиться открытием курсов по переподготовке имамов. Для обсуждения этого вопроса в Казани часто проходят собрания духовенства, что не могло не вызвать опасения со стороны государственных органов. Так, местный отдел ОГПУ высказывает нежелательность открытия курсов по причине того, что “1. это способствовало бы усилению влияния Казанских мулл на сельских, т.к. почти все они займут должности преподавателей, а сельские муллы окажутся на правах учеников, 2. главная цель курсов – указать практический путь приспособления религии к настоящим условиям”.²⁵⁸

В апреле 1925 г. ЦДУМ подготовило специальную инструкцию по работе уездных религиозных курсов, которые организовывались для имамов и муэдзинов на один месяц с целью повышения их профессиональных и моральных качеств. Работа курсов оплачивалась из добровольных пожертвований, а руководство ими осуществлялось мухтасибом и специальной коллегией. Руководством Духовного управления была разработана краткая программа обучения на курсах.

Летом 1925 г. вопрос открытия медресе снова становится актуальным. Причем, казанское духовенство объединилось для этого с некоторыми кантонами и начало сбор средств. Вопрос положительно решился только в середине 1926 г., когда Татнаркомпрос выдал Казанскому мухтасибату уве-

²⁵⁷ Нуруллаев А.А. Ислам и мусульмане России в условиях советского режима // Ислам и мусульмане в России. – М., 1999. – С.137.

²⁵⁸ Архив УФСБ по РТ, Ф.109, Оп.9, Д.15, Л.3.

домление о неимении с его стороны препятствий. Однако окончательное разрешение ситуации не последовало, так как ОГПУ указало ТатНКВД на нецелесообразность такого шага.²⁵⁹

В следующем году вопрос о медресе снова активизировал Казанское духовенство. Поводом к тому стал приезд в город казья ЦДУМ К. Тарджиманова, возвращавшегося из Москвы и распространившего слухи о согласии центральной власти на открытие медресе.

Медресе также планировалось открыть в Буинском, Челнинском, Елабужском и др. кантонах. В начале 1926 г. должны были открыться курсы по переподготовке в Мамадышском кантоне и г. Мензелинске, однако разрешения на это не было дано.

Вопрос оживленно обсуждался в местных и центральных органах на протяжении всего 1927 и начала 1928 годов. ВЦИК указывал правительству ТАССР на отсутствие законных препятствий и просил мотивировать отказ местных властей. ТатЦИК, со своей стороны, лишь сослался на постановление Бюро обкома партии от 3 января 1928 г., в котором комиссариату внутренних дел предложено не давать разрешения на открытие медресе, оттягивая по формальным причинам²⁶⁰.

В январе 1928 г. Восточный отдел ОГПУ представил свои соображения Президиуму ЦИК СССР, которые перечеркнули надежды мусульман Казани об открытии медресе: "...С точки зрения борьбы против духовенства, нам конечно ни в кое мере не выгодно, создание медресе имеющего задачей, подковать мусульманское духовенство в первую очередь для борьбы с нами. Но тактические же соображения известны Вам, вынуждают нас разрешить этот вопрос в положительную сторону. Поэтому мы должны подойти на практике к вопросу об организации медресе с сугубой осторожностью и на этот год исключительно в виде опыта. Отсюда наше мнение, принципиально разрешить открытие медресе пока только в Уфе при ЦДУ. Разрешение на это выдать на имя лица, пользующегося у нас хотя бы относительным доверием..."²⁶¹.

Таким образом, в 1928 г. были выработаны постановления, запрещающие любые формы организации религиозного образования. К этому времени государственная религиозная политика окончательно свелась к уничтожению любыми методами всех конфессий, их идеологии и ее носителей. Религиозные организации потеряли одну из важнейших своих функций – образовательно-просветительскую.

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР "О религиозных объединениях" от 8 апреля 1929 г. разрешало преподавание религии исключительно на специальных богословских курсах, открываемых с особого разрешения НКВД и ЦИК. Впрочем, вскоре даже это мизерное право было перечеркнуто известными событиями 1930-х гг. Репрессии подавили одну из составляющих мусульманского образования – мусульманское духовенство.

Одним из первых крупных политических дел, основанных именно на материале о мусульманском образовании, стало дело так называемого "нелегального медресе" в Казани. "Нелегальным" обучением шакирдов занимались бывший преподаватель "Азимовского" медресе Джиганьша Низамутдинов, имам-хатыйб мечети 7 прихода Таиб Алтынбаев и имам "Азимовской" мечети Киям Гафаров. В общей сложности они преподавали религиозные предметы более 40 ученикам, в возрасте от 18 лет, уроженцев Татарстана, Москвы, Ленинграда, Нижегородской, Пензенской областей.

Агентурными сведениями и свидетельскими показаниями установлено, что эти служители культа ряд лет занимались частной преподавательской деятельностью. Обучение шакирдов проводилось отдельно каждым преподавателем на своих частных квартирах. Налицо было стремление органов превратить такое обучение в централизованное учебное заведение типа медресе. Все обвиняемые признались в фактах такого обучения, но отказались от фактов существования какого-либо организованного медресе. На допросах они пытались доказать, что каждый проводил занятия по личной инициативе и без чьего либо руководства. Однако факт обучения некоторых шакирдов сразу у нескольких преподавателей позволил сотрудникам ОГПУ свести это в систему.

К делу привлекли большой круг участников, что было удобным случаем для ликвидации influentialного слоя казанского духовенства. Следствие установило, что половина из учащихся сдавала экзамен при Казанском мухтасибате. Члены экзаменационной комиссии, известные религиозные деятели – Шагар Шараф, Касим Салихов и Садык Иманкулов – представляли собой для властей наиболее "опасный элемент". Во время обысков на квартире Ш. Шарафа летом 1928 г. были найдены журналы экзаменационной комиссии, в которых регистрировались все испытуемые на звание имам-хатыйбов.

²⁵⁹ Там же. – Д.16, Л.20 об.

²⁶⁰ Там же. – Д.20, Л.81.

²⁶¹ Там же. – Д.1, Л.76.

Грандиозность следствия нетрудно представить по тому факту, что было произведено несколько десятков арестов шакирдов за пределами ТАССР, в основном в Нижегородской губернии.

Причастность к работе “медресе” вменялась в вину и руководству ЦДУМ. В доме К. Гафарова были обнаружены его письма к казыю Духовного управления З. Абзгильдину. В них он сообщал о своих занятиях и их конспиративности. Кроме того, со стороны ОГПУ активность ЦДУМ в деле учреждения медресе получила еще больший негативный оттенок: “...стремление ЦДУ во что бы то ни стало получить разрешение от власти на открытие медресе в первую очередь в Казани, красноречиво указывает, что эти старания сводились в конечном счете лишь к желанию легализовать уже существующее учебное заведение на нелегальном положении”.

Одна из секретных докладных Татотдела ОГПУ в Москву четко свидетельствует о желании органов значительно ослабить духовенство посредством этого дела: “...Общая преподанная Вами линия заключалась: 1) в обессиливании через это дело мусульманского духовенства Татарии – нами выполнено нанесением довольно чувствительного удара по руководящей его части – Казанскому мухтасибату.

2) В изолировании наиболее злостных элементов из среды Казанских мулл...

3) В подборе наибольшего количества материала на оставшихся Казанских мулл и в частности на членов ЦДУ...”.

Дело “нелегального медресе” стало одним из первых в серии крупных политических дел в Казани по ликвидации мусульманского духовенства.

К середине 1930-х гг. мусульманское духовенство значительно утратило свой потенциал. Лишенное гражданских прав, облагаемое непосильными налогами и обязательствами, преследуемое по политическим мотивам духовенство, наряду с другими категориями граждан, прежде всего сельскими жителями, в конце 1920-х годов попадает под первую массовую волну репрессий. Коллективизация и сопровождающие ее процессы привели к тому, что под волну борьбы с “кулаками” попали и без того бесправные служители культа: они раскулачивались, лишались свободы или выслались, имущество их конфисковалось, а семьи лишались крова. В результате естественной убыли, сложения сана и репрессий количество мусульманского духовенства Татарстана к началу 1930-х гг. сокращается почти в четыре раза, а к началу массовых репрессий середины 1930-х гг. составляет лишь 1/10 от дореволюционных показателей.

Репрессии 1930-х гг. полностью изменили социально-культурную и численную характеристики мусульманского духовенства. Физическое уничтожение влиятельного слоя исламского духовенства, проходившее параллельно с процессами над “буржуазными националистами”, разгром мусульманских религиозных управлений, закрытие тысяч приходов и мечетей – все это нанесло непоправимый ущерб развитию российского ислама. Аресты и расстрелы тысяч служителей культа, приход им на смену неквалифицированных кадров духовенства, привели к значительной утрате преемственности религиозных традиций между поколениями, что в свою очередь сделало невозможным нормальное развитие исламского образования.

Все представители мусульманского духовенства послевоенного периода были людьми преклонного возраста. Шел процесс старения уцелевших служителей культа, получивших духовное образование еще до революции.

В конце 1960-х гг. в Татарстане работало 12 зарегистрированных общин и мечетей, которые обслуживали 12 имам-хатыбов и примерно столько же муэдзинов. Если к 1967 г. из них средним духовным образованием обладали всего 8 человек (высшего не имел ни кто), то уже к 1970 г. имам казанской мечети Г. Яруллин остался единственным, кто имел такой уровень.

Даже для работающих мечетей было очень трудно подобрать имам-хатыбов. Возможности пополнения духовных кадров были весьма ограничены, так как Устав ДУМЕС 1948 г. не позволял учредить религиозные учебные заведения. Муфтии неоднократно пытались добиться разрешения на открытие краткосрочных курсов по подготовке имамов. В этих целях была разработана программа, которая включала в себя преподавание Корана, хадисов, правил богослужения, исламской этики и законов СССР. Однако все усилия были безрезультатны.

С 1946 года работало единственное на весь союз мусульманское учебное заведение – медресе “Мир-Араб” в Бухаре, которое не могло принять всех желающих. Прием в бухарское медресе был ограничен как самой администрацией учебного заведения, так и постоянными препятствиями со стороны властей.

За 1955-1973 гг. в это медресе поступило всего трое шакирдов из Татарстана. Ситуация с подготовкой кадров духовенства немного улучшилась лишь в конце 1970-х годов, когда прием в медресе

был несколько расширен. По данным на 1979 год в Бухаре обучались уже четыре шакирда из Татарстана.

Таким образом, советский период развития мусульманского образования и деятельность духовенства в этой сфере характеризуется следующими моментами:

1. Политика государства к мусульманской школе (образованию) изначально была направлена на уничтожение этого элемента в жизни верующих. Она определялась исходя из социально-политических и экономических особенностей развития страны и на разных этапах велась разными методами. Среди них можно выделить следующие: в 1920-е гг. вводились постановления, ограничивающие и запрещающие работу религиозных школ, преднамеренно сужалась сфера деятельности духовенства; в 1930-е гг. происходило физическое уничтожение служителей культа; в 1940-1980-е гг. вытеснение религиозной идеологии продолжалось, состояние ислама в стране достигло критического состояния.

2. Развитие мусульманской школы в 1920-е гг. происходило в сложной обстановке насаждаемого “безбожия”. Тем не менее начальные учебные заведения появлялись повсеместно и актуальность их дальнейшего существования не вызвала сомнений среди верующего населения. Работа их продолжалась до конца 1920-х гг., но эта инициатива затем была сведена к нулю и не получила положительного разрешения на протяжении всего советского периода. В то же время было окончательно прервано богатейшее наследие в области среднего и высшего исламского образования.

3. Мусульманское духовенство выступало главной движущей силой в сфере мусульманского образования. Его активная деятельность в приходах, на районных и Всероссийских съездах позволила возродить на некоторое время традиции религиозного воспитания молодого поколения. Служители культа оставались единственным элементом этой системы и гарантом сохранения мусульманского уклада. Тем не менее, невозможность восполнения численных и профессиональных характеристик духовенства привело к значительной утрате потенциала мусульманской уммы СССР.

НЕОФИЦИАЛЬНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ МУСУЛЬМАН ТАТАРСТАНА В 1940-1960-е гг.

Неотъемлемой чертой советского режима являлось стремление к его в отношении верующих и духовенства, было легче объединив их в организационные структуры. Ни одно религиозное объединение тотальному контролю над гражданами со стороны государства. Осуществлять не могло официально начать свою деятельность, не зарегистрировавшись в органах государственной власти. Согласно инструкции НКЮ от 24 августа 1918 г. и Постановления ВЦИК от 3 августа 1922 г., верующие желающие учредить религиозное общество в количестве не менее 50 человек (в конце 1920-х гг. эта цифра была сокращена до 20), должны были вместе с заявлением о регистрации представить в отдел управления губернии или облисполкома следующие документы: протокол собрания учредителей общества; устав общества; список учредителей, представив по каждому из них весьма подробные сведения:

- 1) фамилия, имя, отчество;
- 2) адрес местожительства;
- 3) социальное положение;
- 4) общественное и служебное положение за время с 1914 года
- 5) принадлежность к тому или иному сословию до революции 1917 года;
- 6) имущественное положение;
- 7) время приобщения к данному религиозному культу²⁶².

Наблюдение за деятельностью религиозных обществ возлагалось на НКВД и его местные отделы.

В начале 1920-х гг. государство вырабатывало механизмы и методы осуществления контроля различных сторон жизни верующих и духовенства. В этой связи, в соответствии с вышедшими в середине 1920-х гг. нормативными актами, органы местной власти были обязаны заводить на каждое регистрируемое религиозное объединение регистрационное дело, в котором содержались список учредителей религиозного объединения, договоры о найме священнослужителя и об аренде молитвенного здания, а также другая текущая документация отражающая деятельность религиозного объединения. Таким образом, вся внутренняя жизнь официально действующих религиозных объединений “просвечивалась” властными структурами.

Процедура принятия решения о регистрации религиозных обществ и групп верующих была многоуровневой. Согласно Постановлению СНК СССР от 28 ноября 1943 г. “О порядке открытия церквей” районные и городские Советы депутатов трудящихся, не вынося своего решения, направляли заявления верующих об открытии молитвенного здания вместе с необходимыми сопроводительными документами Уполномоченному Совету по делам Русской православной церкви или Совету по делам религиозных культов при СНК СССР соответствующей области, края или республики*. Им осуществлялась вся работа по приему, учету и предварительному рассмотрению ходатайств, проведению проверки и составлению заключений по ним. При этом учитывалось мнение религиозного центра (в Татарской АССР – Епархиального управления Русской православной церкви) о возможности открытия молитвенного здания. Затем все документы по данному делу рассматривались в СНК (с 1946 г. – Совете Министров) областей, краев, союзных и автономных республик, где могло быть принято решение только об отклонении ходатайства. В случае если местные Совнаркомы считали возможным удовлетворить ходатайство, последнее вместе с заключением СНК направлялось в Совет по делам Русской православной церкви или Совет по делам религиозных культов при СНК СССР. В своих заключениях СНК республик, краёв и областей в обязательном порядке должны были быть отражены следующие сведения:

²⁶² Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства. Систематизированный сборник действующего в СССР законодательства. – М., 1926. – С.82.

* Совет по делам Русской православной церкви при СНК СССР был образован в 1943 г. В его задачу входило осуществление связи между Русской православной церковью и правительством СССР, а позднее, в мае 1944 года, для решения аналогичной задачи в отношении остальных конфессий – Совет по делам религиозных культов при СНК СССР. В областях, краях и республиках был создан институт Уполномоченных данных Советов. В 1965 году оба Совета были объединены в единый орган – Совет по делам религий при Совете Министров СССР.

а) действительно ли заявители были уполномочены группой верующих, или они действуют по личной инициативе;

б) в каком состоянии находится здание церкви, об открытии которой просят верующие, и в каких целях оно использовалось на момент подачи ходатайства;

в) когда и по решению каких советских органов данная церковь была закрыта;

г) количество действующих (официально) церквей в районе или городе, а также расстояние до ближайшей церкви (действующей официально) до данного населённого пункта²⁶³.

В случае поддержки мнения вышеуказанных органов власти об открытии той или иной церкви, СДРПЦ и СДРК при СНК СССР должны были периодически представлять в СНК СССР свои предварительные решения.

Как можно заметить, процедура отклонения ходатайства верующих ограничивалась принятием окончательного решения на республиканском уровне, а в тех случаях, когда местные власти считали возможным открыть молитвенное здание, решение принималось центральными органами государственной власти, что затягивало срок принятия решения и увеличивало возможность его пересмотра в худшем для верующих варианте.

Впоследствии в порядок открытия молитвенных зданий и регистрации религиозных обществ было внесено изменение. Согласно Постановлению Совета Министров СССР от 17 февраля 1955 г., принятие окончательных решений по данному вопросу возлагалось на Советы Министров союзных республик по согласованию с Советом по делам Русской православной церкви и Советом по делам религиозных культов при Совете Министров СССР.

Количество официально действующих религиозных объединений, по мнению властей, адекватно отражало уровень религиозности населения, поэтому получить регистрацию было весьма непросто. В Постановлении 1943 г. “О порядке открытия церквей”, были также заложены версии мотиваций, в соответствии с которыми органы власти могли отклонять ходатайства религиозных объединений об открытии молитвенных зданий. Причинами отказа могли служить: техническая непригодность молитвенного здания, малочисленность общины, использование здания в других целях, наличие поблизости молитвенного здания зарегистрированной религиозной общины той же конфессии (в этом случае ходатайствующим предлагалось объединиться с этой общиной). Таким образом, в арсенале властей было достаточное количество юридически-правовых оснований для регулирования числа действующих молитвенных зданий, а следовательно и официально действующих религиозных объединений.

Подобные законодательные условия государственно-конфессиональных отношений приносили свои плоды. К примеру, в конце 1940-х гг. в Татарской АССР официально действовало всего лишь 16 религиозных объединений мусульман²⁶⁴.

Безусловно, такое число легально действующих мечетей не соответствовало религиозным потребностям мусульман республики. Поэтому, они были вынуждены собираться для коллективного отправления религиозных обрядов в незарегистрированных, но фактически действующих общинах и группах. К примеру, в отчёте Уполномоченного по делам религиозных культов по Татарской АССР, о праздновании 15 ноября 1945 г. Курбан-байрама, было указано что коллективные богослужения проходили в Казани в 6 местах, хотя зарегистрированной в органах власти была только одна мечеть и община мусульман²⁶⁵.

Как и в других регионах СССР со значительной численностью последователей ислама, в Татарской АССР получила распространение практика использования незарегистрированными мусульманскими общинами пустующих мечетей. С точки зрения властей, последние были не просто местом удовлетворения верующими своих религиозных потребностей, а местом собрания людей с идеологией и мировоззрением, значительно отличавшимися от официальных. Поэтому, в конце 1940-х гг. после краткосрочной “оттепели” в государственно-конфессиональных отношениях, вызванной трудностями военного и послевоенного времени, было решено возобновить практику передачи молитвенных зданий культурно-просветительским и хозяйственным учреждениям. После соответствующего переоборудования мечеть выходила из сферы религиозных отношений и в дальнейшем возможность использования её по прямому назначению, становилась затруднительной.

Недостаток молитвенных зданий вынуждал верующих искать другие места для выполнения религиозных обрядов. Нередко, для совершения коллективного намаза в пятничные и праздничные дни,

²⁶³ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.1. Л.3.

²⁶⁴ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.4. Л.33.

²⁶⁵ ЦГАИПД РТ. Ф.15. Оп.5. Д.18446. Л.1

мусульмане собирались на территориях татарских кладбищ²⁶⁶. Но и в этом случае верующие подвергались гонениям, так как согласно советскому законодательству все кладбища находились в ведении сельских и городских Советов. Местами нелегальных собраний мусульман в Татарской АССР были также святые места, как правило, представлявшие собой “ключи” и “святые могилы”. Паломничества в такие места проходили только в тёплые, летние месяцы, обычно в пятничные дни. По официальным источникам тех лет, на рубеже 1960–1970-х гг. в республике насчитывалось 12 наиболее посещаемых святых мест²⁶⁷. Однако их число, в зависимости от антирелигиозной активности властей постоянно менялось. Кроме того, мусульмане республики часто проводили религиозные собрания в частных домах и квартирах под видом обычного приглашения гостей из числа родственников и друзей.

Особую значимость в годы советской власти приобрёл распространённый в исламе принцип “такийя”, позволявший мусульманину в интересах своей конфессии скрывать свои истинные убеждения, избегая тем самым неизбежных конфликтов с органами государственной власти, общественными организациями. Этому способствовали правила исполнения мусульманских обрядов, которые, в отличие от православных, можно было отправлять в домах и квартирах, что позволяло оставаться вне поля зрения контролирующих органов власти. Поэтому одним из самых важных обстоятельств выживания ислама в условиях атеистической идеологии, стало его сохранение в быту многих татарских семей, где на примере старшего поколения к нему могла приобщаться молодежь. По данным социологических исследований проведённых в Татарской АССР в середине 1980-х гг., 80% мусульман получили религиозное воспитание именно в семье²⁶⁸.

В связи с тем, что количество легально действующих общин было ничтожно мало, муфтий Духовного управления мусульман европейской части СССР нередко инициировал придание незарегистрированным общинам определенного статуса легитимности, посредством выдачи бывшим муллам свидетельств на право исполнения обрядов. К примеру, по данным Уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР в 40–50-е гг. такие муллы активно действовали в селах Нижние Нурлаты и Бикулово Октябрьского района, деревнях Ново-Кадеево и Чегодайкино Первомайского района, Шали Пестречинского района и др.²⁶⁹ Однако советские и государственные органы власти подобные действия муфтия рассматривали как незаконные и всячески пресекали их.

Говоря о деятельности мулл нельзя не отметить, что они, как и служители культа других конфессий, подвергались мощному налоговому прессингу. Так, несмотря на то что согласно Постановлению Совета Министров СССР “О порядке обложения налогами служителей культов” от 3 декабря 1946 г. налог взимаемый с духовенства несколько снижался, при этом его сумма по-прежнему оставалась более высокой по сравнению с той, что взималась с большей части граждан государства. К примеру, если рабочие и служащие при размере месячного заработка от 151 до 200 рублей ежемесячно выплачивали налог в размере 2 рублей 55 копеек + 5,5% с суммы заработка превышающего 150 рублей, то со священнослужителей (чьи доходы были приравнены к доходам некооперированных кустарей), при аналогичных условиях взимался налог в размере 4 рублей 50 копеек + 8% с суммы превышающей 150 рублей²⁷⁰. Это создавало ситуацию, при которой духовенству было выгоднее отправлять обряды, будучи незарегистрированными, т.к. согласно указанию Министерства финансов от 13 декабря 1946 г. доходы бывших священнослужителей, не имеющих своего прихода и постоянного дохода, не облагались налогом. В то же время, как свидетельствуют архивные материалы фонда Уполномоченного Совета по делам религий по Татарской АССР, нередко местные фискальные органы, вопреки закону, облагали налогом и нелегально действующих безмечетных мулл. Позднее, одним из путей ликвидации деятельности незарегистрированных служителей культа стало обложение их подоходным налогом как некооперированных кустарей – в феврале 1969 г. Министерство финансов РСФСР директивным письмом за №03/160 потребовало от своих подразделений на местах привлечь к налоговому обложению незарегистрированных мулл и абыстаев.

Местные органы власти вели непрерывную работу по борьбе с нелегально действующими мусульманскими общинами. Но в некоторых случаях, райисполкомы и сельсоветы сталкивались с непредвиденными трудностями. К примеру, вопреки обычной для тех времён практике – поддержке в обязательном порядке любой инициативы властей, жители некоторых населённых пунктов в катего-

²⁶⁶ Там же. Оп.2. Д.2. Л.76.

²⁶⁷ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.2. Д.41. Л.25.

²⁶⁸ ЦГАИПД РТ. Ф.15. Оп.14. Д.401. 13.

²⁶⁹ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.2. Д.4. Л.34.

²⁷⁰ Сборник указов, постановлений, решений, распоряжений и приказов военного времени. – Л., 1944. – С.с.200, 204.

рической форме высказывались против переоборудования нелегально функционировавших мечетей под другие цели. К примеру, в начале 1950-х гг. в ответ на решение властей переоборудовать здание мечети в д. Нижний Нурлат Октябрьского района под детские ясли, женщины этой деревни заявили следующее: "...мы ни одна не понесём своих детей в мечеть и не будем её осквернять"²⁷¹. Этот факт показывает, что даже в условиях тоталитарного режима и возведения атеизма в ранг официальной идеологии, исламские компоненты в сознания татар были достаточно сильны и устойчивы. Однако, в данном случае верующих всё же "выжили" из здания мечети и впоследствии они были вынуждены собираться для богослужений в частном доме одного из верующих.

10 ноября 1954 г. вышло Постановление ЦК КПСС, "Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения", которое было призвано исправить и предотвратить наиболее одиозные факты ущемления прав верующих. Реакция последних не заставила себя долго ждать, она выразилась в очередной волне ходатайств о регистрации религиозных общин и групп. Практика показывает, что даже при формальном согласии органов центральной власти на регистрацию той или иной общины, окончательное решение в этом вопросе оставалось на усмотрение местных исполкомов райсоветов и горсоветов, которые крайне негативно реагировали на возможность функционирования на их территории религиозного объединения. Согласно конъюнктуре того периода, сам факт функционирования зарегистрированного религиозного объединения на территории того или иного района или города, являлся показателем высокой религиозной активности и свидетельствовал о существенных недостатках в идеологической работе местных органов власти. Поэтому, последние стремились не только всячески препятствовать регистрации религиозных объединений, но и в статистических сводках сознательно занижали количество нелегально действующих религиозных общин и групп.

Не оказало существенного влияния на положение верующих и Постановление Совета Министров СССР от 17 февраля 1955 г. В соответствии с ним должны были быть зарегистрированы все фактически действующие религиозные объединения, при условии, что у них были в наличии служительская культа и помещение пригодное для исполнения своих обрядов. Если в подборе кандидатур духовенства у верующих не возникало особых сложностей, то в отношении поиска помещения были значительные трудности. Главным образом, они инициировались органами местной власти, по мнению которых, предлагаемые верующими здания и помещения либо находились в ветхом состоянии, либо на него уже претендовали другие организации, т.е. находилась масса причин и поводов, по которым оно не могло быть передано верующим.

С 1958 года начинается новый массивный натиск на религию. Провозгласив развернутое строительство коммунизма, Н.С. Хрущев поставил задачу "преодоления религии как пережитка капитализма в сознании людей". Доминирующим явлением в религиозной сфере идеологами был объявлен "кризис религии". Религиозная жизнь представлялась средствами пропаганды как неизбежный процесс "вырождения" и "угасания". В основном этот постулат обосновывался количественным показателем зарегистрированных религиозных обществ, который, по мнению властей адекватно отражал состояние религиозной активности населения. В этой связи, в Татарской АССР только за один 1959 год с регистрации были сняты 3 мусульманские общины. Таким образом, на 1 января 1961 г. в республике осталось 11 зарегистрированных мусульманских общин.

В начале 1960-х гг., даже в условиях гегемонии командно-административных отношений и формализма в подходе к решению многих вопросов, стало очевидным, что реальная ситуация в области религиозной активности населения не имеет ничего общего с официальной, – искусственно созданной и представленной обществу средствами массовой информации.

В 1961 г. был проведён единовременный учет религиозных объединений и духовенства, в рамках которого предполагалось взять на учет все реально функционирующие религиозные общины и группы. В итоге в Татарской АССР было учтено 646 неофициально действующих мусульманских религиозных объединений, а также 366 нелегально работающих мулл²⁷². Эти цифры являют собой разительную картину с данными о количестве зарегистрированных в органах власти религиозных объединениях – в этот период в республике на легитимном основании действовало всего лишь 11 мусульманских религиозных объединений.

Результаты единовременного учета наглядно продемонстрировали устойчивость и живучесть мусульманского образа жизни среди татарского населения республики. Благодаря поколению, получившему полноценное религиозное образование еще до 1917 года, незарегистрированные мусуль-

²⁷¹ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.2. Д.28. Л.71об.

²⁷² НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.11. Л.107.

манские общины были обеспечены так называемыми “безмечетными” муллами, которые хорошо разбирались в догматах ислама и его обрядах. Можно говорить о том что, в 1960-е гг. почти в каждой татарской деревне был человек или группа людей, способных не только по всем канонам ислама провести праздничное богослужение, исполнить обряды, но и подобающим образом разъяснить верующим иносказательный смысл отдельных сур и аятов Корана. Во многом благодаря им стала возможна преемственность поколений мусульманских священнослужителей.

Достаточно высокий уровень религиозности признавали и республиканские власти. Так, в начале 1960-х гг. в период ужесточения религиозной политики советского государства, Уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР, главной проблемой в борьбе с влиянием ислама назвал – незарегистрированные общины и группы верующих, а также служителей культа. По его словам “...трудно и невозможно определить какой процент населения находится под влиянием религии... по-прежнему не наблюдается заметного отхода верующих от мечети и спада активности духовенства”²⁷³.

Власти вели постоянную “работу” с неофициальными религиозными объединениями и священнослужителями. В зависимости от политической конъюнктуры эта “работа” либо затихала либо усиливалась. К примеру, импульс к активизации властей в этом направлении дало Постановление Совета Министров СССР от 16 марта 1961 г. “Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах”. В этой связи, во второй половине 1961 г., городскими и районными отделами милиции были проведены соответствующие мероприятия. Так, в Кировском районе города Казани был задержан некто Файзутдинов, 1927 года рождения, занимавшийся отправлением обрядов в частных домах. Решением районного суда он был выслан из города сроком на пять лет²⁷⁴. Инспектором Тукаевского районного отделения милиции было установлено, что 70-летний Хакимов незаконно исполнял обязанности муллы на собраниях верующих в деревне Марьян. С Хакимовым была проведена соответствующая разъяснительная работа, “...в результате которой он перестал нарушать закон”²⁷⁵. Таких примеров можно привести немало и, конечно, не только в отношении ислама. В борьбе с чуждыми для официальной идеологии идеями, государство использовало все необходимые структуры власти, в том числе силовые. Ведомство МВД использовалось в борьбе с религией не только в разовых широкомасштабных мероприятиях, проходящих в рамках какой-либо кампании. Милиция и дружинники также участвовали в обеспечении порядка во время религиозных праздников, в предотвращении собраний незарегистрированных религиозных обществ.

Несмотря на то, что СМИ постоянно декларировалась одна из догм коммунистической идеологии об “угасании религии”, по данным социологических опросов, проведённых в Татарской АССР в конце 1960-х гг., верующими себя назвали 25,7% татар г. Казани, на селе этот показатель составлял 17,9%²⁷⁶.

Подводя итог можно сказать, что в условиях жесткого давления со стороны Советского государства, в котором атеизм был возведён в ранг официальной идеологии, религиозная жизнь мусульман была сконцентрирована в неофициальных религиозных объединениях. Они зарекомендовали себя как устойчивые к воздействию негативных внешних факторов структуры, сумевшие адаптироваться к неблагоприятным условиям своего существования. Во многом благодаря им ислам сумел сохранить некоторые свои позиции, а также оказывал значительное влияние на определённую часть населения республики.

²⁷³ Сноски нет!

²⁷⁴ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.11. Л.52.

²⁷⁵ НА РТ. Ф.Р-873. Оп.1. Д.11. Л.52.

²⁷⁶ Мусина Р.Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар (по материалам этносоциологических исследований)// Современные национальные процессы в Республике Татарстан. – Казань, 1992. – С.54.

МУСУЛЬМАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В РТ В 1960-1980-е ГОДЫ

Татарстан исторически формировался как поликонфессиональный регион, большинство населения которого – татары и русские – исповедовали соответственно ислам и христианство. К 60-м годам XX века эта ситуация продолжала определять конфессиональную карту республики – из 75²⁷⁷ религиозных организаций 54 составляли мусульманские общины.

Естественному функционированию исламской идеологии в республике препятствовала политика советского государства, направленная на преодоление проявлений религиозности в обществе. 1960-1980-е гг. в целом не сопряжены с изменением направления политического вектора. Наблюдается преемственность политики государства по отношению к религии, ее институтам и верующим.

Однако при реализации политической стратегии стали практиковаться более цивилизованные, более мягкие формы – значительно сократилось количество репрессий в отношении священнослужителей, не уничтожались культовые здания, прекратился процесс массового закрытия религиозных обществ. Вместе с тем, появились новые, не менее действенные по своему содержанию, формы борьбы с религией.

Наступление коммунистической идеологии на религию и утверждение ее господства над большинством населения страны проявилось в насаждении атеистических убеждений с помощью широко развернутой сети атеистического воспитания. Атеистическое “просвещение”, вплетенное в систему образования, в трудовые коллективы посредством деятельности общественных объединений на предприятиях; практика осуждения на собраниях трудовых коллективов лиц, посещавших мечети, принимавших участие в совершении религиозных обрядов, принятый коммунистической партией курс, направленный на интеграцию всех наций, населяющих СССР единую социалистическую семью братских народов.

Вместе с тем, утверждение о полном и безоговорочном господстве атеизма в СССР в корне не верно по многим причинам, среди которых стремление советского государства в поддержании демократического статуса среди субъектов международных отношений, фактическое существование значительного числа религиозных организаций и общин, поддерживаемых соответствующим числом верующих; полиэтничность России как фактора поддержания формальной религиозности в бытовой культуре большинства этнических общностей; слабость или исчерпанность идеологических постулатов, выраженная в их противоречии с реальной жизнью общества.

Совокупность этих и других причин привели к нарастанию противоречий между коммунистической идеологией и реальностью в этот период, что обусловило сосуществование двух разнонаправленных тенденций, характеризующих, в частности, положение религии в стране и государственно-конфессиональные отношения: разрушение советской общественно-политической системы и появление признаков, характеризующих новое постсоветское общество.

В рамках существовавшей правовой системы это выразилось в подтверждении провозглашенного принципа свободы совести (Конституция СССР 1977 г.), принципа отделения церкви от государства, свободы отправления религиозных культов, равноправия граждан независимо от религиозной принадлежности. Вместе с тем, в соответствии с законодательством государство строго регламентировало функционирование религиозных объединений, регулировало численность и состав священнослужителей, обладало правом собственника на имущество религиозных организаций, контролировало их доходы, ограничивало их деятельность совершением богослужений в культовом здании и т.д.

Эти и некоторые другие моменты, определяющие положение религиозных объединений в СССР в 60-80-е гг. XX века, мы рассмотрим на примере мусульманских организаций Республики Татарстан.

К началу 1970-х годов на территории Татарской Автономной Советской Социалистической Республики по данным Совета по делам религий при СМ СССР по ТАССР из 54 действующих мусульманских общин 12²⁷⁸ были зарегистрированы в органах власти. На протяжении всего исследуе-

²⁷⁷ НАРТ. Ф.Р-873.1973.Д. 3. Л. 2.

²⁷⁸ НАРТ. Ф. Р.-873. 1985. Л. 2.

мого периода отмечается незначительный рост количества зарегистрированных общин мусульман (в 1986 г. – 18²⁷⁹).

Факт регистрации предоставлял религиозной организации преимущества легальности: возможность иметь культовое здание, относительно спокойно проводить богослужение. Количество зарегистрированных мусульманских организаций не отвечало потребностям верующих, поэтому действовали 42 незарегистрированные общины, а также большое количество священнослужителей, совершавших религиозные обряды “на дому”. В действующей системе права эта деятельность считалась противозаконной.

В отношении незарегистрированных общин велась агитационная работа со стороны Комиссий содействия исполкомам Советов народных депутатов по соблюдению законодательства о религиозных культах, направленная на их расформирование. Органами внутренних дел проводились мероприятия по пресечению деятельности незаконно действующих священнослужителей.

Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по ТАССР неоднократно отправлял в Москву служебные записки, указывая на необходимость создания правового механизма, позволяющего пресекать деятельность мусульманских священнослужителей, которые совершают религиозные обряды не стен мечети.

В этих условиях большое значение для религиозных организаций имел кадровый вопрос. Не хватало священнослужителей, система духовного образования была развита крайне слабо, существовали возрастные ограничения при приеме на учебу в духовные учебные заведения. Большинство мусульманских священнослужителей не имело специального духовного образования. Как правило, их ряды восполнялись старейшинами общин, поэтому среди них преобладали люди в возрастной категории старше 60 лет²⁸⁰.

В зарегистрированных объединениях культовые потребности верующих к началу 1970-х годов обслуживали 51 мулл, муэдзинов. Среди них 1 человек имел высшее духовное образование, 4 – среднее духовное образование, 3 – светское среднее образование, прочие – “религиозные самоучки”. По данным 1983 г. из всего Татарстана в мусульманских учебных заведениях гг. Ташкент и Бухара обучались лишь 6 человек²⁸¹. Кроме этих среднеазиатских школ, подготовкой мусульманских служителей культа занимался ДУМЕС (г. Уфа). Однако данные о том, что там обучались шакирды из ТАССР в 1970–1980-е годы не встречаются.

Следующим немаловажным вопросом, характеризующим состояние дел внутри мусульманской общины республики, был вопрос обеспечения культовыми зданиями. На 1 января 1986 г. в ТАССР действовало 18 мечетей и молитвенных домов мусульман²⁸². Как и другие культовые сооружения, они находились в собственности государства.

По распоряжению Совета Министров ТАССР в 1985-1986 гг. был произведен учет наличия и технического состояния культовых зданий. В ТАССР насчитывалось более 260 культовых зданий, внешний вид которых сохранен или подвергся изменениям. По техническому состоянию 19 культовых зданий имели хороший вид, 144 – удовлетворительный, 97 зданий находились в аварийном состоянии, из них 84 пустовали²⁸³.

Около 100 культовых построек использовались местными органами власти для социально-культурных и хозяйственных целей: под театры и клубы, музеи, выставочные залы, школы и различные курсы, библиотеки, ясли и детские сады, предприятия общественного питания, производственные помещения и различные учреждения, под жилье и склады. Только 58 зданий, 28 из которых находились в Казани, были под охраной государства как объекты истории и культового зодчества²⁸⁴.

Одновременно была проведена инвентаризация имущества религиозных организаций. Министерством культуры ТАССР были взяты на учет и паспортизированы в 1987 г. все представляющие ценность предметы старины, выявленные специально организованной комиссией. По мнению комиссии, мусульманские объединения “не располагают предметами культа, имеющими историческую и

²⁷⁹ НА РТ. Р.-873. Статистический отчет за 1985 г. Л. 2.

²⁸⁰ НАРТ. Р.-873. Статистический отчет за 1986 г. Л. 8.

²⁸¹ НАРТ. Р.-873. Письма. Жалобы и заявления граждан и религиозных объединений и документы по их рассмотрению. 1983. Л. 2.

²⁸² НАРТ. Р.-873. Статистический отчет за 1985 г. Л. 2.

²⁸³ НАРТ. Р.-873. Статистический отчет за 1986 г. Л. 78.

²⁸⁴ Там же.

культурную ценность, тем не менее, в некоторых из них сохранились старинная религиозная литература, дорогостоящие ковры и т.п.²⁸⁵

Значительная часть мечетей находилась в заброшенном состоянии. Доходы действующих молитвенных домов увеличивались на протяжении всего исследуемого периода. Причем, с 1961 по 1971 гг. поступления в мусульманские религиозные объединения увеличились более чем в три раза (у православных – в 2 раза)²⁸⁶, резкое увеличение ежегодного дохода наблюдается с 1985 г.²⁸⁷

Вместе с тем, значительную долю доходов религиозные объединения отчисляли в различные фонды. Мусульманские религиозные организации отчисляли 33 % своих доходов на общественно-полезные цели (например, в фонд Мира, фонд охраны памятников истории и культуры)²⁸⁸.

Количество действующих мечетей не удовлетворяло запросов верующих, о чем свидетельствуют письма верующих в государственные органы: количество писем, поступавших в Совет по делам религий с просьбой разрешить строительство, или отремонтировать молитвенный дом составляло примерно 1/3 от поступавшей корреспонденции.

В связи с преобладанием татарского населения позиция мусульманской общины была сильна в Арском, Атнинском, Сабинском, Тюлячинском, Балтасинском, Актанышском, Муслюмовском, Сармановском, Азнакаевском районах. Вместе с тем в Сабинском, в Тетюшском районах не было зарегистрировано ни одного религиозного объединения. В Азнакаевском районе при 81% татарского населения также не было ни одного зарегистрированного мусульманского объединения, мечети отсутствовали²⁸⁹.

Устойчивый и возрастающий спрос на отправление мусульманских обрядов характеризует заявленный период. Во многом, это связано с тесным переплетением в ментальности татарского этноса национального и религиозного компонентов. Этот фактор усиливается в полиэтничных регионах в связи с необходимостью самоидентификации, стремлению к этнической и культурной самобытности.

Изменился и сам верующий. Личное самоопределение стало основным признаком принадлежности к религии. Религиозная символика, исполнение обрядов стали доминирующими над их содержанием и смыслом. В немалой степени это явилось следствием проводимой государством политики.

По данным Национального архива РТ (фонд Совета по делам религий) мусульманская умма в начале 1980-х гг. составляла 2156 человек²⁹⁰; но эта цифра явно занижена, так как на наиболее важные религиозные праздники только в Казанскую мечеть Марджани, собиралось около 1000 человек прихожан.

Широко распространились такие формы общения и богослужения у верующих-мусульман как домашние меджлисы. Наиболее практикуемой эта форма религиозного общения они становились в период мусульманского поста, когда верующие принимали участие в коллективных разговениях (ифтар меджлисы) в своих домах с участием духовенства.

На протяжении второй половины 1980-х гг. отмечается увеличение количества людей, участвующих в религиозных праздниках. В частности, в 1981 г. в праздновании “ураза-байрам” “приняло участие 6500 человек в Приволжском районе г. Казани. В сравнении с предыдущим 1980 годом на богослужении присутствовало на 2500 человек больше.

В сельских районах республики для проведения богослужений приглашались священнослужители из других мест, чтобы придать мероприятиям более праздничный торжественный дух. Появление нового человека также служило фактором усиления внимания к празднику. “Из Бухары был приглашен слушатель духовной семинарии Габдула (правильно Габдулла – М.Ф.), который проводил ежедневно службу”²⁹¹. Еще одной причиной проведения богослужений приглашенными священнослужителями является низкий уровень подготовки сельских священников.

В случае отсутствия специального помещения собрания проводились в частных домах или на кладбищах. “В Азнакаевском районе в 1981 году не было ни одной действующей мечети, и поэтому в

²⁸⁵ НАРТ. Ф. Р.-873. Переписка с Советом по делам религий при СМ СССР по вопросам состояния религий. 1987. Л.3.

²⁸⁶ НАРТ. Ф. Р.-873. Д. 3. 1973, Информационный отчет за 1972 г. Л.2.

²⁸⁷ Сост. по данным НАРТ. Ф. Р.-873. Статистические отчеты за 1972, 1980, 1985, 1986, 1987 гг.

²⁸⁸ НАРТ. Ф. Р.-873. Д. 3. 1973. Л. 3-4.

²⁸⁹ НАРТ. Ф. Р.-873. Письма, жалобы. Заявления граждан и религиозных организаций и документы по их рассмотрению. 1983. Л.2.

²⁹⁰ НАРТ. Р.-873. Переписка с комиссиями содействия контролю за соблюдением законодательства о культах. 1982. Л. 78.

²⁹¹ НАРТ. Ф. Р.-873. Переписка с Советом по делам религий при СМ СССР. 1983. Л. 16.

дни религиозного праздника ураза-байрам молитвенные собрания проходили на кладбищах, в частных домах, где проживали престарелые люди²⁹².

Стремление сохранить стабильным число зарегистрированных общин, занизить количество прихожан и максимально сократить и преуменьшить все, что касается проявлений религиозности свойственно для государственных чиновников республиканского и местного уровня.

Отчеты Уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Татарской АССР говорят об участии в праздниках в основном людей преклонного возраста. “8 октября на религиозном празднике “Курбан-байрам по г. Бугульме присутствовало 293 человека, в основном преклонного возраста”²⁹³. Однако нельзя утверждать, что молодежь не посещала мечети и не участвовала в службах. Количество совершавших мусульманские обряды бракосочетания и наречения имени постоянно увеличивалось, естественно, что в них принимали участие молодые люди до 30 лет. Это подтверждается материалами местных партийных и государственных структур, основанных на практике записи и передачи в соответствующие инстанции списков совершавших религиозные обряды в зарегистрированных религиозных учреждениях.

Большое влияние культовых праздников в значительной степени объясняется тесным переплетением религиозного и этнического факторов в культуре татар, проживающих на территории республики. По утверждению доктора богословия Канзасского университета (США) У.Флетчера, у татар “религия и культура настолько тождественны, что было бы наивным предположить будто-бы какая-то часть населения осознанно нерелигиозна”²⁹⁴. Этот фактор усиливается в полиэтничных регионах в связи с необходимостью самоидентификации, стремлению этнической и культурной самобытности, несмотря на проводимую государством политику национальной и религиозной интеграции.

Религиозная жизнь республики была отмечена многочисленными международными конфессиональными связями. Обращаясь к международным связям татарстанских религиозных объединений, следует отметить, что мусульманская община поддерживала многолетние международные отношения с единоверцами за рубежом в более чем 30-ти странах мира. География связей широка: Финляндия, Ливан, Болгария, Египет, Франция, Сирия и другие²⁹⁵.

Внутрицерковные связи в Татарстане и вне его пределов в 1960–1980-х годах стали индикатором множества проблем внутри мусульманской общины республики: недостаток информации о единоверцах в стране и за рубежом, отсутствие религиозной литературы; недостаток священнослужителей; существование внутрицерковных разногласий и т.д.

В качестве примера, можно рассмотреть процесс приобретения автотранспортного средства единственным зарегистрированным в Казани мусульманским объединением при мечети им. Ш. Марджани. Самостоятельно решить этот вопрос община решить не смогла. В результате чего им пришлось дойти до уровня заместителя председателя СМ ТАССР В.И. Новолаева, который обратился по просьбе Уполномоченного Совета по делам религий к министру торговли ТАССР Багаутдинову Ф.Б.: “Совет Министров Татарской АССР просит министерство торговли *в качестве исключения* оказать содействие исполнительному органу мусульманского объединения г. Казани в приобретении автомашины “Волга”²⁹⁶.

Таким образом, у религиозных объединений не было возможности решать свои хозяйственно-бытовые вопросы самостоятельно, необходимо было содействие государственных чиновников. Государство оказывало содействие незначительному количеству религиозных обществ, которые арендовали здания, являющиеся памятниками истории и архитектуры, были призваны иллюстрировать существование свободы совести и вероисповеданий в республике.

Кроме этого, многие вопросы внутренней жизни верующих решались с помощью государственных инстанций. Например, проблема выбора руководящего состава религиозного общества. Группа верующих подписывала письмо по поводу недостойного поведения какого-то священнослужителя: “Во время пребывания на посту председателя правления мечети тов. Хадиев Шайхразы полезных работ для общества не производил, хотя и общественные деньги израсходовал изрядно. Контроль над финансами отсутствовал... Исходя из вышеизложенного верующие просят Вашего (Совета

²⁹² НАРТ. Ф. Р.-873. Переписка с исполкомами советов народных депутатов. 1981. Лл. 81-82.

²⁹³ НАРТ. Ф. Р.-873. Отчеты комиссий содействия соблюдению законодательства о культурах. 1981. Л. 79.

²⁹⁴ Мусина Р.н. Ислам среди городских татар анализ современной ситуации // Исламо-христианское пограничье. С. 92.

²⁹⁵ НАРТ. Ф. Р.-873. Переписка с советом по делам религий при СМ СССР. 1987. Лл. 34, 48.

²⁹⁶ НАРТ. Ф. Р.-873. 1973. Д. 3. Л. 14.

по делам религий при СМ СССР по ТАССР – М.Ф.) вмешательства и помочь утвердить новый состав мутавалиата”²⁹⁷.

Подобные конфликты были не редки. Иногда они имели форму противоречия между рядовыми верующими и священнослужителями. Ярким их примером является известное и шумевшее в 1970-1980-е годы в Татарстане дело имама Чистопольской мечети Н.М. Мофлюхонова. По своим взглядам он “крайне негативно” относился к “советской действительности”, что “вызывает естественное недовольство рядовых верующих, которые постоянно обращаются с жалобами и заявлениями о противоправной деятельности имама и ущемлении им их конституционных прав и свобод”²⁹⁸.

С целью успокоить общественность со стороны местных органов власти предпринимались различные меры “воспитательного воздействия”, в том числе и осуждение деятельности Н.М. Мофлюхонова на совещании представителей мусульманской общины и духовенства ТАССР, проходившем в Казани в 1980 г. Кроме того, была предпринята неудачная попытка его смещения с участием претендента на его место, верующих, выступавших против него и верующих, выступавших в его защиту; которая не увенчалась успехом. Это позволило действующему имаму утвердить свои позиции.

Этот инцидент широко обсуждался с духовенством мечетей ТАССР как пример того, что мечеть может служить трибуной для антисоветских выступлений в назидание остальным. Около десяти лет шло разбирательство вокруг Чистопольского имама, пока он не был, наконец, отстранен от своей должности. Такое длительное разрешение подобного конфликта государственными органами свидетельствовало о назревании внутрисистемного политического кризиса. Следствием которого стали проводимые общественно-политические реформы второй половины 1980-х годов.

До 1985 года общее число религиозных организаций увеличивалось незначительно. Эта тенденция отличается от общероссийской в целом, где вплоть до конца 1970-х годов идет процесс сокращения общего числа религиозных обществ. Причем, уже в 1986 г. только за один год было зарегистрировано 4 религиозные организации мусульманского вероисповедания. Проводимые во второй половине 1980-х гг. политические реформы привели к резкому увеличению числа религиозных объединений. В 1990 г. их было уже 224, причем мусульманских среди них – 154²⁹⁹.

Отношение государства к исламу и мусульманским религиозным организациям соответствовало проводимой государством политике по отношению к религии в целом и ее институтам.

Период 60-80-х годов, кризисный для всей советской системы, характеризуется смягчением давления на религиозные организации по сравнению с масштабами и способами осуществления довоенной антирелигиозной кампании, непоследовательностью в действиях вертикали власти: “демократические” тенденции, появившиеся в “верхах” не получали отклика в республиканских властных структурах вследствие инертности политической системы.

Важным моментом является также отношение общества к исламу, которое определяло его положение в республике. Не смотря на условия атеистического государства в 1960–1980-е гг. мусульманские общины смогли не только “выжить”, но и усилить свое положение в республике. Сильнейшее давление верующих-мусульман на государственные структуры в конечном итоге приносило свои положительные результаты в решении проблем религиозных организаций. Широко бытующая мусульманская обрядность среди татарского населения республики достаточно убедительно противостояла господствующей идеологии, что в конечном итоге позволила исламу успешно сопротивляться атеистическому режиму и обеспечила условия для процесса религиозного возрождения.

²⁹⁷ НАРТ. Ф. Р.-873. Отчеты комиссий содействия соблюдению законодательства о культурах. 1984. Л. 64.

²⁹⁸ НАРТ. Ф. Р.-873. Письма. Жалобы, заявления граждан. Религиозных объединений и документы по их рассмотрению. 1981. Л. 1.

²⁹⁹ Краткий религиозно-этнографический словарь-справочник на русском и татарском языках. Казань, 2000. С. 206.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Государственная религиозная политика Республики Татарстан в современных условиях определяется, прежде всего, развитием государственности татарского народа³⁰⁰. Проблемы политического статуса и экономической самостоятельности Татарской АССР в рамках Союза ССР и РСФСР в период советской власти всегда существовали³⁰¹, но особенно ярко они проявились в начале эпохи перестройки, начатой М.С. Горбачевым.

Принятие 30 августа 1990 года “Декларации о государственном суверенитете Татарской ССР”, проведение референдума 21 марта 1992 года по вопросу о статусе Татарстана; принятие Конституции Республики Татарстан 6 ноября 1992 года, где было записано, что “Республика Татарстан – суверенное государство, субъект международного права, ассоциированное с Российской Федерацией – Россией на основе Договора о взаимном делегировании полномочий и предметов ведения”;³⁰² подписание Договора между Татарстаном и Российской Федерацией в 1994 году легли в основу так называемой “модели Татарстана”. Как показывает мировой опыт, в процессе образования, становления или возрождения государственности необходима, наряду с другими составляющими, конфессиональная и психологическая общность, совпадение интересов населяющих страну народов, т.е. требуется наднациональная, официальная государственная религиозная политика. В Татарстане национальная официальная идеология основывается на следующих положениях:

- объявление Татарстана Конституцией РТ государством, выражающим “волю и интересы всего многонационального народа республики” (ст. 1); а также признание равноправными государственными языками Республики Татарстан татарского и русского языков” (ст.4)³⁰³;
- стремление к созданию в Республике Татарстан национального капитала, не имеющего этнического “лица” и т.д.

В этом же плане следует рассматривать и отношение официальных органов Республики Татарстан к религии.

Официальная религиозная политика в многонациональной и многоконфессиональной Республике Татарстан, прежде всего, определяется Конституцией РТ, законодательством РТ о свободе совести, вероисповедания и деятельности религиозных объединений. Так, в ст.29 Конституции РТ зафиксировано, что “граждане Республики Татарстан в соответствии со своими убеждениями имеют право свободно исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, заниматься религиозной или атеистической деятельностью... Религия и религиозные объединения в Республике Татарстан отделены от государства”³⁰⁴.

Законом РТ “Об образовании” устанавливается “независимость государственных образовательных учреждений от идеологических установок и решений партий, религиозных и иных общественных организаций и движений”³⁰⁵, а в “Концепции развития татарского просвещения” подчеркивается, что “история религии, являющаяся составной частью духовного наследия народа, должна стать предметом специального изучения” и “с этой целью в школьные учебные планы вводятся факультативные курсы “История религий”, в том числе “История ислама”³⁰⁶. Законом РТ “О молодежи” Государственному комитету Республики Татарстан по делам детей и молодежи предусмотрена возможность в пределах своей компетенции осуществлять “взаимодействие с религиозными организациями по вопросам защиты духовного развития молодых граждан”³⁰⁷.

Отношение официальных органов Республики Татарстан к религии находит свое выражение в выступлениях и статьях руководителей республики, посвященных вопросам межэтнических и много-

³⁰⁰ См.: Хакимов Р.С. Стержневая проблема – история государственности // Татарлар хәзерге дөньяда. Казан, 1998. 511 б.

³⁰¹ См.: Исхаков Д.М. Современный национализм татар // Суверенный Татарстан. М., 1998. Т.2. С. 11-38.

³⁰² См.: Конституция Республики Татарстан. Казань, 1993. С.3.

³⁰³ Там же. С. 3-4.

³⁰⁴ Конституция Республики Татарстан. Казань, 1993. С. 9.

³⁰⁵ См.: Ведомости Верховного Совета Татарстан. 1993. № 10. Октябрь. С. 6.

³⁰⁶ Офык. 1991. № 8. Август. 18 б.

³⁰⁷ Ведомости Верховного Совета Татарстан. 1993. № 10. Октябрь. С. 49.

конфессиональных отношений в Республике Татарстан и Российской Федерации. В результате проведенного анализа выступлений и публикаций, отражающих мнение руководства республики по отношению к религии автор выделяет шесть основных проблем, которые, с точки зрения официальных органов республики, являются актуальными и злободневными и выражают в определенной мере социально-политическое и этносоциальное сознание той части общественности Республики Татарстан, которая разделяет точку зрения руководителей.

Прежде всего, это вопрос мирного сосуществования в Республике Татарстан двух основных религий – ислама и христианства. Так, по утверждению Президента Республики Татарстан Минтимера Шаймиева, “Татарстан находится на стыке различных культур и народов. Здесь сходятся Восток и Запад, взаимодействуют тюркская и славянская культуры, мирно сосуществуют мусульманская и христианская религии. Этим мы должны дорожить и уметь пользоваться”³⁰⁸. Как бы продолжая эту мысль, Хакимов Р.С. – государственный советник при президенте РТ по политическим вопросам пишет, что “в России вся история становления империи предстает как борьба православия с исламом и Казань в этом противостоянии была важнейшим пунктом”, однако “наличие различных цивилизаций не обязательно ведет к конфликтной ситуации. Более того, пример Татарстана показывает пример сотрудничества различных конфессий, этнических групп и народов”³⁰⁹. Поэтому политика правительства Татарстана “направлена на соблюдение баланса между этническими группами и религиозными конфессиями”³¹⁰. Набиев Р.А. – председатель Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ отмечает, что “изучение, и сохранение мирного сосуществования различных конфессий является важной государственной задачей”³¹¹.

Вторая проблема связана с исламом, который как было показано в первой главе, является неразрывной частью духовной культуры татарского народа. По мнению М.Ш. Шаймиева, “ислам является историей, образом жизни, основой культуры и искусства” татарского народа³¹². И В.Н. Лихачев – бывший председатель Госсовета РТ также считает, что “элементы исламского фактора как фактор культуры” татарского народа учитывать необходимо³¹³.

Третья проблема касается роли ислама в нравственном воспитании татарского населения. Возрождение ислама руководителями республики рассматривается как “рост духовно-нравственных начал в народе”, как показатель развития национального самосознания, и в этой связи “очень важно сохранить национальные и религиозные традиции, которые устанавливались веками”, и которые “необходимо превратить в духовное богатство” для “целенаправленного воспитания мусульман” и “ведения содержательной воспитательной работы”³¹⁴.

Четвертая проблема связана с возрождением ислама. Ислам современными государственными руководителями рассматривается как явление, претерпевающее обновление³¹⁵. Они выступают за реформированный ислам (евроислам)*, признающий основные научно-технические достижения Запада и органически соединяющий “традиционные татарские исламские ценности с идеями либерализма и

³⁰⁸ Всемирный конгресс татар. Стенографический отчет. 19 июня 1992 г. Казань, 1992. С. 162.

³⁰⁹ Хакимов Р.С. Стержневая проблема – история государственности // Татарлар хәзерге дөньяда. Казан, 1998. 513-514 б.

³¹⁰ Хакимов Р.С. Асимметричность Российской Федерации: взгляд из Татарстана // Асимметричность Федерации. М., 1997. С.67.

³¹¹ Набиев Р.А. Межконфессиональная ситуация Республики Татарстан в системе общественно-политических отношений // Религия и общество. Справочник. Казань, 1998. С. 121.

³¹² Шаймиев М.Ш. Выступление на I Курултае мусульман РТ // Шәһри Казан. 1998 ел. 20 февраль.

³¹³ Религия и общество: Справочник. Казань, 1998. С. 119.

³¹⁴ Там же. С. 124.

³¹⁵ См.: Шаймиев М.Ш. Выступление на I Курултае мусульман РТ // Шәһри Казан. 1998 ел. 20февраль.

* Евроислам в понимании руководящей элиты республики предстает прежде всего как политическое понятие, отождествленное с религиозным реформаторством, джадидизмом и либерализмом. По нашему мнению, в таком виде идея евроислама носит искусственный характер и является недостаточной для культурной политики как части нациестроительства в республике. Не следует отождествлять евроислам с джадидизмом, религиозным реформаторством и либерализмом, поскольку джадидизм является лишь частью религиозного реформаторства, просветительства и лишь частично совпадает с либерализмом, имеющим свое специфическое мировоззрение и идеологию, свою философию, социологию и этику. (См.: Либерализм в России. М., 1996. С. 61). В наше время нужно говорить о модернистском исламе.

демократии³¹⁶, служащий самой надежной гарантией “от проникновения экстремизма в религиозной форме”³¹⁷.

Татарстанские политики видят свою задачу “не в построении заборов, отделяющих татар от других народов, не в замыкании в искусственной этноконфессиональной резервации, а в создании мостиков между разными религиями, ... в распространении взаимопонимания, которое поможет скрепить общими узами все человечество”³¹⁸. Подтверждением этой политики является инициатива официальных властей по возвращению почитаемой всем православным миром Казанской иконы Божьей Матери из Ватикана в столицу Татарстан, а также решение о строительстве католического костела в центре Казани.

Пятая проблема – это проблема взаимоотношения государства и религии. Этот вопрос встал на повестку дня в связи с подготовкой к I Курултаю (съезду) мусульман Республики Татарстан, где основную организационную роль сыграло правительство, хотя по Конституции РТ религия отделена от государства. На вопрос, “почему правительство вмешивается в религиозные дела?”, Президент Татарстана М. Шаймиев ответил, что “хотя религия отделена от государства, но религиозные организации не отделены от общества. Народ един также, как едины мусульмане; и речь не идет о вмешательстве в деятельность религии, а речь идет о совместном служении народу”³¹⁹. Эту точку зрения отстаивает и Р. Набиев, подчеркивая, что регулирование межконфессиональных отношений является важным направлением целенаправленной работы Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан.

Наконец, последняя проблема возникает в связи с опасением руководителей республики, связанным с общенациональной идеологией Российской Федерации, которая не учитывает особенностей духовной жизни всех народов, населяющих Россию, и прежде всего своеобразие их культур, религиозного опыта. Как отмечает В. Лихачев “невозможно представить общенациональную российскую идеологию без такой составляющей, как ислам”³²⁰.

В современной России православная религия старается оказывать воздействие на политику. Так, “русская православная церковь пытается оказать давление на государственные органы, распространяя при этом дух нетерпимости к малым религиям”, “становится опасным, когда кто-то начинает добиваться прямой государственной поддержки той или иной конфессии, добиваться на этой основе различных привилегий”³²¹.

Иная картина наблюдается в Татарстане. Как справедливо отмечает В. Лихачев, в Республике Татарстан, в отличие от России, “ислам и в равной мере православие взаимно уравнивают друг друга”, здесь “празднуется как Рождество, так и Курбан-байрам в качестве государственных праздников” и правительство “не проводит особой мусульманской политики, ориентируясь прежде всего на светские властные органы. Общественные деятели и политики практически не участвуют в религиозных обрядах и праздниках”³²².

В современном Татарстане делаются первые реальные шаги в формировании новой религиозной политики государства, но она находит поддержку у большинства населения республики. Можно сказать, что принципы этой политики, разумеется, в упрощенной форме, а часть в бессознательной форме, находят отражение в этнонациональном сознании и татар, и русских, и других народов республики. Эти принципы фактически становятся новыми структурными элементами обновляющегося этнонационального сознания народов Татарстана.

Вместе с тем, необходимо отметить и наличие оппозиции. Это вызвано в немалой степени образованием идеологической пустоты из-за отсутствия общей, как для всей России, так и для Татарстана, национальной идеи в качестве духовного объединителя, где религиозному фактору уделялось бы должное внимание. Неопределенность политики государственных структур в отношении ислама, адаптированного к этнической жизни татарского народа, вызвала недовольство у некоторой части населения республики. Медлительность в принятии решения руководством республики по созданию

³¹⁶ Хакимов Р. Россия и Татарстан: у исторического перекрестка // Панорама-форум. 1977. № 1. С. 61; его же. Где наша Мекка? (манифест евроислама). Казань, 2003.

³¹⁷ Приветствие Президента Республики Татарстан Минтимера Шаймиева Всероссийскому съезду востоковедов 19 октября 1999 года // Новая вечерка. 1999. 26 октября.

³¹⁸ Хаким Р. Где наша Мекка? Казань, 2003. С. 62.

³¹⁹ Шәһри Казан. 1998 ел. 20 февраль.

³²⁰ Лихачев В.Н. // Религия и общество... С. 117.

³²¹ Набиев Р.А. // Религия и общество... С. 125.

³²² Лихачев В.Н. // Религия и общество. С. 119.

самостоятельного Духовного управления мусульман Татарстана (ДУМ РТ) (1992–1998 гг.) и игнорирование проблем, возникших в среде мусульманских общин, иногда приводили к неоправданным действиям религиозных организаций и общественно-политических формирований. Лишь в феврале 1998 года Президент Республики Татарстан на I Курултае мусульман республики открыто заявил, что “поскольку мы избрали путь самостоятельности, мы, мусульмане, должны сплотиться для решения этой задачи и впредь рука об руку служить на благо родной земли Татарстана, на благо интересов народа”³²³. На наш взгляд, к такой точке зрения правительство Татарстана подтолкнул кризис центральной российской власти. Но не только политические, но и экономические интересы, связанные с назревшей необходимостью выхода на восточные рынки, побуждали руководителей Татарстана настаивать на идее самостоятельности.

Строительство католического храма в центре Казани было оценено православными христианами-старообрядцами, руководителями и членами актива русских, славянских общественных организаций Республики Татарстан как проявление миссионерской деятельности Ватикана “на чужой канонической территории ... двух конфессий: мусульманства и православия”³²⁴. В свою очередь, Президиум ВТОЦ в “Заявлении” выразил протест по поводу строительства католического костела на историко-культурной заповедной территории “Иске татар бистәсе” (Старо-Татарская слобода)³²⁵.

Однако следует отметить, что, на наш взгляд, проводимая нынешним руководством Республики Татарстан государственная религиозная политика направлена на устойчивое превращение территории республики на территорию толерантности, согласия при всем его этническом, религиозном и культурном многообразии и отвечает интересам татарстанского общества.

³²³ Шаймиев М.Ш. // Шәһри Казан. 1998 ел. 20 февраль.

³²⁴ См.: Гаврилов С.П. Нет экспансии Ватикана // Звезда Поволжья. 2003. 20-26 ноября; Обращения епископа Казанско-Вятского Андриана к Президенту РТ Шаймиеву М.Ш., настоятеля о. Геннадия к Главе администрации г. Казани г-ну Исакову К.Ш. // Звезда Поволжья. 2003. 13-19 ноября; Открытое письмо обращение русских и славянских общественных организаций к Президенту РТ М.Ш. Шаймиеву // Звезда Поволжья. 2003. 4-10 декабря.

³²⁵ Заявление ВТОЦ // Звезда Поволжья. 2003. 27 ноября – 3 декабря.