



Московский Центр Карнеги

Carnegie Endowment for International Peace

ЭТНИЧНОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ РОССИИ

Под редакцией А. Б. Юнусовой
и А. В. Малащенко

Москва • 1998

УДК 2
ББК 86.213
Э45

Э45 **Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России: Сб. статей / Под. ред. А. Б. Юнусовой и А. В. Малащенко; Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — 124 с.**

ISBN 0-87003-146-5

В сборнике опубликованы доклады, прочитанные на межрегиональном научном семинаре «Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России» (Уфа, 20—21 апреля 1998 г.), организованном Башкирским государственным университетом, Академией наук Республики Башкортостан, Отделом народов Урала Уфимского научного центра (УНЦ) РАН, Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН, Научным издательством «Башкирская энциклопедия», Духовным управлением мусульман Республики Башкортостан.

УДК 2
ББК 86.213

Ethnicity and confessional tradition in Volga-Ural region of the Russian Federation.

Издание осуществляется на средства некоммерческой неправительственной исследовательской организации — Фонда Карнеги за Международный Мир, а также благотворительного фонда Pew Charitable Trust. В соответствии с принципами деятельности этих организаций издание распространяется бесплатно.

Работы, публикуемые в книге, отражают личные взгляды авторов и не должны рассматриваться как точка зрения Фонда Карнеги за Международный Мир или Московского Центра Карнеги.

© Carnegie Endowment for International Peace, 1998

ISBN 0-87003-146-5

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение. Исламская традиция в российском обществе 90-х годов</i>	7
--	---

Часть 1

<i>Рафик Мухаметшин. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана (вторая половина 90-х годов)</i>	19
<i>Фидайш Шаяхметов. Демократизация башкирского общества и ислам</i>	28
<i>Альбина Файзуллина. Отражение норм шариата в сознании современного верующего</i>	41
<i>Айслу Юнусова. Ислам в структуре межконфессиональных отношений в Башкирии</i>	52

Часть 2

<i>Марат Муртазин. Становление системы религиозного образования</i>	62
<i>Ильдар Малахов. Подготовка кадров мусульманского духовенства в Башкирии</i>	69
<i>Рушан Галлямов. Факторы регионализации мусульманских организаций России на современном этапе</i>	72
<i>Анвар Муратшин. Деятельность мусульманских организаций в Башкирии</i>	78

Часть 3

<i>Фания Шакурова. Менталитет кочевника и ислам</i>	85
<i>Риф Якупов. Ислам в России в свете этнографии</i>	92
<i>Лариса Ямаева. К вопросу об истоках мусульманского либерализма в России начала XX века и источниках по его изучению (в связи с публикацией документов мусульманской фракции Государственной думы России (1906—1917 гг.))</i>	102
<i>Минигуль Валеева. Религия как часть духовной культуры народа (освещение истории ислама в краткой энциклопедии «Башкортостан»)</i>	114
Summary	120
О Фонде Карнеги	123

CONTENTS

<i>Aleksei Malashenko</i> . Introduction	7
--	---

Section 1

<i>Rafik Muhametshin</i> . Islam in social and political life of Tatarstan in the second half of the 90s	19
<i>Fidail Shaiakhmetov</i> . Democratization of society and Islam in Bashkiria	28
<i>Albina Faisullina</i> . Reflection of Sharya law in consciousness of modern believer	41
<i>Aislu Ynusova</i> . Islam in inter-religious relations in Bashkortostan	52

Section 2

<i>Marat Murtazin</i> . The establishment of religious education system	62
<i>Ildar Malakhov</i> . Moslem clergy training in Bashkortostan	69
<i>Rushan Galliamov</i> . Factors of regional splitting up of Moslem organizations of Russia	72
<i>Anvar Muratshin</i> . Activities of Moslem organizations in Bashkortostan	78

Section 3

<i>Fania Shakurova</i> . Mentality of nomad and Islam	85
<i>Rif Yakupov</i> . Islam in Russia. Ethnographic aspect	92
<i>Larisa Yamaeva</i> . Sources of Islamic Liberalism in Russia in the beginning of 20 th century	102
<i>Minigul Valeeva</i> . Religion as part of spiritual culture of people	114
Summary (In English)	120
About the Carnegie Endowment	123

ОБ АВТОРАХ

Мухаметшин Рафик Мухаметович — кандидат исторических наук, заместитель директора Института «Татарская энциклопедия» АН Республики Татарстан.

Шаяхметов Фidaиль Фанилевич — кандидат исторических наук, ученый секретарь отдела народов Урала Музея археологии и этнографии Уфимского научного центра РАН.

Файзуллина Альбина Раисовна — методист управления народного образования г. Туймазы Республики Башкортостан, аспирант Башкирского государственного университета.

Юнусова Айслу Билаловна — доктор исторических наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Башкирского государственного университета.

Муртазин Марат Фахрисламович — ректор Московского высшего духовного исламского колледжа.

Малахов Ильдар Загидуллович — управляющий делами Духовного управления мусульман Республики Башкортостан, ректор медресе им. Марьям Султановой.

Галлямов Рушан Рахимзянович — доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела народов Урала с Музеем археологии и этнографии Уфимского научного центра РАН.

Муратшин Анвар Нурмухаметович — председатель Совета по делам религий при Кабинете министров Республики Башкортостан.

Шакурова Фания Ахнафовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела народов Урала Уфимского научного центра РАН.

Якупов Риф Исмагилович — кандидат исторических наук, заведующий сектором этнологии Отдела народов Урала с Музеем археологии и этнографии Уфимского научного центра РАН.

Ямаева Лариса Асхатовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН.

Валеева Минигуль Галеевна — заведующий отделом религии Научного издательства «Башкирская энциклопедия».

В в е д е н и е

ИСЛАМСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ 90-х годов

Одной из черт постсоветского общества является его ретрадиционализация. Этот процесс развивается по двум направлениям — этническому и конфессиональному. Оба направления взаимосвязаны и взаимообусловлены, вследствие чего их часто рассматривают как единый феномен — возрождение или реконструкцию *этноконфессиональной* традиции. Значение ретрадиционализации не следует абсолютизировать, представляя ее доминирующей тенденцией в трансформации общества, в сознании на массовом и интеллектуально-элитарном уровнях. Но не меньшей ошибкой было бы игнорирование этого феномена, сведение его к «моде» на религию, этническую культуру или к заурядным спекуляциям на этот счет части политиков и общественных деятелей (хотя и то, и другое также имеет место).

Ретрадиционализация затрагивает все слои общества, находит прямое или косвенное отражение в деятельности почти всех политических партий и группировок. Есть достаточно оснований полагать, что ее влияние на общество, на происходящие в нем политические процессы будет нарастать, во-первых, в связи с разочарованием значительной части населения первыми результатами формирующейся сейчас в стране рыночной экономики и демократической системы, которая воспринимается многими как западоцентристская, как попытка прямого заимствование чуждых российскому обществу моделей, и, во-вторых, ввиду явного стремления партий и отдельных политиков разыграть карту национальной и религиозной идентичности в преддверии парламентских 1999 г. и президентских 2000 г. выборов.

Установка на ретрадиционализацию присутствует в сознании всех проживающих на территории Российской Федерации народов включая русских. Но, пожалуй, в наибольшей степени она актуальна для этнических и конфессиональных меньшинств, для которых апелляция к своей Традиции является формой самоутверждения и самосохранения в качестве самостоятельной культурной и этнической группы. Деятельность по реконструкции этноконфессиональных традиций стала легитимной частью общественной, политической активности российских меньшинств.

Актуально это и для российской мусульманской общины. Оговоримся: российская мусульманская община — термин в значительной степени условный. Корректнее говорить о трех, а то и более мусульманских ареалах, расположенных почти по всей территории Федерации. Эти сообщества функционируют автономно, имеют своих религиозных и политических лидеров, которые зачастую соперничают друг с другом. Отдельно отметим существенные различия — социальные, культурные, психологические — в собственном религиозных установках и толкованиях между мусульманами Северного Кавказа и остальными мусульманскими сообществами. Тем не менее во всех регионах с компактным мусульманским населением идет процесс исламского возрождения, который является своего рода «осью» ретрадиционализации.

Сегодня у бывшего советского мусульманина обостряется чувство принадлежности к исламу, осознание себя частицей мусульманской общины, имеющей общие ценностные ориентиры, а в нынешней ситуации единые, пусть и нечетко артикулированные интересы и цели, которые могут быть достигнуты лишь в рамках общемусульманского действия. Последнее особенно важно, поскольку в исламе как конфессионально-культурной системе нет деления на духовное и светское, как нет и свойственного христианству разделения между церковью и миром, что на практике делает легитимным соединение ислама с политикой, создание соответствующих исламских политических организаций.

Основными направлениями исламского возрождения являются просветительство, создание системы религиозного образования, в том числе для профессиональной подготовки кадров духовенства, воспитание мусульман в духе преданности исламской традиции и политизация ислама. Все эти направления нашли отражение в нашей книге.

Сборник, составленный по докладам состоявшегося в Уфе в апреле 1998 г. межрегионального научного семинара, посвящен этноконфессиональной проблеме, некоторым политическим аспектам ситуации в Волго-Уральском регионе, который можно определить как мусульманское ядро России.

Первая часть книги посвящена влиянию традиции на общественно-политическую жизнь, во второй анализируются вопросы, связанные с деятельностью мусульманского духовенства, подготовки его кадров, а также со становлением системы религиозного образования. Материалы третьей части касаются более общих проблем, в том числе связанных с этническими традициями, местом религии в менталитете кочевника; часть их обращена в историю. Такая структура, на взгляд редакторов сборника, позволяет не только дать развернутую оценку положения в регионе, но и обозначить линию преемственности нынешней ситуации относительно прошлых эпох.

Среди авторов сборника и светские исследователи, и представители духовенства, и функционеры, длительное время занимающиеся проблемами религии в соответствующих административных подразделениях. Все это создает широкую панораму мнений и подходов к исламской проблематике.

Практически все участники сборника — выходцы из мусульманской среды, что влияет на их подход к заявленной проблематике. Мусульманские интеллектуалы выступают не только как объективные исследователи, но в известном смысле и как заинтересованные лица, т. е. люди, которые в силу своего рождения, семейного воспитания относятся к исламской традиции с особым пиететом. По существу можно говорить, что однозначно позитивная оценка исламской традиции, ее роли в формировании индивидуального и общественного сознания является известной компенсацией того, что еще совсем недавно официальная идеология требовала от мусульманской (да и не только мусульманской) интеллигенции исключительно негативного подхода к исламу.

Сегодня среди многих мусульманских гуманитариев распространено мнение о возможности корректного сочетания исламской традиции с демократизацией современного российского общества, особенно его мусульманского сегмента. Такая оценка, в частности, содержится в статье Фidaиля Шаяхметова. Материал

показателен в том плане, что, с одной стороны, на нем сказывается подход ближневосточных идеологов и философов, доказывающих существование особой исламской демократии, а с другой — отражены позиции той части мусульманских мыслителей, которые полагают возможным совмещение исламской традиции с ценностями западной демократии. Это вызывает ассоциации с убежденностью некоторых исследователей в существовании так называемого евроислама, т. е. такой формы исламской культуры и идеологии, в которой европейские нормативы политического устройства уживаются с исламской традицией. Последовательным сторонником этой идеи является, например, советник президента Татарстана М. Шаймиева Р. Хакимов (отметим, что у него есть немало оппонентов), который считает, что «татарский вариант ислама... органично соединил мусульманские ценности с идеями либерализма и демократии, а потому его можно назвать *«евроисламом»*»¹. Ф. Шаяхметов термин «евроислам» не использует, но по сути его анализ синтеза демократии и ислама, который он исследует на опыте Башкирии, можно соотносить именно с этим определением. Конечно вопрос о корреляции демократии и ислама куда шире. И актуален он не только для Российской Федерации, но и для всего мусульманского мира, фрагменты которого теперь легитимизировались и в Европе, где мусульмане представлены не только локальными общинами во Франции, Германии, Великобритании, Нидерландах и других странах, но также с новообразованной мусульманской Боснией и даже обратившейся к исламу Албанией.

В России же на практическом уровне вопрос о соотношении демократии и ислама рассматривается, во-первых, в контексте участия мусульман как конфессиональной общности в строительстве демократического государства, во-вторых, в плане легитимности существования исламских политических организаций (Россия в соответствии с Конституцией является светским государством) и, в-третьих, с точки зрения допустимости введения на территориях Федерации с мусульманским населением использования шариатского законодательства. Отметим, что по сей день применение шариата (наряду со светскими законами) расценивается российским общественным мнением преимущественно как «возврат в средневековье», чему в немалой степени способствовало тиражирование средствами массовой информации пуб-

личных казней в Чечне. При этом игнорируется то обстоятельство, что значение шариатского законодательства в районах распространения ислама всегда, включая советский период, было очень велико: шариат в значительной степени регулировал семейно-брачные, имущественные отношения, не говоря уже о том, что он служил основой для поддержания собственно религиозных обрядов и нормативов поведения.

Статье Р. Шаяхметова по-своему созвучен материал из третьей части, в котором Лариса Ямаева анализирует истоки мусульманского либерализма в России в начале XX в. Сопоставляя эти работы, легко обнаружить, что вопрос о соотношении ислама и демократии, о месте ислама в общественном развитии не является для России принципиально новым. Поиски путей синтеза исламской традиции и тех новаций, которые проникали и проникают в мусульманский мир извне, в первую очередь из Европы, а позже из Америки, являются частью того, что принято именовать межкультурными контактами или «диалогом цивилизаций». На протяжении последних двух столетий этот диалог преимущественно носил характер «мусульманского ответа» на «вызов» ушедшего вперед в социально-экономическом и научно-техническом отношении еврохристианского мира. Мусульманским идеологам, философам и богословам приходилось с большим или меньшим успехом объяснять причины отставания мусульман в сфере материального производства, доказывать их равенство, а чаще превосходство над европейцами в области духа и вырабатывать альтернативные Европе, основанные на исламских традициях теории общественного бытия. В конечном счете почти все появившиеся у мусульман концепции так или иначе оказывались ответом на тот самый пресловутый «европейский вызов». Достаточно пристально посмотреть на такие два полярные направления в исламской общественной мысли, как фундаментализм и реформаторство, и обнаруживается, что существующие в их рамках установки прямо или косвенно формулируются в контексте диалога двух цивилизаций.

Мусульманская Россия в этом отношении не является исключением. Как и в остальных мусульманских странах, здесь в конце XIX — начале XX в. сложилось влиятельное реформаторское направление, получившее название джадидизма. Стратегической целью джадидов, как и реформаторов Ближнего и Среднего Вос-

тока, было приобщение мусульман к достижениям передовой европейской науки и культуры, средством ее достижения — создание «новометодных школ», в которых молодое поколение мусульман могло получать соответствующее, пригодное для восприятия новаций образование.

Революция 1917 г. и последовавшие за ней гонения на религию (а ислам в Волго-Уральском регионе в отличие от Средней Азии понес ущерб, сопоставимый с православием) прервали процесс модернизации ислама, сведя его до уровня исполнения обрядов, что, заметим, также преследовалось властями. Джадидизм был уничтожен как феномен, а его сторонники почти полностью репрессированы. В результате в среде российских мусульман возобладал так называемый бытовой ислам, отрезанный от традиций классической исламской культуры, бесконечно далекий от проблемы восприятия ценностей мировой цивилизации.

В 90-е годы, после падения советской власти, интерес к джадидизму начал возрастать. Причем изначально он стал предметом исследований светских ученых, в то время как мусульманское духовенство уделяло ему куда меньше внимания. Джадидизм постепенно возвращался в мусульманскую общественную мысль России, пока, конечно, на элитарном уровне. Однако если вспомнить исходные цели, декларировавшие его последователями в начале века, они остаются актуальными и сегодня. Речь опять-таки идет о том, каким образом исламская традиция может сочетаться с новыми формами российской государственности, адаптировать и адаптироваться к проникающим в Россию извне социокультурным ценностям и принципам устройства общества. Как следует истолковывать происходящую трансформацию общества с позиций ислама? И, наконец, каковы могут быть критерии модернизации исламских толкований и где вообще находится их предел?

Тема джадидизма присутствует в нескольких материалах сборника. Но прежде хотелось бы упомянуть в связи с ней работы казанских исследователей, совместно с французскими учеными выпустивших уникальную на сегодняшний день работу «Ислам в татарском мире: история и современность» (Казань: Панорама, 1997), а также небольшую, но насыщенную монографию Д. Исхакова «Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению» (Казань, 1997).

Как бы то ни было, джадидизм оказался в нынешних условиях востребован. Правда, если ему суждено в будущем стать одним из направлений в идеологии, то очевидно, что в этом случае ему потребуются приставка «нео-», ибо существует множество различий между эпохой, когда он зародился, и нынешними общественными и политическими реалиями. Много ли найдется последователей у неодадидизма среди мусульманской общины, покажет ближайшее время.

В немалой степени его перспективы зависят от решения проблемы мусульманского просветительства, успешной организации исламского образования. Эти вопросы затрагиваются в статьях Ильдара Малахова и ректора существующего при Духовном управлении мусульман Центрально-Европейского региона России Высшего исламского колледжа Мурата Муртазина. Он приводит учебную программу колледжа, в которой широко представлены светские дисциплины, и подчеркивает необходимость создания единой учебной программы по подготовке мусульманских священнослужителей. Однако ныне создание такой программы вряд ли возможно. И главная причина — отсутствие координации усилий в этом направлении между многочисленными образовавшимися в 90-е годы мусульманскими духовными управлениями (муфтиятами), что, в свою очередь, является следствием непрестанных противоречий внутри мусульманского духовенства. Эти противоречия оказывают негативное влияние на состояние мусульманской общины России.

Конфликт среди мусульманского духовенства имеет два аспекта. Первый — структурный, в центре его лежит вопрос о принципах организации религиозной жизни мусульман, о замене некогда единого центра на несколько независимых друг от друга, но взаимодействующих структур. Этот конфликт персонифицирован в противостоянии главы существовавшего при советской власти Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири (переименованного в Центральное духовное управление мусульман — ЦДУМ) Т. Тажутдина и большинством российских имамов, завоевавших свой авторитет как в общинах, так и перед властями уже в постсоветский период. Второй аспект обусловлен характерными для России регионалистскими тенденциями, которые накладываются на взаимоотношения духовных управлений и их лидеров. Это своего рода «конфликт честолюбий»,

естественный и неизбежный в силу того, что в мусульманской России появилась плеяда относительно молодых (30—40-летних) имамов, многие из которых пытаются распространить влияние за географические рамки «своих» муфтиятов. Эти противоречия имеют объективную основу и по существу являются специфической формой отражения общей трансформации российского общества. С другой стороны, чисто субъективные аспекты этих противоречий способны поколебать уважение к духовенству как к корпоративному сословию в глазах рядовых верующих и негативно сказываются на отношении к российской мусульманской общине государства, да и зарубежных единоверцев.

Все эти вопросы так или иначе нашли отражения в целом ряде статей сборника — Анвара Муратшина, Рушана Галлямова, Айслу Юнусовой. Интересно, что, несмотря на стремление к беспристрастности, на представленных учеными материалах в некоторой степени сказываются их личные симпатии, что отражает тот факт, что большинство исследователей так или иначе ассоциирует свои взгляды с позиций тех или иных мусульманских авторитетов. Думается, в этом нет ничего необычного, поскольку любой мусульманский ученый при всем стремлении к объективности является членом мусульманской общины, приверженцем того или иного мусульманского авторитета. Вообще позиция религиоведов — выходцев из мусульманской среды так или иначе представляется дуалистичной: с одной стороны, большинство из них стремится быть максимально объективными при анализе исламского возрождения, при оценке идейной и политической ситуации в мусульманской общине, но с другой стороны, оставаясь носителями исламской традиции, проводниками, а в не малой степени и инициаторами религиозного возрождения, участниками внутренней борьбы в мусульманской общине, онивольно или невольно принимают ту или иную сторону. (Это справедливо и для исламоведов немусульманского происхождения, что тоже вполне объяснимо. Ведь острые перипетии исламского возрождения разворачиваются на наших глазах, и с их участниками большинство исследователей знакомо лично, не говоря уже о чисто профессиональных контактах на почве изучения религии и политики. Вот почему некоторые исламоведческие публикации по современной тематике в той или иной степени несут на себе отпечаток пристрастности.)

Большое значение при изучении ислама имеют социологические опросы, которые в настоящее время энергично проводятся в ряде мусульманских регионов, прежде всего в Татарстане, где особенно продуктивно в этом направлении работает Р. Мусина. В нашем сборнике социологов представляет находящаяся на практической работе в системе народного образования молодая исследовательница Альбина Файзуллина, собравшая в башкирском городе Туймазы интересный материал о знакомстве местных мусульман с шариатским законодательством. Полученные ею результаты выходят за пределы исследования этого конкретного предмета и иллюстрируют роль, которую играет ислам в жизни мусульман. Этот и другие подобного рода опросы свидетельствуют об одном существенном, с нашей точки зрения, обстоятельстве. Слабое знание, а точнее — незнание ислама, поверхностное знакомство с его идейными установками, даже основными понятиями, относительное редкое посещение мечети — все это тем не менее не дает повода говорить о слабом влиянии ислама на сознание людей.

Известно, что некоторые эксперты зачастую склонны интерпретировать опросы таким образом, что ислам, дескать, по-прежнему остается на дальней периферии массового и индивидуального сознания, не оказывает существенного влияния на общественную и политическую жизнь мусульманских народов. Именно недооценка «конфессионального фактора» нередко оказывается причиной последующего изумления тем, что в том или ином мусульманском регионе «вдруг» раздаются требования ввести шариат, получают поддержку мусульманские радикалы и т. д.

Опыт общественно-политического развития в последнее десятилетие свидетельствует, что активность мусульман, осознание ими своей конфессиональной принадлежности, их стремление заявить о своих интересах как единого религиозного социума всегда опережает их знакомство со священными книгами, догматами, историей и культурой ислама. И в этом также нет ничего удивительного, поскольку на протяжении предыдущих десятилетий российские мусульмане были практически полностью лишены широкого доступа к философским, культурным ценностям ислама.

Кстати, именно этим в известной степени объясняется то, что в российском обществе в мусульманах в первую очередь видят не носителей конфессионально-культурной традиции, но людей, тяго-

теющих к религиозному радикализму, стремящихся во что бы то ни стало заявить о политических и иных претензиях. Ислам довольно часто ассоциируется с агрессивностью, войной (джихадом), желанием противопоставить себя всем прочим конфессиям. И вновь в этой связи нельзя не упомянуть проблему просвещения мусульман (его значение сегодня понимают и духовные лица, и политики, и ученые), к решению которой они приступили.

Успеют ли мусульманские интеллектуалы России внедрить в сознание российских мусульман представление об исламе в первую очередь как о системе нравственных ценностей, опирающейся на мощный культурный пласт и вместе с тем открытой для восприятия иноцивилизационных заимствований, системе, открытой для остального мира и не абсолютизирующей собственные стереотипы? Вопрос этот не праздный, поскольку с середины 90-х годов наблюдается рост влияния на российских мусульман со стороны их радикально настроенных единомышленников из стран Ближнего и Среднего Востока. Это влияние реализуется в двух вариантах. Первый — попытки эмиссаров из ряда зарубежных организаций Саудовской Аравии, Иордании, Судана и некоторых других стран создать подконтрольные им структуры (пока что малочисленные), работающие с местной молодежью. Эта деятельность, привлекающая внимание властей и средств массовой информации, как правило, завершается высылкой зарубежных наставников и закрытием подобных организаций. В целом такого рода прямое воздействие не представляется особо существенным.

Более эффективным может оказаться косвенное влияние «зарубежного ислама» через прошедших обучение в мусульманских странах будущих имамов. Точное количество молодых людей, направляемых на учебу за рубеж, установить невозможно. Однако нет сомнения, что их число уже достигает многих сотен. Их посылают на учебу и крупные муфтияты, и мусульманские организации, некоторые молодые люди — особенно это характерно для Северного Кавказа — платят за религиозное обучение за рубежом из собственных средств. По возвращению в Россию выпускники ближневосточных исламских институтов требуют от своей паствы более жесткого соблюдения исламских обрядов, регулярного посещения мечети; в проповедях «новых имамов» часто содержатся обвинения местных мусульман в отходе от истинной веры. Интерпретация ислама, которую «новые имамы»

привозят из-за рубежа, опирается на распространенные на Ближнем Востоке и в Северной Африке более жесткие мазхабы (религиозные толки) — ханбалитский, маликитский, — чем ханафитский, которого придерживается подавляющее большинство российских мусульман. Эти же наставники привозят с собой и радикальные исламские установки, в том числе фундаменталистской направленности.

Эта ситуация вызывает озабоченность у мусульманского духовенства, которое видит в очагах такого рода идеологической экспансии попытку подменить укоренившийся в российском исламе либеральный ханафитский мазхаб. Кроме того, оно опасается за свой авторитет, поскольку «новые имамы» чаще всего лучше владеют арабским литературным языком, имеют более обстоятельные, чем у выпускников отечественных учебных заведений, религиозные познания. С учетом их сравнительно высокой требовательности к прихожанам можно говорить уже о тенденции формирования иного, более жесткого ислама в России. Более всего к «новым имамам» тянется молодежь, сознание которой формируется в условиях религиозного возрождения. Скепτικнее относятся к ним мусульмане среднего и особенно старшего поколения, за годы советской власти отвыкшие от религиозного пуританизма. Как бы то ни было, очевидно, что мы находимся лишь в самом начале этой непростой коллизии, которая скорее всего будет развиваться, оказывая влияние на положение внутри мусульманской общины России и вокруг нее.

Этноконфессиональное возрождение российских мусульман — комплексный процесс. Он захватывает нескольких поколений — и тех, кто сформировался как личность при советской власти, и родившихся тогда, когда господство атеистической идеологии закончилось. Он распространяется на все стороны жизни мусульман включая их политическое поведение.

Одновременно «ренессанс» ислама и сопутствующая ему политизация религии оказывает влияние и на российское общество в целом. Наиболее очевидные тому свидетельства — события на Северном Кавказе, где самой заметной и впечатляющей частью «исламского ренессанса» стала активизация радикалов, что вызывает раздражение и страх в политическом истеблишменте и негативную реакцию в отношении ислама в самых разных слоях российского общества.

В большинстве мусульманских субъектов Российской Федерации присутствуют более или менее устойчивые тенденции к получению большей самостоятельности от Центра, налаживанию прямых связей с зарубежными, в особенности мусульманскими странами. Некоторые радикально настроенные политики считают, что мусульманская община России призвана сыграть роль посредника в ее экономических и политических отношениях с Ближним и Средним Востоком и что прочный стратегический союз России с мусульманской уммой может обеспечить ей влияние и авторитет в остальном мире. Как бы то ни было, присутствие в России около двух десятков миллионов мусульман, безусловно, воздействует на внутреннюю ситуацию в стране, а потенциально способно оказать влияние и на ее внешний курс.

Сборник подготовлен в рамках программы Московского Центра Карнеги «Межнациональные отношения в России и СНГ» (сопредседатели программы — профессор М. Б. Олкотт и доктор исторических наук А. Малащенко).

Алексей Малащенко

Примечания

¹ *Хакимов Р.* Евроислам в межкультурных отношениях // НГ-религии. — 1997. — 23 окт.

² См.: *Вагабов М. В.* Ислам и семья. — М.: Наука, 1980.

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ТАТАРСТАНА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 90-х годов)

Рафик МУХАМЕТШИН

Исламское возрождение, являющееся одним из следствий демократизации общественно-политической жизни страны в конце 80-х — начале 90-х годов, сегодня вступает в новый этап. Если его начальный период (до середины 90-х годов) в основном определялся эмоциональным отношением ко всему новому в области религиозных отношений и воспринимался в первую очередь как процесс возвращения общемусульманских ценностей в общественно-политическую жизнь, то сегодня оно все больше рассматривается в контексте обновления татарского общества с учетом тех исторических реалий, которые в свое время сыграли позитивную роль в духовной жизни народа.

Но чем больше конкретизируются задачи религиозного возрождения, тем сложнее становится определение путей их реализации. Это вполне естественно, поскольку, медленно освобождаясь от абстрактных подходов, общественное сознание постепенно приходит к рассмотрению исламского возрождения через призму исторического прошлого народа, в контексте современных проблем и с учетом основных догматов самого ислама. А это уже требует серьезного осмысления. Поскольку сегодня в силу многих причин (неизученности духовного наследия, отсутствия богословских кадров и литературы по исламу, неопределенности общественно-политической ситуации и др.) еще довольно сложно выдерживать необходимый паритет между тремя подходами к

исламскому возрождению, делаются попытки абсолютизации какого-то одного из этих подходов и преувеличения его роли в процессе духовного обновления общества. Возможно, поэтому в деятельности религиозных организаций, общественно-политических движений и партий, в отношении интеллигенции к этой проблеме видна определенная неоднозначность, довольно пестрая картина взглядов, идей и мнений.

Становление новых религиозных структур, которые призваны создавать соответствующие условия для полноценного возвращения ислама в татарское общество, также во многом отражает эти процессы. Самостоятельное Духовное управление мусульман Республики Татарстана (ДУМ РТ) возникло в августе 1992 г. Этому способствовали многие события, происходившие в России: суверенизация регионов, в том числе и Татарстана, формирование довольно мощного национального движения, которое выступило активным сторонником создания целой системы независимых государственных, общественных, в том числе и религиозных структур в республике. Не последнюю роль в возникновении ДУМ РТ сыграла и неспособность Духовного управления мусульман европейской части России и Сибири (ДУМЕС) перестроить свою деятельность в русле требований постперестроечных преобразований. Муфтий Талгат Таджутдин вместо реорганизации ДУМЕС с учетом появления многочисленных новых религиозных общин на местах пытался укрепить собственную единоличную власть за счет создания новых подразделений уже структурно устаревшего Духовного управления. Так, в Казани в 1991 г. появилось главное мухтасибатское управление ДУМЕС, которое в 1994 г. было преобразовано в Духовное управление при ДУМЕС и до очередного съезда мусульман республики в феврале 1998 г. время от времени выступало в роли одной из децентрализующих сил.

Вновь возникшее ДУМ РТ, изучив опыт ДУМЕС, должно было создать принципиально новую организацию, способную объединить мусульманские общины на демократической основе. Но этого не произошло. ДУМ РТ, демонстративно подчеркивая свою независимость от ДУМЕС, практически повторяло его ошибки¹. Это в первую очередь выразилось в непонимании необходимости создания продуманной структуры по работе с местными мусульманскими общинами. Правда, в последние годы своего руководства муфтий ДУМ РТ Габдулла Галиулла практически осоз-

нал необходимость таких структур, и поэтому в течение 1996—1998 гг. Духовное управление постепенно формировало местные подразделения. Сначала Татарстан был разделен на несколько мухтасибатов, в их числе был и отдельный Казанский мухтасибат. Но скоро стало ясно, что эти структуры не способны организовывать и контролировать деятельность существующих и довольно быстро возникающих новых мусульманских общин. В 1996 г. мухтасибаты были созданы уже практически во всех районах республики. На февраль 1998 г. (к III съезду мусульман Татарстана) ДУМ РТ имело 44 мухтасибата для организации работы 686 официально зарегистрированных (и около 150 не зарегистрированных в ДУМ РТ) мусульманских общин. Чтобы координировать деятельность мухтасибатов, территория республики была разделена на семь районов во главе с казиями. Но эти структуры в силу многих причин (отсутствия финансовых возможностей, неопределенности юридического статуса и др.) не сумели стать полноценными подразделениями ДУМ РТ на местах, способными координировать всю работу по возвращению исламских ценностей в татарское общество. Да и сама организационная структура ДУМ РТ во многом ориентировалась только на работу с мусульманскими общинами, пытаясь решить их чисто религиозные проблемы.

На начальной стадии становления религиозной общины помимо чисто религиозных ждали решения и другие проблемы, для чего требовались не только четко налаженная работа самого ДУМ РТ и серьезные финансовые вложения, но и налаживание взаимоотношений с властями в Казани и на местах. ДУМ РТ, и в первую очередь его муфтий Г. Галиулла, не сумело определить первоочередные стратегические задачи религиозного обновления. Да и действия Духовного управления в 1992—1998 гг. были не только непродуманными, но иногда и непредсказуемыми. Захват группой шакирдов во главе с самим муфтием здания медресе «Мухаммадия» осенью 1995 г. (кстати, уже официально переданного мусульманам), попытка создания в 1996 г. в союзе с радикальной оппозицией в лице партии «Иттифак» и общественно-политической организацией Милли меджлис политического движения «Мусульмане Татарстана», а также его предвыборная кампания конца 1997 — начала 1998 г. перед III съездом мусульман РТ наглядно свидетельствуют об этом. Возможно, поэтому многие про-

цессы, связанные с возрождением ислама в Татарстане, шли независимо от деятельности ДУМ РТ.

Так, система мусульманского образования, о необходимости которой говорил и сам Г. Галиулла на II съезде мусульман Татарстана в январе 1995 г., до сих пор не создана. Существующие мусульманские учебные заведения, имеющие различный статус, в лице ДУМ РТ не нашли ни научно-методического и координационного, ни тем более материально обеспечивающего центра. Тем не менее в 90-е годы в Татарстане появились первые мусульманские учебные заведения. Хотя определить их статус по регистрационным материалам в Министерстве народного образования РТ довольно сложно, общая картина такова: хаотично, независимо друг от друга формируются различные типы религиозных учебных заведений — от начальных курсов при мечетях (многие из которых, особенно на селе, называются медресе), средних специальных учебных заведений (медресе «Танзиля», «Юлдуз» в Набережных Челнах и др.) до высших (медресе «Мухаммадия», Казанское высшее мусульманское медресе им. 1000-летия принятия ислама и др.). Хотя зарегистрированных мусульманских учебных заведений более десяти, реально работающих не так уж много. Среди них можно назвать высшее медресе «Мухаммадия» (120 шакирдов очного обучения, в том числе 69 девушек, 258 шакирдов вечернего обучения, 273 — заочного), Высшее мусульманское медресе им. 1000-летия принятия ислама (95 шакирдов очного, 45 вечернего, 280 заочного обучения) в Казани, «Юлдуз» (около 80 шакирдов) и женское медресе «Танзиля» (около 45 обучающихся) в Набережных Челнах.

Учебные заведения, действующие совершенно самостоятельно, практически в одиночку решают свои проблемы. Среди них наряду с финансовыми и материально-техническими трудностями можно назвать нехватку педагогических кадров, особенно по богословским дисциплинам. Мусульманские учебные заведения Татарстана, не имея возможности самостоятельно обеспечивать себя педагогическими кадрами и контролировать уровень их подготовки, вынуждены довольствоваться теми, кто приезжает за счет различных фондов. У этих педагогов низкая профессиональная подготовка, среди них довольно часто встречаются представители не характерных для мусульман Поволжья мазхабов (в основном шафииты). Это не может не вызывать озабоченность у

религиозной общественности и татарской интеллигенции. Не случайно в последние годы на страницах печати все чаще появляются публикации и заявления о необходимости укрепления и распространения в Татарстане именно традиционного ханафитского мазхаба. Поэтому вполне объяснима попытка интеллигенции (с участием духовенства) создать в начале 1998 г. Центр по изучению традиционного ислама.

Сегодня для мусульманских учебных заведений одной из сложных проблем является трудоустройство выпускников. Хотя формально это не имеет к ним прямого отношения, престиж учебного заведения во многом зависит от того, чем занимаются окончившие его. Но эта проблема сегодня неразрешима не столько на уровне учебных заведений, сколько на уровне мусульманских общин, которые (особенно в деревнях), остро нуждаясь в имамах, не имеют возможности их содержать. Поэтому вполне естественно, что выпускники медресе практически не задерживаются в сельских мусульманских общинах.

Становление системы мусульманской печати и издание религиозной литературы во многом связано с теми же трудностями, перед которыми стоят мусульманские учебные заведения: отсутствие материально-технической базы, финансирования, единого координационного центра, профессиональных кадров и т. д. Тем не менее сегодня в республике появились мусульманские газеты и журналы, которые представлены в российском каталоге периодических изданий (что означает, что они выходят регулярно и имеют постоянных подписчиков) и нашли своего читателя. Это газеты «Иман», «Вера», журнал «Иман нуры», выпускающиеся в Казани издательством «Иман», газета «Ислам нуры» (Набережные Челны). Как ни странно, ДУМ РТ так и не сумело создать свой печатный орган. Газета «Дин ва магишат» («Вера и жизнь»), заявленная как его орган в 1996 г., исчезла после выхода трех номеров (правда, новый состав ДУМ РТ уже предпринимает попытки возрождения своего периодического издания).

Издание религиозной литературы, которая появилась в огромном количестве, в последние годы входит в определенное русло. Если в начале 90-х годов все, что было связано с исламом, издавалось без какой-либо критической оценки, то в последние годы у единственного мусульманского издательства «Иман» формируется определенная политика, учитывающая местные особеннос-

ти. Об этом свидетельствует появление серий «Татарские богословы», «Библиотека “Иман”» на татарском и русском языках, где все чаще издается богословское наследие татарских мыслителей, труды татарских исследователей об исламе.

Аморфность, неоднозначность и противоречивость возрождения ислама в Татарстане в какой-то степени связаны и с неопределенностью позиции общественно-политических движений и партий по отношению к нему². В период подъема татарское национальное движение было озабочено идеями национальной государственности, которые даже у радикального крыла национального движения (например, у партии «Иттифак») имели ярко выраженный светский характер. В рамках духовного возрождения татарского общества проблема религиозного обновления рассматривалась декларативно, место ислама в процессе национального возрождения не было четко определено. Только с середины 90-х годов, когда начался спад и кризис национального движения, эта проблема оказалась в центре внимания его лидеров. Как писала Ф. Байрамова, «...в последнее время произошло сближение истинных националистов с мусульманскими религиозными деятелями. Его необходимость была уже очевидна, оно уже давно созрело. Мы сами стали свидетелями того, что идеи национализма встретили довольно сильное сопротивление и наше движение значительно замедлилось, народ стал чуждаться движения. Совместная работа с религиозными деятелями на основе Ислама даст нам новые силы, покажет новые пути завоевания доверия нации»³. Но, как нетрудно заметить, акценты уже были несколько смещены: не определение места ислама в духовном возрождении татарского общества, а попытка использовать исламский фактор в укреплении своей пошатнувшейся позиции. Такая точка зрения, будучи общей практически для всех направлений татарского национального движения середины 90-х годов, почти сразу приобрела у них совершенно различные, иногда полностью противоположные толкования. Так, лидеры Всетатарского общественного центра (ВТОЦ) от декларативного заявления о роли ислама в жизни татарского общества пришли к признанию того, что их задача — «возрождение благородных традиций джадидизма»⁴, и к выводу, что «...наш ислам должен быть татарским исламом, который не даст татарам раствориться среди других мусульманских народов. Для этого он должен быть татароязычным»⁵.

В условиях возрастания национального самосознания подобная позиция оказалась привлекательной и для определенной части интеллигенции. Довольно поверхностное представление о роли религии в духовной культуре татар дает ей возможность делать далеко идущие и по сути не совсем безобидные выводы относительно ислама. Образцом такого подхода является статья поэта Рахмая Хисматуллина «Только в случае перевода на родной язык (размышления о нашей религии)»⁶, в которой он, смешивая политические, идеологические и национальные проблемы с религией, пытается найти в исламе истоки многих трагедий народа, в частности потерю государственности: «Возможно, ислам и хорошая религия. Но меня одолевает печаль, когда я вспоминаю о том, что в период Волжской Булгарии ислам не сумел сохранить нашу государственность. Если это великая религия, то почему она не помогла сохранить самостоятельные государства в период Золотой Орды и Казанского ханства?». Причиной он считает то, что «...татары, принимая ислам, не смогли приспособить его к своим условиям, обычаям и обрядам, создав его теоретическую основу. Они неправильно пользовались им. Слепую приняв его, оставили пути для поражений и расколов. Поэтому много было периодов, когда религия и татары смотрели в разные стороны, и татары постепенно потерпели поражение. Самым главным недостатком, самой главной ошибкой было то, что Ислам не соединился с родным языком»⁷. Данная точка зрения, безусловно, заслуживает внимания, поскольку довольно выпукло подчеркивает очень актуальную проблему соотношения национального и религиозного в общественном сознании. Надо сказать, что автор излишне категоричен: для него религия представляет интерес только как элемент национального самосознания, а за его пределами ислам уже чуждое явление, способное даже принести нечто негативное. Статья Р. Хисматуллина довольно точно отражает представления определенной части творческой интеллигенции о роли ислама в духовной жизни народа.

Взгляды на ислам радикального крыла татарского национального движения также претерпели эволюцию. Лидеры партии «Иттифак» и Милли меджлиса от декларативного заявления в первой своей программе (1991 г.) пришли к признанию того, что «...в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация — религию. Мы выступаем против различных тече-

ний, разрушающих ислам изнутри, и будем бороться за чистоту нашей религии, за ее кораническую достоверность»⁸. В 1997 г. лидер партии «Иттифак», конкретизируя позицию своей партии, заявила: «Настало время серьезно поговорить о татаризме и мусульманстве. Если мы хотим выжить, то чему же мы должны отдавать предпочтение?.. Татаризм не может охранять от исчезновения. Только подчинив нацию канонам Ислама, мы можем избавить ее от исчезновения. Татарин должен жить по канонам Ислама. На первом месте — Аллах, на втором — нация. По-другому не может быть. Может быть, нам давно необходимо было призывать нацию жить по Корану, только по Корану, может быть, необходимо было самим показать пример и преклоняться *не перед идеей государственности, не перед нацией, а перед Аллахом?*» (выделено мною. — М. Р.)⁹. IV съезд партии «Иттифак» (декабрь 1997 г.) еще более четко обозначил свою позицию: «Мы выступаем против тех представителей татарской интеллигенции, которые стремятся подменить Коран такими течениями, как джадидизм, суфизм, “евроислам”. Национально-освободительную борьбу, которую мы ведем против российской империи, мы впредь объявляем Джихадом, направленным на избавление от рабства неверных. Мы, националисты-мусульмане, начинаем борьбу за создание исламского государства в Татарстане»¹⁰.

Таким образом, в документах общественно-политических движений и партий, в заявлениях их лидеров довольно четко прослеживается тенденция радикализации отношения к исламу. Если для ВТОЦ это ярко выраженная «татаризация» ислама, а у определенной части творческой интеллигенции псевдоатеистические позиции, то у партии «Иттифак» и Милли меджлиса отчетливо проявляется абсолютизация общемусульманских ценностей. Нужно признать, что эти подходы, далекие от выявления оптимальных вариантов «возрождения» ислама в обществе, в какой-то степени усугубляют этот процесс.

Итак, и официальные религиозные институты, и общественные и политические организации Татарстана до сих пор не сумели выработать продуманную позицию по отношению к исламу. Возможно, поэтому возвращение исламских ценностей в татарское общество не характеризуется четкостью и устойчивостью.

Правда, в начале 1998 г. обозначились новые тенденции, которые в первую очередь связаны с очередным съездом мусульман

Татарстана, проходившим 14 февраля в Казани. В его подготовке самое активное участие приняли органы власти, заинтересованные в формировании нового, работоспособного состава ДУМ РТ. Муфтием был избран 40-летний Госман Исаков, заместитель предыдущего муфтия Г. Галиуллы. Первые месяцы работы нового состава ДУМ РТ показали, что нынешний муфтий во многом учитывает неудачный опыт других религиозных институтов. Так, уже на мартовском пленуме ДУМ РТ были обозначены важнейшие ориентиры будущей деятельности и назначены руководители основных отделов: учебного, дагвата, работы с молодежью, совета улемов и др. К работе были привлечены практически все известные религиозные деятели Казани. Но это только начало, будет ли деятельность ДУМ РТ в новом направлении стабильной и целенаправленной, покажет время.

Итак, проблема духовного обновления татарского общества, возвращения в него исламских ценностей и сегодня не потеряла актуальности. Только общие усилия интеллигенции, общественно-политических движений и партий, духовенства способны ускорить этот процесс. Научное наследие татарских мыслителей, в том числе и Ш. Марджани, и сегодня способно быть теоретическим ориентиром для осмысления и решения многих современных проблем.

Примечания

¹ О деятельности ДУМ РТ в 1992—1995 г. более подробно см.: *Мухаметшин Р.* Официальные институты мусульман и общественно-политические организации и движения в Татарстане в 1990-е годы // Ислам в татарском мире: история и современность. — Казань, 1997. — С. 251—265.

² Более подробно см.: Там же.

³ Аргамак. — 1997. — № 2. — С. 12.

⁴ Миллят. — 1991. — № 1.

⁵ *Сафин Р.* Национальное движение и ислам // Татарстан. — 1997. — № 4. — С. 10. — На тат. яз.

⁶ Шахри Казан. — 1998. — 13.02.

⁷ Там же.

⁸ Программа партии Иттифак. — Набережные Челны, 1993. — С. 3

⁹ Татарстан. — 1997. — № 8. — С. 22—23. — На тат. яз.

¹⁰ Алтын Урда. — 1997. — № 32.

ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ БАШКИРСКОГО ОБЩЕСТВА И ИСЛАМ

Фидаиль ШАЯХМЕТОВ

В последние годы в качестве одного из главных путей духовно-нравственного развития российского общества стало рассматриваться религиозное возрождение, которое, с одной стороны, оказалось возможным в результате демократических преобразований и развития свободной экономики в посткоммунистической России, а с другой — было обусловлено характерным для переходных эпох усилением нигилизма в обществе, проявляющемся в абсолютном отрицании прежних идеалов, превознесении либеральных ценностей, отказе от коллективистской морали в пользу рационального индивидуализма и т. д. Процесс реформирования экономики и общества стимулировал социальное расслоение, создал предпосылки для формирования маргинальных групп с низкими адаптивными способностями, обратившихся к религии в поисках справедливости, истины, ответа на насущные «земные» вопросы. Часть новых верующих пришла в религию по законам исторической памяти, сопричастности к определенным религиозно-культурным архетипам своей этнической общности, а часть — и вследствие определенной моды на веру. Отношение к религии в нашей стране приобрело форму некоего этикета: если в советское время каждый представлял себя атеистом, то сегодня, напротив, многие стремятся показать свою религиозность, не проявляя особого стремления вникнуть в мировоззренческие основы веры. Однако, несмотря на антирелигиозную направленность советской системы, значительно пошатнувшей позиции

всех без исключения религий, атеистический тоталитаризм (предыдущую систему можно квалифицировать еще и так) не смог целиком вытеснить религиозность из духовно-нравственной сферы.

Экономические и политические реформы 90-х годов не только создали действительно демократическую правовую базу для свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных объединений, но и подтолкнули «возрожденческие» процессы в религии. Следствием религиозного бума стало поведение политической элиты (как правило, вчерашних коммунистов), которая сегодня из конъюнктурных соображений поддерживает духовенство, посещает храмы, отстаивает там многочасовые службы, а также поощряет религиозные освящения любых светских мероприятий.

В условиях отсутствия в России не только общенациональной идеи, способной консолидировать различные социальные группы, но и какой-либо интеллектуальной конструкции, которая бы отражала характер современных процессов и определяла стратегию развития общества, власть, исходя из политических интересов, сделала ставку на религию как на некий мировоззренческий, духовный императив, способный удержать общество от дальнейшего кризиса. Если прежде коммунизм выполнял функцию таких религий, как ислам¹, христианство и другие верования, то в новых условиях обществу нужна иная объединяющая основа, проблему дефицита которой государство стремится решить в том числе и при помощи традиционных религий.

Основное место в складывающейся в России духовно-религиозной системе занимают две ведущие религии — православие (вместе со старообрядцами) и ислам, общины которых, по последним данным, составляют 80% общего числа религиозных объединений². Аналогичная ситуация как в области религиозно-культурной идентичности, так и в деятельности различных конфессий, численности их общин сложилась и в Башкирии. К началу 1998 г. в республике зафиксировано 129 религиозных общин Русской православной церкви, что составляет 21,1% совокупной численности общин всех конфессий, 419 мусульманских (68,6%) и 63 общины прочих конфессий (10,3%)³.

Опираясь на созданную в 90-х годах федеральную и республиканскую правовую базу, проявляя обоюдную заинтересованность,

власти республики и религиозные объединения стремятся к конструктивным взаимоотношениям. Руководители православных и мусульманских религиозных объединений в своей деятельности получают всестороннюю помощь со стороны государства, регулярно апеллируют к властям в связи с возрастающей конкуренцией с так называемыми нетрадиционными религиями, требуя ограничить их деятельность. В целях оказания помощи Русской православной церкви и мусульманскому объединению ЦДУМ только за последнее время были изданы два указа президента М. Рахимова о мерах по завершению строительства Соборной мечети «Ляля» («Тюльпан») и реконструкции собора Рождества Пресвятой Богородицы. Кроме того, в городах и районах республики набирают силу строительство, реставрация и реконструкция культовых сооружений, как правило, мусульманских и православных. Часть средств на строительно-реставрационные работы собирают верующие, однако основные затраты покрываются за счет государственных и негосударственных источников финансирования.

Процессы религиозного возрождения, в том числе и в части строительства культовых зданий, ставят перед обществом ряд вопросов: соответствует ли нравственным основам православия и ислама строительство церквей и мечетей в условиях острого социального кризиса, характеризующегося задержками зарплаты, пенсий, социальных пособий, отсутствием средств у здравоохранения, образования, прекращением строительства муниципального жилья и т. д.? Не получается ли, что направляя государственные и другие средства на строительство культовых зданий прежде всего двух конфессий — православия и ислама, государство поступает дискриминационно по отношению к другим религиям — католицизму, протестантизму, иудаизму, яркой и самобытной языческой религии, представленной среди финно-угорских народов республики, и, наконец, по отношению к части населения, продолжающей оставаться вне всяких религий и их объединений?

Наконец, сегодня перед обществом стоит вопрос: способна ли религия заполнить духовно-нравственную нишу, возникшую в результате кризиса коммунистической идеи и обеспечить духовно-нравственное очищение и возрождение населения республики? Насколько желательна и возможна ли реставрация религиоз-

ности на уровне по крайней мере начала XX в.? Вопросы весьма острые, требующие гласного, демократического обсуждения.

В соответствии с конституциями России и Башкирии ни одна религия не может стать государственной, все религиозные объединения равны перед законом, поэтому религиозная политика властей должна исходить из конституционных норм равноправия религиозных общин по всем вопросам, в том числе и имущественным. По конституционной логике власти должны были бы передать верующим лютеранам лютеранскую кирху, расположенную в Уфе на территории парка им. И. Якутова, иудеистам — здание синагоги, в котором ныне располагается государственная филармония. Однако для этого нет достаточной правовой базы, т. е. закона о реституции. В нашей стране подобный закон, вероятно, никогда не будет принят, поэтому поддержка властями интересов отдельных религиозных объединений выходит за правовые рамки, кроме того, она ущемляет интересы представителей других религиозных общин и неверующих. В этой связи следует упомянуть о религиозных праздниках: православном Рождестве, мусульманских Ураза-байрам и Курбан-байрам, имевших в советское время символическое значение, а в условиях религиозного возрождения и политической конъюнктуры превращенных властями в «праздничные нерабочие дни».

Сегодня государство вынуждено считаться с процессами религиозного возрождения, со значительным ростом числа верующих, прежде всего мусульман и христиан, относящих себя к Русской православной церкви, увеличением числа их общин. Верить или не верить — это глубоко интимный выбор, проблему которого каждый человек вправе и должен решать сугубо индивидуально и добровольно, без всякого давления, в том числе и морального; в свою очередь, религиозные объединения, получившие возможность свободно развиваться, также должны учитывать право религиозного (атеистического) самоопределения каждого человека в отдельности и общества в целом. Расширять число своих сторонников они должны без всякого принуждения, на основе права осознанного выбора каждого человека. Лишь в этом случае можно говорить о правовом демократическом обществе, развитом гражданском обществе, к чему сегодня стремится Россия.

Рассмотрение проблемы развития демократии и гражданского общества в России является одной из актуальных задач обще-

ственной мысли, так как российское общество движается в сторону именно демократического выбора и только в условиях подлинной демократии могут решаться многие проблемы современности, связанные в том числе со свободой совести и вероисповедания.

Россия сегодня испытывает определенные проблемы с такими гуманистическими ценностями, как терпимость, плюрализм, уважение принципов другой культуры и т. д. Ныне задача всего общества, прежде всего интеллектуальной элиты, имеющей больше возможностей воздействовать на общественное мнение, заключается в воспитании людей в духе подлинно демократических ценностей, в сохранении накопленного в предыдущие периоды опыта межэтнического, межконфессионального и социокультурного сотрудничества.

Что же сегодня понимают под термином «демократия»? Анализируя зарубежные и отечественные концепции демократии, философ Т. Алексеева определяет ее как «систему власти и как форму отношений между обществом и государством, то есть как политический режим»⁴. Концепция демократии включает целый ряд критериев: социокультурные ценности, принцип легитимных выборов, состязательность политического процесса, периодическую сменяемость властей, которые объединяются в понятии процедурной демократии. Обязательной и общепринятой нормой демократии, развитой правовой системы является сочетание элементов: политический плюрализм, независимый суд, верховенство закона над политическими структурами, свободы, уровень экономического развития, обеспечивающий массовое благосостояние, и т. д.

Важным условием развития демократии является формирование и развитие гражданского общества, представляющего «часть социальной сферы, в которой ни одна траектория власти не является доминирующей и где люди взаимодействуют друг с другом через ряд взаимно перекрещивающихся отношений и ассоциаций — коммунальных, гражданских, религиозных, экономических, социальных и культурных»⁵. Гражданское общество — это основанная на свободах и правах индивида, гарантируемых и обеспечиваемых государством, автономия личности и сообщества, свободных как от государства, так и от традиционных связей в обществе. Иными словами, гражданское общество характе-

ризуется широчайшей сетью ассоциативных групп, возникающих по самым различным признакам: политическим, социальным, профессиональным, религиозным, этническим, культурным, по интересам и т. д.

Религиозные ассоциативные связи, основанные на таких демократических ценностях, как свобода совести и вероисповедания, в современной России активно расширяются и укрепляются. Хотя Россия и не относится к странам, в которых мусульманство и его культурно-нравственные ценности были в господствующем положении, в ней ислам представляет вторую по величине конфессию с глубокими традициями в регионах Северного Кавказа, Поволжья и Урала. В последнее время часто пишут о «мусульманских» этносах, республиках, регионах, что представляется дискуссионным, потому что этническая и религиозная идентичность (особенно сегодня) совпадают не всегда, чаще это бывает при малой численности этнической общности и глубоких исламских традициях в конкретном этническом коллективе. Отождествление отдельных субъектов Федерации, тем более регионов России с исламом является также не совсем точным, так как на территории «мусульманских» республик и регионов проживают представители других конфессий, а также значительный массив неверующего населения. Возможно, более целесообразно использовать «мягкие», промежуточные определения типа «этнос (этническая общность), имеющий(ая) исторически сложившиеся исламские традиции» или «этноты, части которых исповедуют ислам».

Ислам характеризуется разными, иногда противоречивыми ценностями, которые, однако, в сумме составляют сущность этой религии. Внутри ислама нет единой догматической системы, он состоит из сочетания различных школ и направлений⁶, начавших формироваться сразу после смерти пророка Мухаммеда. Ислам на основе догматических толкований Корана разными школами и направлениями создает определенную правовую систему, которую исследователи определяют как систему «застывшего плюрализма», очерченного широкими рамками признания Корана, общих элементов обрядности и права⁷. В правовой системе ислама регулируются все сферы жизни и поддерживается равенство мусульман, отсутствуют жесткие социальные границы, велика роль общественного мнения и общественных институтов в функ-

ционировании государственной власти и регулировании механизмов ее деятельности. Регулятором всей совокупности общественной жизни выступает Коран, исходящий из того, что каждый человек, будь то правитель, представитель власти или простой мусульманин, — прежде всего верующий, руководствующийся во всем Книгой Аллаха и указаниями Пророка.

В традиционном исламском обществе человек отличается социальной устойчивостью, стабильностью, он «убаюкан» устоявшимся развитием общественной и семейной жизни. Его активность достаточно высока, но в достижении материального благополучия, семейного счастья, социального статуса она не выходит за рамки воли Аллаха. «Ин ша Лла (если это будет угодно Аллаху)», — говорит всякий раз мусульманин, подчеркивая не столько свою религиозность, сколько зависимость от божественного предопределения.

Исламские ценности направлены на формирование чувства «заданности судьбы» человека, существа слабого и нуждающегося в Аллахе. «А если придет к вам от Меня руководство — то кто последует за Моим руководством, тот не собоется и не будет несчастным» (Коран, 20:121—122), — говорит Аллах, устами пророка Мухаммеда, указывая мусульманину истинный путь в жизни и в спасении. В «этой» жизни для достижения счастья и благополучия мусульманин не обязан проявлять какие-то сверхчеловеческие усилия, он просто должен следовать во всем простым, «земным» предписаниям Корана.

Основу ислама составляют вера в единственного Творца — Аллаха, вера в то, что все происходящее предопределено волей Аллаха. Ислам проповедует, что возрождение нравственного чувства и формирование совести, преодоление различных искушений не подвластно никаким силам, а возможно лишь при помощи веры. Вера в потусторонний мир, в судный день, в воскрешение после смерти — один из краеугольных камней имана (веры), она основана на богобоязненности и еще более — на страхе человека за свои прегрешения в этой жизни, за отход от догматов веры, изложенных в Коране. «Бойтесь Аллаха», «повинуйтесь Аллаху», «не изменяйте Аллаху» — подобные выражения составляют один из основополагающих постулатов исламской веры. «Бойтесь испытания, которое постигнет не только тех из вас, которые несправедливы. И знайте, что Аллах силен в наказании!» (Коран, 8:25).

Ислам представляет стройную и незыблемую систему мировоззрения, основу которой, несмотря на попытки ее реформирования, начавшиеся сразу после смерти Мухаммеда, не смогли поколебать ни сами верующие, ни время, ни изменяющийся мир с достижениями науки и прогресса. Основные догматы ислама как определенная абсолютная истина остаются неизменными в любых общественно-политических системах, этнических и культурных средах, в условиях которых проживают и к специфике которых адаптируются люди, исповедующие ислам.

Несмотря на указанную «застылость», ислам не препятствует демократическим ценностям — в Коране, в самой системе ислама заложен действенный потенциал для развития внутриконфессиональной демократии и функционирования религиозной общины в условиях любой общественной системы, в том числе и демократии. Кроме того, в исламе практически отсутствует институт профессиональных священнослужителей, а возможности демократического решения вопроса о замещении той или иной религиозной функции в общине значительно больше, чем, скажем, в христианстве.

Важной характеристикой ислама является терпимость к различным представлениям и точкам зрения, распространенным в обществе, в том числе и к другим религиям. Главное при этом — в обществе должны быть сохранены стабильность, порядок, мир и благополучие. По этой причине арабо-исламские завоевания были стремительны и победоносны, так как победители предоставляли широкую автономию завоеванным народам, а в Османской империи и в России мусульмане достаточно мирно уживались с христианами и представителями других религий. Естественно, были периоды гонений и преследований, например, в той же Османской империи по отношению к армянскому населению, однако в основе этих действий лежало прежде всего не религиозное противоречие, а стремление турок создать на базе разноязычного населения империи единую общность — османов («османлы»).

Сегодня многих беспокоит перспектива слияния ислама с национальными движениями — на Северном Кавказе, в Таджикистане, в какой-то степени в Татарстане. Объединение ислама и национальных движений на постсоветском пространстве оказалось возможным скорее не на основе исламских ценностей. В

исламе религиозное и национальное являются антиподами, потому что с точки зрения этой религии все люди независимо от национального, расового происхождения и социального положения равны и нет основы для национализма, являющегося прежде всего продуктом западной культуры. Ислам — религия интернациональная, не имеющая этнических границ, более того, сторонники ислама, как правило, оперируют таким религиозно-культурным понятием, как «мусульманская нация», выдвигая на первое место именно религиозную, а не национальную идентичность.

Ислам также не препятствует модернизации, научно-техническому прогрессу, мусульмане, как и представители западной культуры, быстро и легко овладевают достижениями науки и техники. Исламские учреждения России, в том числе учебные заведения, сегодня оснащаются компьютерами, ксероксами, современными средствами связи и т. д. Ислам выступает за равенство (ибо все одинаково равны перед Аллахом, который превыше всех), однако не препятствует стремлению к первенству, предписывая в фарзах (обязательных религиозных предписаниях) стремиться к преуспеянию при строгом соблюдении честности и установленных порядков. И в этом случае ислам не вступает в противоречие с западными ценностями, однако, возможно, спасение человечества будет состоять в осознании того, что не конкуренция, не соперничество, а сотрудничество, партнерство, множественность идентичностей спасут мир от разрушения.

В современном мире, где западные ценности проникают во все сферы жизни, незападные общества стремятся найти собственную доминанту развития. С. Хантингтон выделяет три формы реакции незападных обществ на экспансию Запада: отвержение как модернизации, так и вестернизации, принятие того и другого (кемализм) и принятие модернизации при отказе от вестернизации (реформизм)⁸. При анализе модернизации исламских обществ на основе исследований Д. Пайпса и М. Родинсон он приходит к выводу, что, несмотря на конфликты между исламом и современностью в подходе к таким экономическим проблемам, как заинтересованность, пост, наследственное право, женский труд и т. д., «незападные общества могут модернизироваться и уже модернизировались, не отказываясь при этом от своих культур и не перенимая целиком западные ценности, институты и практику»⁹.

Достаточно высоких показателей в экономическом развитии, основанном на рыночных механизмах, добились также страны исламского мира: Египет, государства Аравийского полуострова, Пакистан, с определенными оговорками — Турция. Они проводят активную внешнюю политику, в том числе по распространению своего влияния на постсоветские государства. В этих и других странах, относящихся к исламскому миру, ценности исламской культуры, несмотря на противоречия, сосуществуют с ценностями модернизированного общества, а экономические успехи опровергают предположения о несовместимости ислама и модернизации. В этих странах механизмы свободной экономики своеобразно переплетаются с ценностями ислама, что нашло отражение в специфике банковского дела, в частности в шариатском запрете на взимание банковского процента с капиталов. Возможно, такой путь развития банковского бизнеса является более устойчивым, по крайней мере, финансово-фондовый кризис, поразивший экономики восточных стран, не смог серьезно повлиять на экономику исламских государств.

В современной России ислам более заинтересован в демократическом развитии общества: демократия, права и свободы граждан являются гарантией свободы вероисповедания, отправления религиозных обрядов, развития культурной, социальной и духовной инфраструктуры. Демократия создает условия для воздействия религиозных общин на общественно-политические процессы. Начало этому было положено еще в эпоху «гласности» и «перестройки», когда религиозные лидеры впервые в стране были избраны в представительные органы власти, получили доступ к средствам массовой информации. В настоящее время в государственной телерадиокомпании «Башкортостан» еженедельно выходят в эфир передачи «Иман» по радио и «Буген йома» («Сегодня пятница») по телевидению, значительно увеличившие возможности религиозных деятелей по пропаганде идей ислама; публичные выступления в светских учреждениях также стали одним из инструментов привлечения населения к религии.

В дальнейшем положение ислама в российском обществе будет связано со спецификой цивилизационной эволюции России, ее политических перспектив, формирования идеала жизнедеятельности и политико-правовых форм национально-государственного строительства: будет ли она развиваться как русское

национальное государство, многонациональное государство или одержит верх западная конструкция многокультурной гражданской нации. При первом варианте развития весьма вероятны длительные и драматические конфликты не только между подавляющим русским большинством населения и этническими меньшинствами (ими станут все нерусские народы страны), но и по культурным (цивилизационным) границам, прежде всего между христианством и исламом. В этом случае столкновение ислама и христианства еще и на территории России резко усилит возможность прогнозируемого С. Хантингтоном конфликта между двумя мировыми религиями и созданными ими цивилизациями¹⁰. Из трех перечисленных моделей развития России оптимальной является последняя, при которой реальны как межэтническая стабильность, так и межрелигиозная толерантность.

Сегодня именно эта модель практически воплощается в российском обществе: в частности, несмотря на концептуальные противоречия между христианством и исламом, обе стороны реально оценивают собственную идентичность — они стараются избежать соблазна расширить круг своих верующих за счет другой стороны (сегодня и в перспективе у обеих религий в атеистической стране есть достаточное поле деятельности по мобилизации верующих). Обе религии подчеркнуто уважительны друг к другу, руководители религиозных объединений часто совместно участвуют во многих акциях (политических, культурных и др.), на бытовом уровне представители обеих конфессий в высокой степени доброжелательно относятся друг к другу, храмам, религиозным праздникам и т. д.

Поиск путей развития идет не только в России, он распространяется на все человечество. Сегодня требуется переосмысление процесса взаимовлияния различных цивилизаций, необходимо понять, какое общество может считаться соответствующим гуманистическому идеалу, насколько правомерно отождествление западных ценностей с общечеловеческими. Пример России может стать показательным в деле движении человечества к новой системе ценностей, основанной на ряде выделяемых отечественными философами принципов: мир вместо противостояния, развитие разных цивилизаций, социальных формирований и культур, духовность и моральность, солидарность вместо конкуренции, социальная справедливость и демократический прин-

цип легитимации власти¹¹. Автор указанной парадигмы Т. Алексеева полагает, что историческая роль России, возможно, заключается в разработке «альтернативного цивилизационного проекта, не исключающего, а, наоборот, поддерживающего и традиционные ценности, и патриотическое чувство, и новые стратегии взаимодействия общества и природы, и равноправие государств на международной сцене», способного не только проложить путь к спасению самой России, но и показать раздираемому междоцивилизационными противоречиями миру, что именно в разномнообразии цивилизаций — спасение человечества¹².

В сложившихся условиях России необходимо укрепление собственной идентичности, развитие политического и культурного компонентов на базе собственной, а не скопированной у Запада цивилизационной матрицы. Ислам как система ценностей в российской цивилизации уже давно занял важное место, заполнив соответствующую духовно-нравственную нишу. Дальнейшая судьба ислама в России будет определяться в рамках Конституции и ее гарантий свободы совести и вероисповедания, в сохранении сложившихся традиций и принципов межконфессионального сотрудничества, в демократическом определении идейных, мировоззренческих тенденций развития.

Одним из признаков демократизма государства и развитости гражданского общества является постоянное открытое обсуждение разногласий (в том числе национальных, религиозных) в приемлемых для всех сторон формах. Среди мусульманских в прошлом народов России сегодня одни оказываются более других возродившими исламские ценности, другие — менее. В любом случае принципы демократии и гражданского общества обязывают уважать сделанный частью населения страны религиозный, духовно-нравственный выбор. Лишь в этом случае можно говорить о прочности демократии и развитии гражданского общества в России.

Примечания

¹¹ Малащенко А. В. Ислам и коммунизм // Ислам и общество: Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. — 1993. — № 12. — С. 24.

¹² Михайлов Г. А. Некоторые проблемы взаимоотношений государства и религиозных организаций // Религия и государство в современной России. — М., 1997. — С. 49. — (Науч. докл. / Моск. Центр Карнеги; Вып. 18).

³ Юнусова А. Б. Изменения в структуре межконфессиональных отношений на территории Башкортостана в XVIII—XX вв. // Христианство и ислам на рубеже веков. — Оренбург, 1998. — С. 175.

⁴ Алексеева Т. А. Демократия как идея и процесс // Вопр. философии. — 1996. — № 6. — С. 20.

⁵ Там же. — С. 22.

⁶ Сунниты, шииты, хариджиты — только наиболее крупные расколы в исламе.

⁷ Ислам и общество: Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. — 1993. — № 12. — С. 12.

⁸ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Pro et Contra. — 1997. — Т. 2. — С. 122—129.

⁹ Там же. — С. 129.

¹⁰ Там же. — С. 135—138.

¹¹ Алексеева Т. А. После «холодной войны»: поиск новой парадигмы // Pro et Contra. — 1997. — Т. 2. — № 1. — С. 64—65.

¹² Там же. — С. 65.

ОТРАЖЕНИЕ НОРМ ШАРИАТА В СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО ВЕРУЮЩЕГО

Альбина ФАЙЗУЛЛИНА

Эпохальные перемены, которые начались в нашей стране, раскрепостили все сферы человеческой жизни, в том числе религиозную. Старые идеалы общества утрачивают свою ценность, новые еще не успевают закрепиться, и на помощь приходит религия со своими вечными нравственными заповедями. Отсюда следует важность исследования проблем, связанных с религиозным мышлением.

В мае — июне 1994 г. нами было проведено социологическое исследование, в котором приняли участие около 500 человек из различных социальных групп города Туймазы¹. Выборка респондентов осуществлялась по половозрастным признакам. Цель исследования — определение отношения к религии, т. е. выяснение степени знакомства с догматами ислама, знания его бытовых и правовых законов, готовности мусульман следовать этим законам, уровня социальной напряженности в данной среде. Предметом исследования было состояние общественного мнения этнических мусульман, а также условия и факторы, оказывающие прямое и опосредованное воздействие.

Так как значительная доля респондентов мечеть не посещает, на вопросы анкеты, вероятнее всего, они отвечали, используя свой жизненный опыт, привычки, знания, полученные от старшего поколения, либо соотносили себя, свой внутренний мир, характер, поступки с действиями, предлагаемыми в анкете.

Восточным обществам свойственны религиозный традиционализм и высокая степень религиозности массового сознания, значительна роль религии как регулятора в сферах не только морально-этических, но и социально-экономических.

Однако мусульман Татарии и Башкирии нельзя отнести к сугубо восточному обществу. Многовековое соседство с православными христианами, подчинение российскому государству обусловили развитие, несколько отличающееся от стран классического Востока.

Для опрошенных жителей Туймазы, из которых 65% верят в Аллаха, религия находится на втором плане и имеет уже не абсолютную, а относительную ценность. Остаются морально-этические принципы. Положительную роль ислама население видит в первую очередь в содействии сохранению национальной культуры и традиций.

Большинству респондентов оказались близки вопросы, связанные с бытовыми и нравственными нормами. Правовые законы и догматы ислама они знают слабо.

В двух аятах Корана перечисляются основные догматы ислама: «Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников»². Первые вопросы анкеты должны были показать степень знания этих догматов.

Первый вопрос гласил: «Является ли основой ислама единобожие?». Положительно ответили 67,5% женщин и 63% мужчин (здесь и далее первое число обозначает долю правильных ответов, данных женщинами, второе — мужчинами). Чтобы выяснить, что подразумевают люди, произнося слово «Аллах», были заданы вопросы: «Как звали дочь Аллаха?», «Как звали сына Аллаха?». В суре «Очищение» говорится: «Скажи: “Он — Аллах — един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден”»³. Правильные ответы дали соответственно 18% и 23%, 24,5% и 20%.

О посланнике Аллаха пророке Мухаммеде анкетированные имеют еще более слабое представление, примерные годы его жизни знают 7% и 24%. Города, в которых проживал пророк Мухаммед, известны 14% и 15% опрошенных. О другом пророке — Мусе (Моисее) имеют представление 27% и 32%.

Было задано несколько вопросов по содержанию, структуре Корана. Необходимо было назвать первую (34% и 22%) и последнюю (11% и 11%) суры, а также общее количество сур (14% и 9%).

В среднем о главной книге мусульман имеет представление каждый десятый опрошенный.

Для правоверных мусульман Коран — священное писание, каждая его буква священна, каждое слово значимо. Но все же некоторые религиозные деятели говорят об особом значении 2-й суры, а затем добавляют: «Наиболее важный аят — 186-й, “Аль-Курсий”». «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, — поистине, Аллах не любит преступающих!» — это верующие должны знать наизусть. Он входит в сборник «Хэфтият», содержащий наиболее ценные и значимые суры и аяты Корана. При совершении намаза во время чтения ритуальных молитв есть небольшое место, где каждый правоверный должен читать любую маленькую суру, аят. Сборник «Хэфтият» помогает в этом мусульманам.

Но на вопрос «Знакомо ли Вам содержание 186-го аята 2-й суры?» положительно ответили 5%. Видимо, остальные не обращают внимания на нумерацию сур, их расположение и последовательность.

Следующий догмат — вера в Судный день, об этом имеют представление около 41% опрошенных. О райской жизни — 22% и 18%.

В исламе, как ни в одной другой религии, дается страшная картина ада, мучений грешников. На вопрос «Сколько ворот у ада?» дали правильные ответы 7% и 9%, на вопрос «У кого в Судный день изменится цвет лица?» — 46%, на вопрос «Какого цвета станет лицо грешника в день Страшного суда?» — 65% и 57%.

Догматы ислама являются фундаментом веры. Этот фундамент зиждется на пяти столпах, т. е. пяти обязанностях мусульманина, исполнением которых он постоянно доказывает свою преданность Всевышнему. Для оценки содержательной стороны обрядовых действий был задан ряд вопросов, касающихся этих пяти столпов. В их числе молитва, значение которой для мусульманина трудно переоценить. Она дает правоверному возможность прямого, минуя посредников, обращения к Аллаху и поэтому считается особо благочестивым делом. Главнейшее предшествующее условие — ритуальная чистота души и тела. Первая достигается благочестием, искуплением и покаянием, вторая — омовением (полным или частичным) и очищением. Каждый второй опрошенный знает, какие необходимы действия при омовении, каж-

дый третий имеет представление о действиях, делающих тахарат (омовение) недействительным. 52% и 44% знают, что в ритуале омовения песок может заменить воду.

Обязательные молитвы читаются пять раз в день и только на арабском языке, это известно 47% и 41% респондентов. В какое время суток совершается намаз, знают 23,6% и 26%, по какой причине он считается недействительным — 31% и 34%. Практически каждый третий знает необходимый мусульманину минимум при омовении и чтении намаза. Знание последовательности действий во время чтения намаза обнаружено у небольшого количества респондентов. Ежедневно пять раз в день совершают намаз 12% респондентов, причем 60% — молодые люди до 18 лет.

Следующая обязанность — это налог и очистительная милостыня, закят. Практика взимания религиозного налога в нашей стране не сохранилась, но на вопрос «Какая доля урожая (прибыли) подлежит Аллаху?» дали правильный ответ 23% и 33%. Правильно охарактеризовали термин «закят» 31% и 20% опрошенных.

Также обязательен для правоверного пост в месяц рамазан. Установленный в Коране пост («Ешьте и пейте, пока не станет различаться пред вами белая нитка и черная нитка на заре, потом выполняйте пост до ночи») — достаточно жесткое испытание; больные, беременные женщины, дети, путники, воины, если в этот священный месяц идет война, освобождаются от поста с условием, что они восполнят его в последующие дни. Выдержать пост — значить снискать расположение Аллаха. 81% и 80% называли правильное время приема пищи в месяц рамазан. Другой вопрос гласил: «Какое наказание применимо к человеку, не вовремя начавшего держать пост?». Верный ответ дали 17% и 16%. Но, видимо, знать — это еще не значит выполнять, так как соблюдают «уразу» 14% респондентов.

Мусульманские праздники — торжественные совместные отправления верующими своих религиозных обязанностей, опирающиеся на основные догматы веры.

Они объединяются под общим названием «благословенных дней», т. е. дней особого восхваления Аллаха и поклонения ему.

Анкетлируемые должны были соотнести названия праздников с их конкретным значением, содержанием.

1. Ураза-байрам (по-арабски Ид аль-фитр) — праздник разговения — 47% и 49% правильных ответов.

2. Курбан-байрам (Ид аль-адха) — праздник жертвоприношения — 53% и 69%.

3. Мавлюд (Маулид ан-наби) — день рождения пророка Мухаммеда — 17% и 14%.

4. Кадыр-кичасе (Лейлат аль-кадр) — ночь предопределения — 18% и 11%.

5. Мирадж (Мирадж ан-наби) — вознесение пророка на небо — 13% и 6%.

В анкете респонденты должны были также ответить на вопрос «Как часто посещаете мечеть?». Выяснилось, что число респондентов, ежедневно посещающих мечеть хотя бы раз в полгода, составляет 32,9%. Это значит, что каждый третий считает два основных праздника либо религиозными, либо национальными праздниками.

Следующая группа вопросов относилась к проверке знания шариата — этических и правовых норм. Мусульманское право состоит из нескольких разделов, в которых трактуются уголовные преступления, семейно-бытовые отношения, экономические и правовые ситуации.

Анкетируемым необходимо было соотнести названия разделов шариата с их конкретным значением. Категории «фард» и «вужуб» правильно охарактеризовал каждый десятый. Значительно большему количеству респондентов знакома категория «харам». «Харам» — это действие, категорически запрещенное для мусульманина, совершая которое, он переходит в категорию неверных. Термин «харам» известен каждому пятому: видимо, даже в годы антирелигиозной пропаганды практически во всех семьях это слово произносилось. Понятие «харам» воспринимается респондентами как «плохой поступок», «грех».

Респонденты ассоциируют с «харамом» следующие деяния: «прерывание жизни ребенка в утробе матери» — 83% и 85%, «подделка документов на наследство» — 50% и 60%, «перепродажа товаров по спекулятивной цене» — 51% и 61%, «гадание и предсказание будущего» — 43%, «азартные игры» — 65% и 63%, «употребление в пищу мясо животного, зарезанного немусульманином» — 44% и 55%, «хождение женщин среди могил» — 53,7% и 62%, «наличие в доме картин с изображением людей и животных» — 35% и 23%. Экономические вопросы респонденты знают хуже, практически никто не усматривает порока во взятках. На вопрос

«Разрешается ли брать проценты с денег, даваемых в долг?» ответили правильно 61% и 54%.

Люди с высшим образованием разбираются в исламе лучше, нежели имеющие среднее или среднее специальное образование. Причем более грамотные ответы дали лица, имеющие высшее гуманитарное образование. 92% регулярно (т. е. хотя бы раз в месяц) посещающих мечеть высшего образования не имеют. А из 8% посещающих лица с высшим техническим образованием составляют 70%, с высшим гуманитарным — 30%. Напрашивается вывод: гуманитарии об исламе имеют более глубокое представление, но мечеть не посещают. Не видят в этом необходимости? Или легче ориентируются в современных отношениях?

Люди, имеющие высшее техническое образование, в основном по характеру мышления являются рационалистами. Соответственно гуманитариям легче воспринимать иррациональные модели. Долгие годы в сознании человека идет борьба рационального и иррационального. Во второй половине жизни иррациональное, бессознательное прорывается наружу. Бессознательное — это среда, из которой проистекает религиозный опыт. Технократ находит канал реализации своих внутренних переживаний, но в несколько отличной форме. Его вера в Бога выражается в символах, таких, как мечеть, амулеты, одежда. Он участвует в ритуалах своей церкви, и это одна из наиболее важных причин ее посещения. Не разбираясь в теологических тонкостях, он все же отдает предпочтение той конфессии, к которой этнически принадлежат его родственники.

У гуманитариев в этой области проблемы несколько иные. Эти люди не подавляют в себе бессознательное, как это случается с технократами, не вступают с собой во внутренний конфликт. Американский психолог Г. Олпорт считает, что «с самого начала и до конца дорога религиозных поисков индивида является изолированной». Получается, что каждый верующий имеет свою религию и, следовательно, религий столько, сколько верующих. Религия рассматривается как порождение человеческого сознания, а не как продукт божественного откровения. Таким образом, учитывая концепцию К. Г. Юнга о преобладании бессознательного, сравнивая ее с выводами Г. Олпорта, можно сказать, что гуманитарии не ходят в мечеть не потому что не верят. Причина в том, что им не нужны внешние проявления, символы. Они

в ладу с собственной душой. Нужда в системе ориентации и служении внутренне присуща человеческому существованию. «Нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности в системе ориентации и объекте для служения; но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Человек может поклоняться животным, деревьям, идолам, Богу, святому человеку, вождю; он может поклоняться предкам, нации, классу, партии, деньгам или успеху... Вопрос не в том, религия или ее отсутствие, но в том, какого рода религия».

Религия — это система координат, показывающая, как устроено общество. Тот, кого она не устраивает, уходит из этой системы координат, оставаясь все же в рамках «своей» конфессии, отдавая своеобразную дань предкам, традициям.

Усиление роли религии у людей со средним и средним специальным образованием связано с крахом социалистической системы, разрушением прежних социальных установок. Охранительный комплекс социалистической психологии, обеспечивающий уверенность (при определенном поведении) каждому ее члену, растворился вместе с создавшим его обществом.

Ощущая свою потерянность в обществе, человек обращается к религии. Теряя основные ориентиры, позволявшие осознавать себя и свое место в обществе, он пытается вернуться в привычное состояние всеобщего «равенства и братства».

Вероятно, всем этим можно объяснить большую долю женщин, посещающих мечеть. И в этой связи нельзя не вспомнить о положении женщин, которому в мусульманском законодательстве уделяется особое внимание. Женщины и мужчины единодушно признают, что ислам ставит женщин в неравное с мужчинами социальное положение. Каждый четвертый опрошенный считает, что свобода и достоинство человека не ограничиваются жесткими нормами шариата.

Особенностью вероучения ислама является то, что в нем исключительно большое внимание уделяется брачно-семейным отношениям. В Коране, сунне и шариате до мельчайших подробностей разработаны взаимоотношения между супругами при вступлении в брак, при разводе, обязанности родителей и детей, имущественные и наследственные отношения.

61% и 49% анкетированных считают, что Аллах разрешает развод. На вопрос: «Сколько раз правоверный мусульманин может

развестись с одной и той же женщиной?» ответили верно 20% и 19%. Религиозному браку отдали бы предпочтение 18% респондентов, светскому браку — 27%, смешанному — 46%, 9% затруднились ответить. 60% и 46% знают, какое наказание следует за прелюбодеяние. Но то, что правоверному мусульманину можно иметь четырех жен, известно 12% и 20%. Респонденты спокойно отнеслись к вопросу «Может ли правоверный жениться на немусульманке?». Правильный ответ дал 21%.

Опрос показал высокую степень знания бытовых законов шариата. В Коране говорится: «Запрещена вам мертвечина, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото с призыванием не Аллаха, и удушенная, и убитая ударом, и убитая при падении, и забоданная, и то, что ел дикий зверь, — кроме того, что убьете по обряду, — и то, что заколото на жертвенниках, и чтобы вы делили по стрелам. Это — нечестие»⁴. О том, что свинину нельзя употреблять в пищу, известно 88% женщин и 63% мужчин, вино — 50% и 51%, что нельзя принимать наркотики — 76% и 65%. Что не должно находиться в продуктовой корзине мусульманина, знают более половины респондентов, но в то же время признались в регулярном употреблении алкогольных напитков 81%, сала — 81,7%. О том, что пищу необходимо принимать правой рукой, знают 81% и 82%. Одежду каких цветов рекомендуется носить правоверному мусульманину, — 50% и 51%. В какие дни желательно стричь ногти, брить усы — имеют представление 40% и 24%.

Культовые, обрядовые, теологические знания в течение 70 лет изживались. Антирелигиозная политика в 20—30-е годы имела следствием резкое сокращение числа мечетей и мусульманских общин. В годы войны правительство ослабило давление на религию, а в послевоенные годы вновь усилило его. Однако, как видно по результатам опроса, бытовые нормы знакомы большинству населения.

Жители многонациональной республики, в которой проживают представители различных конфессий, в доброжелательном тоне ответили на вопрос: «Как велит Аллах поступать с многобожниками и неверными?». «Убеждать чтением Корана» — ответили 45% и 42%, «Приютить в своем доме» — 31% и 27%, «Отпустить с миром» — 16% и 11%, «Сделать рабами» — 12% и 6%, «Убивать» — 3% и 3%.

В исламе существует термин «джихад»; слово это означает полную отдачу мусульманином своих сил, возможностей, времени и,

если надо, жизни для торжества своей религии. В большинстве случаев в Средние века это сводилось к участию в вооруженной борьбе с «неверными», а значение термина — соответственно к понятию «священная война». Именно такое его понимание стало наиболее распространено среди европейцев. На самом деле термин «джихад» значительно шире, и именно в таком широком значении оно употребляется сейчас в мусульманском мире, в частности в резолюциях и постановлениях общемусульманских конференций.

25% и 33% опрошенных термин «джихад» понимают, как «священную войну с неверными и борьбу за победу веры во всем мире», 18% и 20% — как экономические преобразования, 3,8% и 7% — как «просвещение», 4,7% и 1% — как «помощь». Таким образом, каждый третий объясняет «джихад» как священную войну, а каждый седьмой мужчина и каждая десятая женщина считают, что неверных нужно либо убивать, либо делать рабами.

Положительное отношение к русским отметили 87%, к православным — 77%, к католикам — 74,7%, к шиитам — 70,5%, к атеистам — 71,7%; терпимое — соответственно 2,9%, 7,6%, 9,4%, 11,1%, 10%; отрицательное — 0%, 1,2%, 2,9%, 5,8%, 4,7%.

Таким образом, в Туймазы восприятие этническими мусульманами мусульманских морально-этических норм, культурных традиций и религиозная принадлежность не являлись главенствующими факторами при определении отношения татар и башкир к каким-либо этническим группам.

Сегодня человек свободен быть или не быть мусульманином, верующим или вообще неверующим. Официально религия отделена от государства. Мечеть существует на правах добровольной ассоциации частных лиц. В нашем светском государстве большинство населения в целом индифферентно к религии, хотя многие считают себя мусульманами.

XXI в. ислам встречает как одно из направлений человеческой цивилизации, как система воззрений и политической практики, материальной и духовной культуры. Шариат продемонстрировал за последние века высокие возможности адаптации к новым реалиям — от османских торговых и таможенных кодексов до правил дорожного движения, от создания банковской системы, в которой сумели обойти формальный процент прибыли, до права женщин на образование и труд вне семьи или отказа военных летчиков от поста в месяц рамазан.

В нашей стране шариат утратил правовую силу, уже давно ликвидировано шариатское судопроизводство. Но это не влечет за собой автоматического исчезновения законов шариата. Шариат не потерял своего значения. Это важнейший свод документов, который оказывает воздействие на жизнь мусульман. В наши дни сохраняется ряд религиозных обрядов и ритуалов, которые имеют непосредственную связь с шариатом, но часто выдаются за юриспруденциальные традиции. Таковы раздача милостыни (садака), оформление религиозного брака, оценка поступков верующих и т. п. Сильно влияние Шариата в погребальных обрядах, отражается он и в пищевых запретах, в быте и сознании людей.

Ислам в мусульманских регионах Поволжья присутствовал всегда. По целому ряду причин, главная из которых в том, что для мусульман ислам больше, чем просто религия, и является образом жизни, он оказался неуничтожим, ибо изменить образ жизни людей неизмеримо сложнее, чем вести атеистическую пропаганду. Однако лишенный за время советской власти своего высокого культурно-философского звучания, ислам стал сводиться к примитивизированным интерпретациям. Советские мусульмане крайне поверхностно знали содержание священных книг, законы шариата и, разумеется, были оторваны от достижений прошлой и современной богословско-культурной мысли.

Ввиду этого важным элементом процесса исламского возрождения должны стать просвещение мусульман, их знакомство с культурным наследием исламской цивилизации, воспитание у них навыков соединения норм и традиций ислама с социальными, научными и прочими достижениями иных обществ и народов.

Примечания

¹ Из них 83% — молодые люди до 18 лет.

² Коран, 2:285.

³ Коран, 112:1-3.

⁴ Коран, 5:4.

Источники и литература

Полевые материалы автора. Данные и результаты опросов, проводившихся в 1994—1996 гг.

Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. — М.: Наука, 1990.

Акбулатов И. М., Булгаков Р. М. Праздники в исламе: Религиозные и народные праздники башкир. — Уфа: М. П. «Литера», 1992.

Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. — М.: Знание, 1978.

Климович Л. И. Праздники и посты ислама. — М.: ОГИЗ—ГАИЗ, 1941.

Малашенко А. Исламское возрождение: увиденное, но не оцененное // Азия и Африка сегодня. — 1995. — № 9. — С. 28—37.

Торнау Н. Е. Изложение начал мусульманского законоведения. — СПб., 1850. — Факсимильное переиздание 1993 г.

Фаизов Г. «За» и «против»: гармония интересов // Булгар. — 1994. — № 5.

ИСЛАМ В СТРУКТУРЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В БАШКИРИИ

Айслу ЮНУСОВА

Проникновение в Башкирию ислама как религиозной системы началось в X в. В 922 г. в столицу Булгарского ханства прибыло посольство багдадского халифа во главе с Ибн Фадланом. Этот год считается годом принятия ислама булгарами. Ибн Фадлан, оставивший записи о путешествии, описывает и страну башкир, в которую заходило посольство. Согласно его свидетельству, башкирские племена в то время были идолопоклонниками. Вместе с тем для них уже X в. были характерны стремление расширить границы своих религиозно-мифических представлений, поиск нового во всемогущих космогонических сферах. В посольстве самого Ибн Фадлана служил один башкир, принявший ислам. Тот же Ибн Фадлан со слов башкир, которых он встретил в Анатолии, сообщает о погребении башкир по мусульманскому обряду¹. Следовательно, еще до официального принятия ислама булгарами религия Мухаммеда имела последователей среди представителей башкирских племен.

По мере утверждения ислама в Булгарии стала постепенно исламизироваться и Западная Башкирия, входившая в состав Булгарского царства. Об активном проникновении ислама в башкирскую среду в XIII—XIV вв. свидетельствует ярко выраженная тенденция уменьшения на территории Башкирии курганных захо-

ронений языческого типа и увеличение грунтовых могильников, где умерших укладывали в соответствии с мусульманскими требованиями².

Исламизация Башкирии в XIII—XIV вв. связана с вхождением ее в состав Золотой Орды. При хане Узбеке (1312—1342 гг.) ислам стал официальной религией Золотоордынского ханства. В его правление к башкирам с миссионерской целью были посланы мусульманские проповедники, получившие духовное образование в Булгарах. В долинах рек западной Башкирии — Белой, Уршака, Дёмы, Чермасана, Ика — расположены могилы более чем 20 мусульманских миссионеров³. Обращать башкир в ислам прибывали проповедники не только из Булгар, но и из Бухары, Коканда и даже Багдада. М. Лоссиевский указывает на несколько захоронений мусульманских миссионеров в различных частях Уфимской губернии, он пишет, что в 39 верстах от Уфы и в 13 верстах от Благовещенского завода есть Абызово городище, которое, по его мнению, является «станом миссионеров». В Златоустовском уезде, сообщает он, на вершине горы «Улькунды» в развале найдены арабские монеты, на одной из них есть надпись «Благородный Кокан», в связи с чем М. Лоссиевский вопрошает: «Не могила ли хана или миссионера из Бухары, Кокана?». Далее он пишет, что в Троицком уезде Оренбургской губернии на вершине горы «Аушкуль» есть три камня, и по местным преданиям это надгробия на могилах трех миссионеров из Багдада, сюда «ходят мусульмане молиться и для умывания в протекающем святом ключе»⁴.

Ко времени вхождения башкир в состав русского государства (середина XVI в.) ислам глубоко проник в сознание народа, стал важным атрибутом образа жизни башкирских родов. Об этом свидетельствует тот факт, что сохранение ислама в неприкосновенности было одним из главных условий подписания договоров между башкирскими племенами и московским государем.

Проникновение православия в башкирские степи начинается с середины XVI в. В 70-е годы XVI в. здесь была заложена Уфимская крепость. В 1579 г. на территории Башкирии была построена первая церковь, посвященная знаменитой иконе Казанской Божьей Матери. Примерно тогда же недалеко от Уфы возник древнейший Сергиев монастырь, основанный миссионерами из Троице-Сергиевой обители. В начале 80-х годов XVI в. на реке Усол-

ке возникает Вознесенская пустынь, основанная монахами Савво-Сторожевского монастыря⁵. Таким образом, в XVI в. началось совместное существование ислама и христианства в Башкирии и на всем Урале.

Интеграция мусульман-башкир в российское православное общество, постепенное заселение территории Башкирии русскими и другими иноконфессиональными с точки зрения мусульман народами были сложными и длительными. Притирка народов друг к другу не обошлась без кровопролития — на протяжении XVII—XVIII вв. башкиры отчаянно боролись за сохранение родовых земель, отстаивали свои вотчинные права, признанные договорами о вхождении башкирских племен в состав России. Однако мощные башкирские бунты не являлись религиозными войнами.

Определенную социальную напряженность во взаимоотношениях православного и мусульманского населения вносили попытки христианизации башкир, но они оказались в целом безуспешными. Крещенные же татары зачастую целыми семьями возвращались в ислам. В 1828 г. 90 семей крещеных татар Мензелинского уезда перешли обратно в ислам, и все старания православной церкви вернуть их в лоно христианства были тщетны — в 1853 г. священник челябинского собора писал о них: «из оных татар ни один в православие не вернулся»⁶.

В результате проводимой правительством политики колонизации Урала уже в середине XIX в. русское население Оренбургской губернии составляло большинство, и христианство имело очень сильные позиции в крае. В. Черемшанский вычисляет соотношение инородцев и русского населения губернии и пишет: «Господствующее население Оренбургской губернии составляют русские. В общей массе народонаселения их считается 1 098 737 обоего пола душ, а остальные 1 031 300 душ инородцы». Таким образом, этноконфессиональный состав населения территории Башкирии (Уфимской губернии) был достаточно пестрым, русские (в основном православные) при этом составляли 51,58%, а остальные народы вместе взятые — 48,42%.

В 80-е годы XIX в. соотношение православного и мусульманского населения Уфимской губернии⁷ изменилось в пользу последнего (табл. 1). С исламом и мусульманским образом жизни соотносили себя башкиры (28% общего населения Уфимской гу-

бернии), тептяри (11%), татары (7%), а также мишари и обращенная в ислам часть черемис (мари) и чувашей. Все вместе они составляли более 52% двухмиллионного населения Уфимской губернии, а христиане — 42,8%.

Т а б л и ц а 1

Распределение населения Уфимской губернии по вероисповеданиям, 1889 г.

Конфессия	Число мужчин	Число женщин	Общая численность	% от общей численности населения
Православные	394 778	420 445	815 223	42,00
Старообрядцы	7 879	8 584	16 463	0,80
Католики	606	294	900	0,05
Лютеране	366	328	694	0,03
Мусульмане	510 316	504 502	1 014 818	52,30
Иудеи	249	245	494	0,02
Язычники	46 285	47 567	93 852	4,80
Население в целом	960 479	981 965	1 942 444	100,00

Примечание. Подсчитано по: Памятная книжка Уфимской губернии 1889 года. — Уфа, 1889. — Разд. 2. Статистика.

В конечном счете мусульманская и христианская религии обрели в Башкирии свои ниши и естественным образом перешли к длительному спокойному сосуществованию, добрососедству. Но христианство и ислам были лишь полюсами, между которыми находилась значительный инородческий субстрат, представленный как местными языческими народами, так и членами других конфессий — католиками, лютеранами, иудеями. При этом мордовское и подавляющая часть чувашского населения формально числились православными, но большинство марийцев и удмуртов сохраняло традиционные языческие представления, не переходя ни в христианство, ни в магометанство, обращенные в православие среди них составляли в начале XX в. соответственно 4,8% и 7,4%⁸.

Кроме того, уже в XVIII в. стало заметно размывание единого христианского социума, росло число сект и старообрядческих «согласий». Первые секты — молокане — появились в Бузулуке в са-

мом начале XIX в. Вскоре сюда же из Сибири переселилась община субботников, которые появились на рубеже XVII и XVIII вв. среди помещичьих крестьян (название секты связано с празднованием ее приверженцами субботы как дня покоя). К середине XIX в. на территории Башкирии действовали общины скопцов, субботников, христоверов. Наиболее многочисленным христианским старообрядческим ответвлением было Поморское согласие, насчитывавшее в 1909 г. только в Уфе 677 членов. Кроме него в Уфе действовали секты Федосейская, Австрийская, Даниловская, Филипповская, «По гладкому кресту», «По Спасову согласию» (беспоповцы). Заметно росло число старообрядцев в уездах губернии, особенно в Мелеузовской волости Стерлитамакского уезда, где их насчитывалось более тысячи. В деревне Славной этой же волости действовала большая группа скопцов и хлыстов (341 человек).

В XVIII в. стали появляться протестанты — лютеране, меннониты, евангельские христиане-баптисты (ЕХБ). Первая специально построенная лютеранская кирха была открыта в Златоусте в 1810 г. В 1903 г. целая колония евангельских христиан-баптистов — переселенцев из Харьковской губернии обосновалась в селе Шаровка Белебеевского уезда.

В середине XVIII в. в связи со строительством в Оренбургской губернии первых заводов здесь появились иностранные специалисты — немцы, французы, шведы, среди которых были католики. Число католиков возросло с прибытием в край ссыльных польских конфедератов. К началу XX в. в Уфимской губернии проживало около 1,3 тыс. католиков. Наиболее крупные общины существовали в Уфе и Златоусте, в сентябре 1890 г. в Уфе был освящен католический собор.

В 1917 г. в Уфимской губернии действовало более 3 тыс. культовых зданий различных религиозных объединений:

Православные церкви	489
Мечети	2507
Синагога	1
Католический костел	1
Лютеранские кирхи	2
Молитвенные дома ЕХБ	2
Молитвенные дома беспоповцев	2
Итого	3004

В годы советской власти прекратили деятельность практически все религиозные объединения за исключением трех десятков православных и мусульманских приходов. Общины старообрядческие, евангельских христиан-баптистов, марийских язычников функционировали без регистрации, так же как иудейская религиозная группа.

Постперестроечная свобода привела к естественному росту религиозности и традиционно существовавших религиозных объединений. Но наряду с ростом числа религиозных организаций отмечается и появление совершенно новых для данного региона конфессиональных объединений. Заметен также возврат отдельных этносов к доисламским и дохристианским традиционным верованиям, в частности, марийцы, удмурты и частично чуваша стали восстанавливать в районах компактного проживания языческие святилища, зарегистрировано несколько марийских языческих общин. Ниже приведены данные по конфессиональной принадлежности населения республики по данным опроса в 1997 г. (в %).

Христиане вообще	18,4
Православные	19,4
Старообрядцы	3,0
Мусульмане	38,7
Другие	4,3
Не имели религиозных убеждений	8,5
Затруднились ответить	7,7

Процентное соотношение последователей ислама и христианства примерно одинаково. Христиане вообще и православные составляют вместе 37,8%, мусульмане — 38,7%. Эти доли довольно устойчивы, они наблюдаются уже с середины XIX в. Это немаловажный фактор, который непременно следует учитывать при строительстве и совершенствовании современных государственно-религиозных отношений в регионе. Он же отражает этнонациональный баланс. И как бы ни хотелось одним представлять республику как мусульманскую, а другим подчеркивать, что она находится в центре православной России, исходить следует прежде всего из исторически сложившегося и, будем надеяться, устойчивого равновесия в области христиано-исламских отношений в Башкирии.

По-прежнему межконфессиональные отношения характеризуются не только присутствием христианства и ислама. Здесь появилось немало нового. В последние годы Башкирия, как и Россия, стала объектом пристального внимания многочисленных зарубежных миссионеров различного толка (табл. 2).

Т а б л и ц а 2

**Количественный рост религиозных организаций на территории Башкирии
в 1990—1998 гг.**

Религиозные организации	На 1 января 1990 г.	На 1 января 1998 г.
Объединений мусульман	30	419
Русской православной церкви	32	129
Российской православной свободной церкви	0	1
Московского престола Православной церкви Божьей Матери «Державная»	0	1
Старообрядцев	4	5
Союза ЕХБ Российской Федерации	6	12
Совета церквей ЕХБ	4	5
Лютеран	1	2
Католиков	0	2
Адвентистов седьмого дня	2	6
Иудеев	0	1
Свидетелей Иеговы	0	3
Церкви Христа	0	4
Церкви объединения (Муна)	0	1
Общества сознания Кришны	0	2
Новоапостольской церкви	0	6
Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормонов)	0	1
Христиан Веры Евангельской (пятидесятников)	0	8
«Агапе»	0	1
«Счастья человеческого»	0	1
Веры Бахаи	0	1
<i>Итого</i>	<i>79</i>	<i>611</i>

Примечание. Жирным шрифтом выделено число религиозных течений, которых прежде не было на территории Башкирии.

Источник: текущий архив Совета по делам религий при КМ РБ.

Проповедники из США, Германии, стран Прибалтики с успехом ведут свою деятельность, находя последователей среди учащихся средних специальных и высших учебных заведений, педагогов, медицинских работников. Пользуясь значительной материальной поддержкой из-за рубежа, новые религиозные организации укрепляют материальную базу, приобретают недвижимость, строят молитвенные дома. Они проводят различные массовые мероприятия: фестиваль семьи (Церковь Муна), праздник мормонских пионеров, посвященный 150-летию Церкви Иисуса, региональное совещание представителей Новоапостольской церкви в Стерлитамаке, конгресс представителей свидетелей Иеговы, представительное собрание Церкви Христа в поселке Иглино, торжества по случаю 130-летия баптизма в России (ЕХБ); дважды провел свои семинары Чемпион Тойч.

Появление новых религиозных учений, учреждение новых организаций неоднозначно воспринимаются общественностью, средствами массовой информации. В период подготовки нового российского закона о свободе совести внимание большинства было сосредоточено вокруг легитимности деятельности или запрета миссионерских центров и новых религиозных общин на территории России. Однако гораздо важнее выяснить причины популярности новых пророков и их миссионеров.

Кого привлекают новые религиозные организации? Их социальная база в Башкирии достаточно пестра, но ее анализ позволяет выявить некоторые закономерности. Например, последователи Церкви Объединения (Муна) — в основном учителя, как правило, преподаватели иностранных языков, прошедшие первые школы-семинары в начале 90-х годов. Пополняют их ряды выпускники факультета иностранных языков Башкирского государственного пединститута, среди студентов которого учение Муна получило наибольшее распространение.

В Башкирском университете активную деятельность среди студентов романо-германского отделения факультета филологии развернули мормоны. Немаловажным фактором их успеха является система стажировки студентов в учебных заведениях США.

Интересно, что последователями новых церквей являются большей частью женщины, чаще всего принадлежащие к татарскому и башкирскому этносам. В Церковь Христа и к свидетелям Иеговы также чаще приходят женщины.

Динамика численности религиозных организаций в Башкирии в 1990—1998 гг.

Конфессии	1990 г.		1998 г.	
	Число организаций	%	Число организаций	%
РПЦ	32	40,5	129	21,1
Ислам	30	38,0	419	68,6
Остальные	17	21,5	63	10,3
В том числе новые				4,9

Как правило, большинство новых верующих — люди зрелого возраста, обратившиеся к религии в 30—40 лет, имеющие специальность (врачи, медицинские работники, преподаватели средних учебных заведений). Они сформировались в доперестроечный период. Атеистическое или просто безрелигиозное воспитание способствовало выработке критического отношения к учению Христа и Мухаммеда, к идее верховного, абстрактного в их понятии божества. Новые же религиозные учения ассоциируются в их сознании с реальной деятельностью ныне здравствующих или недавно почивших конкретных личностей, чьи установки и программы внешне приближены к социальным запросам современного человека. Это создает ощущение свободы разума от божественного в традиционном понимании, возможности решить жизненные практические задачи через приобщение к духовной корпорации, провозглашающей вполне земные цели и предлагающей конкретные пути их достижения.

Приведенные данные свидетельствуют о том, что за семь лет определились три тенденции в развитии межконфессиональных отношений в Башкирии:

1. Рост числа традиционных для региона религиозных организаций — православных и мусульманских (хотя за семь лет с момента принятия новых законов их численность далеко не достигла уровня начала XX в.).
2. Количественный рост ответвлений христианства.

3. Появление так называемых нетрадиционных религиозных организаций — восточных, межконфессиональных.

В то же время изменилось соотношение между Русской православной церковью, мусульманскими и всеми остальными объединениями. Доля РПЦ при росте абсолютных показателей уменьшилась до 21,1%, доля мусульманских общин составила 68,6%, а остальных конфессий — 10,3%. Неизвестные до сих пор в Башкирии, а зачастую и в России, новые религиозные объединения составляют 4,9% (табл. 3).

* * *

Религиозная ситуация в республике и особенно межконфессиональные отношения претерпевают значительные изменения. С одной стороны, заметен общий рост религиозности, выраженный в увеличении числа прихожан и строительстве культовых зданий. С другой стороны, наблюдается перераспределение верующих между конфессиями, их переток из традиционных религиозных объединений в нетрадиционные, новые. Все вместе это отражает сдвиги в структуре межконфессиональных отношений, а также изменения места ислама в поликонфессиональной Башкирии.

Примечания

¹ *Ахметзакки Валиди Туган*. Башкор тарихы // Хрестоматия по истории Башкортостана. — Уфа, 1996. — С. 67—68.

² *Мажитов Н. А., Султанова А. Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. — Уфа, 1994. — С. 262—266.

³ *Кузеев Р. Г.* Историческая этнография башкирского народа. — М., 1978. — С. 59.

⁴ *Лоссиевский М. В.* Разные исторические и археологические сведения по Уфимской губернии // Справочная книга Уфимской губернии за 1883. — Уфа, 1883. — Отд. 5. — С. 337, 341.

⁵ *Сергеев Ю. Н.* Христианство в Башкирии // Башкортостан: Краткая энциклопедия. — Уфа, 1996.

⁶ *Сергеев Ю. Н.* Православная церковь в Башкортостане. — Уфа, 1996. — С. 34.

⁷ До 1865 г. территория Башкирии входила в основном в Оренбургскую губернию, с 1865 г. была учреждена отдельная Уфимская губерния, куда частично вошли территории Оренбургской, Пермской, Казанской губерний

⁸ *Сергеев Ю. Н.* Православная церковь в Башкортостане. — С. 35.

СТАНОВЛЕНИЕ СИСТЕМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Марат МУРТАЗИН

Проблема воссоздания целостной структуры мусульманского просвещения и исламского образования выдвинулась на первый план в религиозной жизни мусульман России после того, как в стране произошли преобразования, начало которым положила перестройка середины 80-х годов. Именно тогда перед мусульманами забрезжил свет надежды на достижение свободы в сфере исповедания своей религии, исполнения обрядов и получения знаний об исламе.

Интерес к исламу среди российских мусульман¹ существовал всегда. Даже во времена самой жесткой атеистической цензуры такие журналы, как «Наука и религия», циклы лекций в системе общества «Знание», национальные кружки, работы по исламоведению оставались тем узеньким ручейком, которым жаждавшие знаний об исламе пытались удовлетворить свою потребность.

Провозглашение в Российской Федерации курса на установление демократического строя открыло широкие возможности для строительства систем мусульманского просвещения и исламского образования. Очевидно, следует обосновать употребление этих терминов. Говоря о мусульманском просвещении, мы различные виды деятельности, направленные на распространение знаний об исламе как религии, вероучении, основе культурного и идейного наследия большого числа народов Российской Федерации. Что касается исламского образования, то здесь можно подразумевать деятельность различных организаций по профес-

сиональной подготовке мусульманских священнослужителей и специалистов по различным направлениям исламской религиозной науки.

Российское законодательство регламентирует вопросы религиозного просвещения и образования в Законе о свободе совести и о религиозных объединениях и в Законе об образовании. В ст. 5 Закона о свободе совести и о религиозных объединениях говорится:

«Каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору или совместно с другими.

Воспитание и образование детей осуществляются родителями или лицами, их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания.

Религиозные организации вправе в соответствии со своими уставами и с законодательством Российской Федерации создавать образовательные учреждения.

По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы».

Закон об образовании предусматривает, что учредителем образовательного учреждения могут быть «общественные и религиозные организации (объединения), зарегистрированные на территории Российской Федерации» (ст. 11, п. 1г).

Мусульманское просвещение в нашей стране велось и ведется в различных направлениях, из которых можно выделить три основных:

проповеди в мечетях во время пятничных и праздничных молений и других религиозных мероприятий;

различные формы дополнительного религиозного образования — кружки, воскресные школы, медресе;

дополнительные и факультативные занятия по исламу в государственной школе.

Активность в сфере мусульманского просвещения была резко ограничена в большинстве мусульманских центров в конце 20-х годов вследствие давления, которое было предпринято властями на основании постановлений ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной борьбы» и президиума СНК «О религиозных объединениях». В архивах сохранилась переписка имамов и пред-

сдателей приходских советов с административным отделом Мосгорисполкома относительно возможности проведения занятий по религии с детьми мусульман в Первой (на Б. Татарской улице) и Второй (в Выползове переулке) мечетях и заключение специальной комиссии о запрете такого рода учебы.

Возрождение регулярной просветительской работы по исламу относится к концу 80-х годов, когда в различных городах при мечетях стали формироваться первые вечерние группы по изучению Корана, арабского языка, основ ислама. Автору выпала возможность преподавать в первой группе по изучению ислама в Москве, которая была сформирована в столичной Соборной мечети в 1989 г. С началом 90-х годов подобные группы и школы выходного дня стали создаваться при каждой крупной мечети. Сегодня даже трудно назвать точное количество таких школ. В одной Москве в них обучается одновременно более тысячи детей и взрослых.

Программа обучения в подобных воскресных школах включает небольшое количество предметов, в том числе начала ислама, арабский язык, чтение Корана, родной язык, а сроки обучения различны.

Исламское духовное профессиональное образование до начала 90-х годов во всем СССР было представлено лишь Бухарским медресе «Мир-Араб», которое было основано вскоре после окончания Великой Отечественной войны, и Исламским институтом им. имама Аль-Бухари (открыт в конце 80-х годов). После распада СССР в связи с быстрым ростом количества новых и отреставрированных мечетей, созданием большого числа новых мусульманских приходов появилась острая необходимость в подготовке мусульманских священнослужителей. Первым учебным заведением в России по подготовке имамов и муэззинов стало медресе им. имама Ризаутдина Фахретдина в Уфе, обучение в котором началось в 1989 г. В начале 90-х годов открылись новые медресе в Казани, Октябрьском (Башкирия), Набережных Челнах и в других достаточно крупных центрах с мусульманским населением.

Сейчас Министерством юстиции Российской Федерации на всей территории страны зарегистрировано 106 духовных мусульманских учебных заведений.

В основном это средние учебные заведения, хотя в их названиях присутствует слово «высшее». Подавляющее большинство

медресе ограничивают круг изучаемых предметов чисто религиозными науками: изучение Корана, хадисы, арабский язык, общность, основы вероучения (акида).

Существование подобных учебных заведений отвечает насущным потребностям времени, и такие медресе, как «Мухаммадия» и им. 1000-летия принятия ислама в Казани, медресе в Октябрьском, женское медресе «Танзиля» в Набережных Челнах, готовят столь необходимых сегодня имамов, преподавателей основ ислама, воспитанных в духе мусульманского вероучения, живущих по предписаниям Аллаха, искренне верующих и готовых беззаветно служить своей общине.

В то же время есть насущная необходимость в создании сети высших духовных исламских учебных заведений. Наряду с выполнением первоочередной задачи подготовки высококвалифицированных священнослужителей они могли бы взять на себя работу по созданию научной, методической и материальной базы, опираясь на которую удалось бы взяться за решение более серьезной проблемы возрождения исламских наук в России, создания собственной школы богословов, мусульманских педагогов, просветителей, специалистов в других науках, основывающих свою деятельность на исламском вероучении.

Приходится констатировать факт преднамеренного уничтожения наследия целой плеяды выдающихся мусульманских ученых, которые создали большое количество трудов по истории ислама и мусульманских народов, богословию, толкованию Корана и сунны, среди которых можно назвать Габд ан-Насира Курсави (1776—1812 гг.), Шигабутдина Марджани (1818—1889 гг.), Хусайна Фаизханова (1828—1866 гг.), Исмаила Гаспринского (1851—1914 гг.), Галимджана Баруди, Ризаутдина Фахретдина (1859—1936 гг.). В первые десятилетия советской власти наряду с разрушением и сожжением мечетей было проведено акции по уничтожению религиозной литературы, к которой после перехода на латиницу относили все старопечатные и старинные рукописные книги, предпринимались попытки отобрать архив Духовного управления мусульман в Уфе².

Естественно, восстановление научного потенциала не является процессом механическим и требует много времени, но пренебрегать имеющимися возможностями было бы неправильно.

Проблема создания новых высших исламских учебных заведений выдвигает определенные требования и условия:

минимальный срок обучения на дневном отделении — четыре года;

наполнение учебной программы не только чисто духовными и религиозными, но и светскими предметами;

небольшое число студентов, одновременно обучающихся в одной группе (до десяти);

строгий ценз уровня подготовки преподавателей.

В качестве примера организации обучения можно привести данные о Московском высшем духовном исламском колледже. Он основан в 1994 г. при Духовном управлении мусульман Центрально-Европейского региона России, зарегистрирован Министерством юстиции, имеет лицензию Министерства образования на ведение образовательной деятельности по направлению «Религиозное образование». Срок обучения — четыре года. В трех группах дневного отделения обучается 20 человек. В 1998 г. состоялся первый выпуск прошедших полный курс. Кроме того, имеются вечерние высшие женские курсы с двухгодичным обучением, дополнительные группы с обучением на русском языке. Предметы в колледже разделяются на три группы (табл. 4).

В колледже преподают мусульманские священнослужители из Москвы, профессора и доценты из Института стран Азии и Африки МГУ, Университета дружбы народов, Военного университета, преподаватели из Турции, Египта, Сирии, Индии и других стран. Учебники и учебные пособия по религиозным предметам на арабском и татарском языках, учебники по светским предметам и языкам — в основном те, что используются в светских учебных заведениях.

Строительство системы исламского образования в России находится еще на начальном этапе, поэтому в этой сфере существует множество проблем и нерешенных задач.

Во-первых, следует наладить контакты между различными учебными заведениями, которые сегодня даже в одном городе, не говоря уже о разных регионах, существуют сами по себе, не имея горизонтальных связей. Это объясняется разобщенностью духовных управлений, с одной стороны, и отсутствием общей материальной базы — с другой.

Предметы, изучаемые в Московском высшем духовном исламском колледже

<i>1. Религиозные предметы</i>	
Коран	Основы тафсира
Таджвид	Тафсир
Фикх	Хадис
Основы веры	Гакида
Жизнь Посланника Аллаха	Религиозные течения ислама
История ислама	Сравнительный фикх
Хутба — гомилетика	
<i>2. Светские предметы</i>	
История Древнего Востока	История тюркских народов
История Средних веков	Античная философия
Философия ислама	Мусульманская педагогика
Основы права и государства	Религия и политика
Теория мусульманского права	Корановедение
<i>3. Языки</i>	
Арабский язык	Английский язык
Татарский язык	История татарского языка
Турецкий язык	

Во-вторых, представляется чрезвычайно важной выработка единых программного минимума и требований к выпускникам на уровне среднего и высшего образования. Несомненно, создание унифицированной программы оказало бы существенную помощь всем исламским учебным заведениям России.

В-третьих, необходимо как можно быстрее подготовить и издать единые учебники по религиозным, светским и языковым дисциплинам, что во многом облегчило бы подготовку кадров.

Попытка скоординировать деятельность исламских высших учебных заведений предпринималась в августе 1997 г., когда руководители исламских учебных заведений создали в Казани совет ректоров при Совете муфтиев России, но деятельность его не получила дальнейшего развития. Поскольку сегодня исламские

учебные заведения служат одной практической цели — подготовке мусульманских священнослужителей, их дальнейшее существование будет определяться теми интересом и поддержкой, которые проявят соответствующие духовные управления мусульман.

Примечания

¹ Термин «российские мусульмане» мы будем употреблять здесь условно применительно ко всем представителям мусульманских народов независимо от их убеждений.

² *Баишев Ф. Н.* Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. — Уфа, 1996. — С. 77—79.

ПОДГОТОВКА КАДРОВ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА В БАШКИРИИ

Ильдар МАЛАХОВ

Кадровый вопрос во многом определяет успех деятельности любой организации, объединения или общественно-политического движения, особенно в такой деликатной сфере, как религия, которая имеет непосредственную связь с душой. На производстве ошибка при подборе кадров хотя и влечет за собой материальный и моральный ущерб, но он никоим образом не сопоставим с тем, который приносит ошибка в подборе кадров в духовной сфере.

Мусульманская община Башкирии испытывает острую нехватку в квалифицированных кадрах. В республике свыше 460 официально зарегистрированных мусульманских объединений, имеется также большое количество незарегистрированных. А для каждого объединения, как минимум, требуется три-четыре имеющих религиозное образование служителя.

Так как обучение имамов занимает намного больше времени, чем строительство мечети, во многих мечетях нет постоянных имамов. Так, перед праздником Курбан-байрам в селе Акбердино открылась новая мечеть, но до сих пор там нет имама.

Примерно такие же проблемы стоят перед мусульманским духовенством не только в Башкирии, в Татарстане или на Северном Кавказе, но и в других мусульманских странах бывшего Союза. (К примеру, в Киргизии недавно проведенная аттестация имамов подтвердила, что зачастую в мечетях работают случайные и неподготовленные люди. Во время аттестации многие свя-

щеннослужители не смогли продемонстрировать знания, необходимые для работы в мечетях. Так, в Нарынской области почти половина имамов не выдержала экзамен.)

Подготовка кадров ведется весьма активно. Почти при каждой мечети существуют курсы обучения основам ислама. Преуспевающие в обучении на курсах благовоспитанные ученики по рекомендации преподавателя курсов, которым, как правило, является имам-хатыб, и по взаимному согласию прихожан направляются в исламские медресе — либо на территории нашей республики в города Агидель, Октябрьский, Стерлитамак, Баймак, Белорецк, либо за ее пределы. Многие учатся на заочном отделении казанского медресе «Мухаммадия». Некоторые из них уже работают имамами. В частности, имам-хатыб мечети в деревне Кляшево учится на третьем курсе «Мухаммадии».

Хотя мы сегодня и называем наши учебные заведения медресе, это только их зародыши, которые со временем должны пополниться образованными кадрами. И наша обязанность — сохранить опыт и наследие наших предшественников, тех, кто еще в начале века работал в медресе «Галия», «Гусмания», «Хакимия».

После окончания медресе молодые имамы возвращаются в приходы, которые их направили на учебу, или на места постоянного проживания. И если там не было прихода, они создают его. Принятие будущего имама в медресе по рекомендательному письму самих прихожан в некоторой степени помогает решить весьма деликатный вопрос дальнейших отношений верующих с молодыми имамами, что очень важно. Бывает так, что имам, обладающий хорошими знаниями ислама и шариата, не всегда находит общий язык с верующими. Особенно труден первый год работы. Часто человек, несколько лет проучившийся в медресе, порой даже в арабских странах, не способен стать священнослужителем. Подобных примеров достаточно. Имамы переквалифицируются и находят себе другую работу, но это пропавший зря труд преподавателей, утраченное доверие верующих.

Если есть возможность, Духовное управление мусульман Республики Башкортостан отправляет студентов для обучения в исламские страны — либо сразу после окончания медресе, либо после одного-двух лет работы. Сейчас в зарубежных исламских учебных заведениях по направлению ДУМ РБ обучается более 50 человек, большинство из них — в каирском университете «Аль-Азхар».

Однако обучение за рубежом сопряжено с некоторыми трудностями. На мой взгляд, главная проблема состоит в том, что российский аттестат о среднем образовании и документы о религиозном образовании, выдаваемые нашими медресе, не признаются в высших исламских учебных заведениях. Даже диплом бухарского медресе «Мир-Араб» в «Аль-Азхаре» не принимается во внимание. Поэтому перед нами стоит задача разработать единую учебную программу для медресе и представить ее в Совет муфтиев России. В разработке этой программы участвуют преподаватели всех региональных учебных центров. Особый вопрос — программы для женских медресе.

Однако приоритетным направлением подготовки кадров является обучение будущих имамов в самой Башкирии, иначе, как свидетельствует практика, молодые люди с не сформировавшимся мировоззрением оказываются под влиянием тех веяний, которые царят в учебных заведениях арабских стран и которые не всегда подходят к нашим условиям.

ФАКТОРЫ РЕГИОНАЛИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Рушан ГАЛЛЯМОВ

В процессе бурной и противоречивой постсоветской трансформации российского общества особое место занимает эволюция различных культурно-конфессиональных корпораций, их влияние на широкие слои населения. В условиях современной актуализации проблемы нравственного возрождения, возвращения к традиционным духовным ценностям происходит закономерное возрастание интереса общественности к деятельности религиозных объединений, их структурам и принципам.

В Российской Федерации исторически сложилось так, что вторым после православия по степени влияния на общество является ислам. Результаты этностатистического анализа, основанного на расчетах численности народов¹, хорошо коррелируемые с некоторыми политологическими данными², позволяют оценить количество мусульман в России примерно на уровне 11,5—12 млн. Таким образом, почти пятнадцатая часть российского населения принадлежит к традиционной культуре, которую в значительной степени можно назвать мусульманской или исламизированной. Существенный интерес представляет в этом смысле исследование тенденций развития мусульманской общины в нашей стране за последние годы.

Новейшие политические и в том числе этнополитические процессы оказывают огромное, если не сказать решающее влияние

на развитие мусульманских общин в постсоветской России. Как отмечают специалисты, в стране произошла значительная политизация ислама. Некоторые исламоведы даже утверждают, что «одной из характеристик возрождения ислама является его политизация, возникновение и спорадическая активность мусульманских партий и организаций, набирающих опыт, но пока не определивших окончательно своего места в политической палитре России»³. Не соглашаясь целиком со столь однозначной оценкой, нельзя не заметить, что именно мусульманские организации по всей территории бывшего СССР оказались более всех других конфессиональных объединений подвержены политизации.

В качестве одного из факторов и одновременно следствий политизации российского ислама выступает его регионализация. Несмотря на то, что некоторые исследователи современного ислама в России и инициаторы регионализации исламских организаций ссылаются как на движущую силу, главную причину этого процесса на бурный количественный рост мусульманских приходов и следующую отсюда необходимость более «оперативного и компетентного» руководства их деятельностью, данный фактор, на наш взгляд, не мог иметь решающего значения, а подобный аргумент не выдерживает серьезной критики.

Так, в момент инициирования распада в 1992 г. Духовного управления мусульман европейской части России и Сибири (ДУ-МЕС), просуществовавшего практически в неизменном виде еще с конца XVIII в., в его состав входило 25 мухтасибатов — локальных отделений, в управлении которых было чуть более тысячи мечетей⁴, в том числе в Татарстане 244⁵, в Башкирии 280⁶, остальные — в областях Поволжья, Сибири и Центра России. В то же время, например в 1922 г. в подчинении ДУМЕС только на территории Башкирии было 2507 мечетей⁷, ставших основой расцвета мусульманских общин России в первой четверти нынешнего столетия. Конечно, можно согласиться с мыслью, что за двухсотлетний период существования ДУМЕС значительно устарела его структура, которая уже не соответствовала новым социально-политическим реалиям. Но демонтировать эту структуру, видимо, вполне возможно было без конфронтации среди мусульманского духовенства с привлечением общественно-политических организаций и без демонстрации этого конфликта на весь мир.

Существенное влияние на процесс регионализации мусульманских организаций в России оказал фактор личных политических интересов исламской руководящей элиты. Склонность действующего руководства к авторитаризму, подкрепленная отсутствием демократических традиций кадровой эволюции, с одной стороны, и неудовлетворенные амбиции молодых имамхатыбов — с другой, привели на определенном этапе к открытому противоборству в среде высшего духовенства и стали причиной создания отдельных, «суверенных», «независимых» духовных мусульманских управлений на местах. Фактор личностно-политических амбиций руководящей мусульманской элиты стал своеобразным детонатором регионализации как одного из важнейших последствий политизации мусульманских общин в России.

Значительное влияние на регионализацию российских мусульманских организаций, во всяком случае, в рамках ДУМЕС (схожая ситуация сложилась на Кавказе), оказали этнополитические процессы. Причем этот фактор действовал в двух отношениях. Во-первых, волна суверенизации бывших автономий в составе РСФСР невольно «суверенизировала» и общественное сознание в республиках, что, естественно, определило приверженность мусульман к тем или иным религиозным организациям. Регионалисты от ислама, кстати, умело педалировали идею, что-де суверенным республикам в составе России необходимы суверенные духовные управления.

Во-вторых, процесс регионализации имел и определенную этнически экстремистскую окраску. Например, в Татарстане за создание независимого духовного управления мусульман наиболее решительно выступили радикально националистические организации (партия «Иттифак», Милли меджлис), обвиняя ДУМЕС в том, что оно якобы открыто не поддержало суверенитет Татарстана⁸. Этнополитический оттенок приобрело образование Духовного управления мусульман Башкортостана, в числе инициаторов которого выступили в основном башкирские национальные организации — Башкирский народный центр «Урал» и Башкирская народная партия. Причем Татарский общественный центр (ТОЦ) и ряд других татарских общественно-политических объединений республики выступили против создания Духовного управления мусульман Башкортостана и за сохранение организационного единства Духовного управления мусульман европей-

ской части СНГ и Сибири⁹. Более того, это, казалось бы, чисто внутриконфессиональное событие привело в Башкирии к всплеску общественно-политических эмоций не только среди верующих-мусульман, но и среди всех слоев населения, в том числе среди русских. В течение осени 1992 г. в республиканских СМИ как в поддержку ДУМ Башкортостана, так и за единство ДУМЕС выступали политики, ученые и бизнесмены. Таким образом, раскол духовных управлений мусульман на некоторое время расколол и общество республики в целом.

Несомненно, повлиял на регионализацию мусульманских организаций России и собственно политический фактор, более всего проявившийся на двух уровнях — государственном и партийном. С одной стороны, при демонстрации невмешательства в религиозные дела в период обособления региональных духовных управлений мусульман были четко зафиксированы симпатии со стороны государственных и особенно республиканских органов. Например, на VI чрезвычайный съезд мусульман Европейской части СНГ и Сибири, осудивший действия некоторых имамов по созданию республиканских духовных управлений, поступили официальные приветствия от российских властей, хотя руководство республики никак на это событие не прореагировало, при том что съезд проходил в Уфе. Непонятными поначалу были и действия республиканских органов юстиции, зарегистрировавших отделившиеся мусульманские организации в течение нескольких дней, хотя обычно подобная процедура растягивается на много месяцев.

Регионализация привела к политизации мусульманских организаций, проявившейся как в форме создания многочисленных политических объединений и партий с исламской риторикой и названиями, так и в виде повсеместного включения мусульманских лозунгов и требований в программные документы национально-культурных движений и партий. По нашим далеко не полным расчетам, только на федеральном уровне и в двух российских республиках (Башкирии и Татарстане) за последнее пятилетие было создано около пятнадцати политических партий и движений, имеющих в той или иной форме мусульманскую окраску.

Политизация мусульманских организаций России, произошедшая за последние годы, представляет собой широкий, многоуров-

невый и противоречивый феномен. Не претендуя на системный анализ причин этого явления и стараясь воздержаться от оценочных суждений, отметим что политизация российских мусульманских организаций является фактором *этноконфессиональной консолидации* части нерусского населения страны в противовес унитарной ориентации Центра, в том числе в духовной и идеологической сферах. То есть политизация ислама в России является своеобразным ответом на *клерикализацию* и имперские действия *федеральной власти*. Не случайно война в Чечне проходила под четко выраженными мусульманскими лозунгами. Рождающийся в этих условиях *религиозный национализм* становится одним из самых опасных и конфликтогенных последствий усиливающихся при политизации межконфессиональных противоречий. Несомненно, что для деятельности экстремистских религиозно-националистических структур характерна удвоенная нетерпимость ко всему «чужому». При этом к «чужим» прежде всего относят представителей других этнических и вероисповедных общностей¹⁰. Нельзя, конечно, преувеличивать значение национально-религиозного экстремизма, являющегося одним из негативных следствий политизации ислама, так как эти идеи никогда не охватывают большие группы верующих. Но, как показывает ситуация, например, в Дагестане, «религиозный экстремизм может стать импульсом для политического терроризма»¹¹. В то же время дальнейшее развитие этнонационального вектора политизации мусульманских общин России таит в себе большую опасность дифференциации верующих не только по территориально-региональному, но и по этническому признаку.

Решающее влияние на, так сказать, «региональную политизацию» мусульманских организаций оказала суверенизация российских республик, что можно рассматривать как особый феномен этнополитического развития страны в 90-е годы. Видимо, даже если бы не было личностно-политических амбиций высших мусульманских руководителей, политическая децентрализация ислама в России была бы неизбежна. Однако на современном этапе, когда система национально-государственного устройства Российской Федерации в целом стабилизировалась, продолжение эксплуатации религиозного фактора руководством мусульманских республик может привести к опасной, даже неуправляемой ситуации. Поэтому как на общенациональном уровне, так и в рос-

сийских республиках сегодня актуальна проблема разработки и реализации системы законодательных мер, которые позволили бы государственным структурам, с одной стороны, максимально дистанцироваться от религиозных организаций, с другой — исключительно на правовой основе оптимизировать внутри- и межконфессиональные противоречия, максимально понижая политический потенциал религиозного сознания. Только в этом случае возможно создание реального светского правового государства и гражданского общества в нашей стране.

Примечания

¹ Национальный состав населения РСФСР: по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. — М., 1990. — С. 8—12.

² *Наумкин В. В.* Россия и ислам // Современный ислам: культура и политика. — М., 1994. — С. 152.

³ *Малашенко А. В.* Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. — М., 1998. — С. 208.

⁴ *Михайлов Г.* Ислам в России // Ислам в России и Средней Азии. — М., 1993. — С. 26.

⁵ *Терентьева И.* Культура и религия в этнополитической ситуации Татарстана // Язык и национализм в постсоветских республиках. — М., 1994. — С. 172.

⁶ *Юлдашбаев Б. Х.* Башкиры и Башкортостан. XX век: Этностатистика. — Уфа, 1996. — С. 53.

⁷ Там же.

⁸ *Хайретдинов Д. З.* Возрождение культурных ценностей ислама в национальном движении и повседневном поведении татар // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. — М., 1995. — С. 249.

⁹ См.: *Сафин Ф. Г.* Краткая хроника этнополитической жизни Башкортостана // Этнополитическая мозаика Башкортостана: Очерки. Документы. Хроника. — М., 1992. — Т. 2. — С. 250—251.

¹⁰ *Наумец А. Б.* Влияние религиозного фактора на конфликтность в России // Конфликты и консенсус. — 1995. — № 6. — С. 83.

¹¹ *Иванов В. Н.* Россия: обретение будущего (размышления социолога). — М., 1997. — С. 54.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В БАШКИРИИ

Анвар МУРАТШИН

По численности приходов и руководящих центров ислам занимает первое место в Башкирии. На 1 января 1998 г. здесь действовало три центра. Центральное Духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ возникло 22 сентября 1788 г. (под другим названием), его резиденция находится в Уфе. В Салавате было образовано Духовное управление мусульман Республики Башкортостан при ЦДУМ, в настоящее время оно практически бездействует — религиозные объединения предпочитают работать непосредственно с ЦДУМ. С 21 августа 1992 г. существует Духовное управление мусульман Республики Башкортостан, его председателем со дня образования является муфтий Нурмухамет Нигматуллин. Для его резиденции правительство республики выделило отдельное здание.

Эти центры объединяют 419 религиозных организаций, из них 264 относили себя к ДУМ РБ, 155 — к ЦДУМ. Кроме того, есть три института, в том числе два, принадлежащие к ДУМ РБ, действуют пять медресе ДУМ РБ, образованы мухтасибаты. При крупных мечетях в учебное время функционируют медресе для детей и взрослых. Общее число мусульманских религиозных организаций достигает 500, что составляет 69% общего количества религиозных организаций.

155 мусульманских организаций действуют во вновь построенных зданиях, 43 — в возвращенных и отремонтированных, почти 200 — в переданных администрациями районов и городов поме-

щениях, 9 — в арендуемых, более 80 — в приспособленных помещениях и домах верующих. 71 здание проектируется и строится. ЦДУМ имеет типографию. Вопросы принадлежности того или иного мусульманского объединения к одному из двух религиозных центров решаются на строго добровольной основе. Есть случаи перехода от одного центра к другому, но это бывает нечасто.

Несколько слов о «государственно-исламских» отношениях. Это выражение я взял в кавычки сознательно. Во-первых, его применение не совсем правильно и неэтично. У многих оно ассоциируется с Русской православной церковью. Во-вторых, для части людей, особенно для представителей духовенства, это чуть ли не равнозначно отделению религии от государства. В последнее время говорят об отделении «религиозных объединений от государства», что некорректно, так как кроме объединений существуют центры, монастыри, братства, учебные заведения и пр. Некоторые ученые предлагают назвать отношения между государством и религиозными структурами «государственно-конфессиональными». Хотя для нас эта дефиниция непривычна, она, может быть, ближе к истине.

Государство обязано строить свои отношения со всеми конфессиями на принципах равенства. Не может быть «государственно-исламских», «государственно-православных», «государственно-баптистских» и т. п. отношений. Кстати, отдельные лица, даже облеченные властью, средства массовой информации, в том числе и нашей республики, пытаются подтолкнуть администрацию к тому, чтобы занять по отношению к разным конфессиям различную позицию. Почти в 30 регионах за последние годы принимались особые законодательные акты, ставящие новые, т. е. не традиционные, религиозные течения и их организации в особые условия вплоть до их запрета. Правда, почти все эти акты отменены как противозаконные. «Новые» религии определялись чиновниками как «тоталитарные», «деструктивные» секты, «разлагающие общественную мораль», «секты, разрушающие семьи» и т. д. В результате в глазах общественного мнения сотни тысяч граждан стали носителями подобных ярлыков.

Принцип равенства граждан независимо от их конфессиональной принадлежности, уважения к их религиозным чувствам создает межконфессиональное согласие, что поможет избежать межнациональных конфликтов на религиозной почве. Опыт по-

казывает, что такие противостояния — самые болезненные и затяжные, именно они могут привести к кровопролитию.

Как отметил президент Башкирии М. Рахимов в своем послании Государственному собранию 26 февраля 1998 г., «...одним из зримых достижений нашего общества стало последовательное претворение в жизнь принципа свободы совести... Межконфессиональное согласие — важное условие нашей совместной жизни. Мы будем его поддерживать, обеспечивая для граждан возможность свободно исповедывать ту или иную религию, ибо это одно из условий построения демократического Башкортостана, обеспечения конституционных свобод наших людей». При торжественном открытии Уфимской соборной мечети-медресе 7 апреля 1998 г. президент отметил, что «Башкортостан никогда не был и, мы надеемся, не станет ареной религиозных противостояний».

В республике отношение государства ко всем религиозным организациям равно и ровное. Всякие разговоры о неравноценности, неравноправности конфессий, попытки нажима на государственные структуры с целью полного или частичного запрета деятельности ранее не известных у нас религиозных организаций рассматриваются как вносящие раскол в общество, в социально-политическую жизнь.

Что же такое «отделение церкви от государства»? Хотя сейчас многие стыдятся сослаться на высказывания В. Ленина, на документы КПСС, начну все же с его работы «Социализм и религия». Там написано: «Государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью... Полное отделение от государства — вот то требование, которое предъявляет социалистический пролетариат к современному государству и современной церкви». Эта мысль проходит красной нитью во всех ленинских произведениях по вопросам религии и государства, через все конституции, другие законодательные акты советского периода. Хотя практически никто толком не знал, что это такое. Последний федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» решил раскрыть суть этого понятия. Цитирую: «В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства государство:

не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание де-

тей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания;

не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит настоящему Федеральному Закону;

обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях» (ст. 4, п. 2).

Ст. 4, п. 5: «В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства религиозное объединение:

создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институционной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно своим собственным установлениям;

не выполняет функций органов государственной власти, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

не участвует в выборах государственной власти и в органы местного самоуправления;

не участвует в деятельности политических партий и политических движений, не оказывает им материальную и иную помощь».

Практическая деятельность органов власти и местного самоуправления должна основываться на этих принципах. Человеку, который непосредственно не занимается вопросами государственно-церковных отношений, в этих словах, может быть, все ясно. Но на практике здесь такая же путаница, какая была все предыдущие годы. Встает даже такой принципиальный вопрос: если религиозные объединения отделены от государства, то нужен ли закон, регламентирующий деятельность, в том числе порядок образования, финансового, имущественного и организационного положения религиозных организаций? И вопрос этот далеко не риторический.

Возьмем проблему возвращения верующим бывших культовых зданий. Почти все эти здания в советское время были изъяты государством: часть была в прямом смысле уничтожена, часть ра-

зобрана, часть, особенно деревянные культовые сооружения, разрушились сами, часть использовалась в хозяйственных целях: в них размещались заводы и фабрики, тюрьмы и склады, клубы, школы, больницы, библиотеки и т. д. До начала перестройки требований о возврате не было, так как не было самих религиозных объединений (такие требования предъявлялись властям, и при этом неоднократно. — *Примеч. ред.*). И лишь когда в 90-е годы началась массовая регистрация религиозных объединений, возникла эта проблема. Наибольший размах в Башкирии этот процесс приобрел после принятия президентом республики указа «О создании историко-культурных центров в Краснокамском и Баймакском районах и мерах по более полному удовлетворению культурных и религиозных потребностей народов Башкортостана» от 10 июня 1994 г. и постановления Кабинета министров «О передаче культовых зданий религиозным организациям» от 21 июля 1995 г.

Если при возврате зданий храма Рождества Богородицы, резиденции Духовного управления, мечети «Хакимия» дело доходило до митингов, пикетирования здания правительства, то затем эти вопросы решались мирно, на юридической основе. На 1 января 1998 г. только мусульманам возвращены 43 культовых здания. Правда, есть еще несколько десятков не возвращенных зданий, но в целом вопрос уже утратил былую остроту. При помощи органов власти, администраций городов и районов, промышленных предприятий, колхозов, совхозов, банков, отдельных спонсоров построено и безвозмездно передано верующим 173 молитвенных здания, в том числе 155 — мусульманам, возвращено 236 других зданий, ранее принадлежавших религиозным организациям. В настоящее время в стадии проектирования и строительства находятся еще 78 мечетей, церквей и т. п.

Приведу несколько примеров. В недавно образованном Кюргазинском районе администрация не знакома с проблемами и методами работы с верующими, активом религиозных организаций. А на территории района на 1 января 1998 г. уже действовали 11 религиозных объединений: 9 мусульманских, 1 православное, 1 баптистское, при этом 5 мусульманских объединений относятся к ЦДУМ, 4 — к ДУМ РБ. Для сотрудников администрации установление правильных отношений между религиозными организациями и органами власти оказалось далеко не простым де-

лом. Пришлось объяснять, что в этом вопросе спешить нельзя, надо советоваться с юристами, регулярно встречаться с руководителями религиозных организаций, перед принятием какого-либо важного решения обращаться в Совет по делам религий.

Хозяйственные и другие организации района оказывают помощь религиозным организациям в проведении массовых религиозных праздников, в ремонте и содержании культовых зданий, приобретении хозяйственных предметов и т. д. Так, в селе Якшимбетово ассоциация крестьянских хозяйств «Искра» возвратила верующим бывшее здание мечети. В течение двух лет ассоциация вела реставрационные работы, сейчас отвечает за технические службы мечети, плату за коммунальные услуги вносит администрация Якшимбетовского сельсовета. Только на ремонт мечети было затрачено свыше 500 млн руб. В деревне Шабагиш совхоз «Кумертауский» построил новое здание мечети. Администрация сельского совета сделала ограждение, произвела покраску, приобрела инвентарь, даже верхнюю одежду для имама, администрация района подарила ковер. Сейчас ведется строительство мечети в селе Ишметово, началось сооружение мечети в селе Новотаймасово. Эти работы ведут агросоюзы и администрации сельских советов при поддержке администрации района.

Другой пример. Почти десять лет строилось в Уфе здание комплекса мечети-медресе. Чуть меньше, но также очень медленными темпами велась реставрация здания храма Рождества Богородицы (в котором размещался кинотеатр «Иондоз»). Главная причина — отсутствие средств. И тогда президент М. Рахимов издал несколько указов по ускорению завершения строительства комплекса мечети-медресе. Были образованы попечительские советы во главе с президентом и председателем Государственного собрания М. Зайцевым, аккумулированы значительные силы и средства предприятий, банков, граждан. Основная часть мечети уже сдана, идут завершающие работы, значительно оживились работы по реконструкции здания церкви, которое, кстати, состоит на государственном учете как памятник истории, архитектуры и культуры.

Учитывая многочисленные обращения религиозных организаций, Кабинет министров 14 марта 1996 г. принял постановление «Об утверждении тарифов на электрическую и тепловую энергию», по которому религиозные организации платят за электроэнергию, как физические лица. 11 декабря 1996 г. региональная

энергетическая комиссия установила религиозным организациям тариф за потребленную тепловую энергию на уровне тарифа для населения. Только эти два документа помогли религиозным организациям сэкономить несколько миллионов рублей.

Я осветил лишь несколько аспектов взаимоотношений государства и конфессий. А они многогранны и динамичны. По каждой ситуации закон не примешь, поэтому очень важна кропотливая, систематическая, взвешенная работа, осуществляемая строго на основе закона.

В заключение приведу сведения о деятельности Совета по делам религий при Кабинете министров Республики Башкортостан. В 1987 г. был образован Совет по делам религий при Совете министров РСФСР. В Башкирии действовал аппарат уполномоченного этого Совета. 25 октября 1990 г. был принят закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», согласно которому институт уполномоченных был ликвидирован. Но руководство республики, учитывая сложность религиозной обстановки и специфику взаимоотношений власти и религиозных организаций, решило сохранить этот орган, одновременно усилив его место и значение в структуре исполнительной власти. Специальным распоряжением Совета министров Башкирской АССР от 16 ноября 1990 г. аппарат уполномоченного был преобразован в Совет по делам религий при Совете министров Башкирской АССР. В законе Башкирской АССР от 20 июня 1991 г. «О свободе совести и религиозных организациях» появилась специальная статья о Совете по делам религий с обозначением его функций и прав.

Деятельность этого органа поддерживается заинтересованными министерствами, администрациями районов и городов и, что особенно важно, всеми религиозными организациями. Работники Совета регулярно выезжают в города и районы, организуют встречи с духовенством и верующими, привлекая специалистов из различных министерств, дают квалифицированную консультацию по всем вопросам, выступают с лекциями и беседами, принимают непосредственное участие в разработке всех документов, касающихся деятельности религиозных организаций, являются активными участниками всех семинаров Академии государственной службы и управления при президенте Республики Башкортостан.

МЕНТАЛИТЕТ КОЧЕВНИКА И ИСЛАМ

Фания ШАКУРОВА

В советские времена в официальных кругах, а следом за ними и в научном сообществе господствовала установка, согласно которой все народы СССР было принято относить к категории «народов с атеистическим мировоззрением». В период наступившей легализации религий иногда приходится встречаться с крайностью иного рода — с преувеличением степени религиозности народов, населяющих постсоветское пространство. В одном ряду с этим явлением стоит наблюдаемое нами в некоторых случаях преувеличение степени распространения ислама в среде кочевых народов прошлого.

В частности, относительно башкирского этноса, сохранявшего «кочевые привычки» вплоть до XX столетия, бытует мнение (отчасти закрепившееся в научной литературе), согласно которому ислам стал господствующей религией на территории Башкирии в XIV в. Эта дата связана с историческим фактом принятия «магометанской веры» золотоордынским ханом Узбеком в начале XIV столетия. Однако правомерно ли ставить знак тождества между идеологией властителя (и отчасти «поработителя») и идеологией одного из подвластных ему народов? Если же при этом учесть то обстоятельство, что вскоре после принятия названным ханом ислама Джучиев улус распался на ряд самостоятельных ханств и что господство ногайских, казанских и сибирских ханов над башкирами сменилось вскоре господством христианизированных московских государей, то становится ясно, что благопри-

ятных условий для распространения ислама среди башкирского этноса тогда не было.

В последующие времена, в течение XVI и XVII вв., у башкир директивно сохранялась полная свобода вероисповедания. Надо полагать, что в этот период башкирское население, добровольно вошедшее в состав русского государства, ни христианизации, ни исламизации не подвергалось. Если же исламизация и наблюдалась, то она не могла протекать активно хотя бы уже вследствие того, что ислам в условиях православной России не значился в числе разрешенных религий.

Насколько сильно изменилась ситуация в XVIII и XIX вв., когда ислам приобрел статус официальной религии? Положение с религиозностью башкир в это время нам более или менее известно благодаря свидетельствам участников академических экспедиций XVIII в. И П. Паллас, и И. Георги, и И. Лепехин воочию убедились в устойчивом сохранении в среде башкир доисламских языческих верований. А живший в XIX в. В. Черемшанский, касаясь степени исламизированности указанного народа, заключал: «Между ними нет особенно набожных, какие встречаются собственно между мусульманами, потому и самые правила Корана не так строго соблюдаются ими и не имеют положительного на них влияния»¹.

Примерно так же, как и у башкир, обстояло дело с религиозностью казахов. Выдающийся казахский просветитель XIX столетия Ч. Валиханов в статье 1864 г. «О мусульманстве в степи» писал: «Мусульманство пока не вьелось в нашу плоть и кровь... Между киргизами (имеются в виду казахи. — *Ф. Ш.*) еще много таких, которые не знают и имени Магомета, и наши шаманы во многих местах в степи еще не утратили своего значения»². В другой работе, написанной двумя годами раньше и опубликованной под названием «Следы шаманства у киргизов», Ч. Валиханов, отмечая смешение у казахов домусульманской веры с мусульманской, все же считает необходимым подчеркнуть, что *основой* этой смешанной веры *служило шаманство*³. У казахов XIX столетия «...шаманы почитались, как люди, покровительствуемые небом и духами. Шаман — человек, одаренный волшебством и знанием, выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач»⁴. Большое место в религиозном мировоззрении казахов занимал культ огня. «У киргизов, — пишет Ч. Валиханов, — покло-

нение огню до сих пор имеет большую силу. Киргизы огонь называют «*авлие*», этим же именем называют мусульманских угодников. Из почтения огонь киргизы, подобно монголам, называют: *мать*». Далее он конкретизирует: «Огонь был покровителем жилищ, домашним святилищем, поэтому у киргизов невеста при вступлении в новое семейство должна была поклониться огню в *большом доме*... Точно также при рождении ребенка приносят огню жертву»⁵. Длительное время у казахов сохранялись обряды жертвоприношения. «Киргизы при малейшем несчастье режут животное во имя божие или во имя арвахов (души предков. — Ф. Ш.) и приносят жертвы... на могилах предков. Такие жертвы они называют *курбандык* и *садака* и этим некоторым образом смягчают их языческое значение»⁶. И еще одно качество отличало казахов, как и башкир, от истинных мусульман. В среде кочевых народов сохранялось почитание духа предков. Причем духу предков эти народы верили больше, чем богу⁷.

Еще хуже обстояло дело с исламом у киргизов. Мусульманское вероучение в их среде не достигло значительных успехов даже во второй половине XIX в. В описаниях путешественников, посетивших Туркестанский край в 60—80-х годах прошлого столетия (М. Венюкова, Г. Грум-Гржимайло), киргизы изображаются как весьма плохие мусульмане, которые «за обряды берутся тогда, когда аул посещает ходжа, — раз в год, в Рамазан», среди них есть даже «незнакомые с именем своего пророка», а обряды омовения, посты, да и самый намаз знают вообще немногие⁸. В киргизской этнической среде внедрение ислама происходило на фоне сохранения культа матери Умай, культа природы, реликтов тотемистических представлений, следов фетишизма, шаманского культа, культа умерших и предков.

Отмечаемая исследователями и путешественниками XIX в. невысокая степень исламизированности башкир, казахов и киргизов была свойственна всем кочевым народам дореволюционной России. Не случайно автор статьи по исламу, подготовленной для Энциклопедического словаря братьев Гранат, заключал, что «у кочевников шариат часто остается в пренебрежении»⁹.

Контекст изложенного материала требует постановки вопроса: не существовали ли в прошлом *объективные причины*, тормозившие проникновение и распространение исламских верований в среду кочевых народов? А если существовали, то в чем они заключались?

На наш взгляд, основная причина относительно невысокой степени исламизированности кочевников-тюрьков заключалась в несоответствии требований мусульманской религии тому образу жизни, который вели кочевые народы. Еще на заре ислама арабские кочевники-бедуины заявляли: «Религия Мухаммада никогда не предназначалась для нас. Он предписывает омовение, а у нас нет воды; милостыню, а у нас нет денег; пост — но мы и так всегда постимся; паломничество — но ведь бог — всюду»¹⁰. В связи с этим следует отметить, что ранний ислам не очень-то жаловал скотоводов-кочевников и в социальном плане ставил их ниже земледельцев и тем более горожан. Пренебрежительное отношение к кочевникам отразилось в священных книгах ислама. Один из хадисов сборника, составленного в IX в. Муслимом, гласит: «Засаевающие пшеницу, собирающие жатву, молотящие пшеницу, мелющие муку, пекущие хлеб, разрезающие его на куски, съедающие с жиром и топленным маслом, вы лучше людей войлока (кочевников) и не хуже людей глины (горожан)»¹¹.

Скотовод-кочевник ставился исламом в менее выгодные условия, нежели земледелец. Так, религиозный налог — зякят должен был платить тот владелец скота, который содержал его на вольном, естественном пастбище, а не тот, кто вскармливал его свежим или сухим фуражом. Следовательно, зякят облагалось все поголовье скота кочевника, так как оно содержалось на естественном пастбище¹².

Другую причину слабости исламских воззрений среди кочевников мы усматриваем в особенностях менталитета этих народов. Дело в том, что ислам исторически сложился в качестве городской религии. В интереснейшей книге «Влияние ислама на средневековую Европу» английский ученый У. Монтгомери Уотт пишет: «Ислам всегда был озабочен нуждами торговцев. Мекка, где он впервые появился, была городом торговцев и менял, крупные купцы Мекки организовывали торговлю и ремесла в районах от Южной Палестины до Юго-Западной Аравии — с ответвлениями в Африке»¹³. Не случайно именно на городское население опирался в своей политической деятельности после принятия ислама золотоордынский хан Узбек.

Ранний ислам не только требовал от правоверных оседлости, он требовал признания города в качестве особого духовного центра. Подобные жизненные ориентиры шли вразрез с психологи-

ческими установками кочевников. У казахов, башкир и других близких им по менталитету народов статус как самого города, так и городской жизни был предельно низким. В обыденной жизни номады-тюрки исходили из следующих установок:

город — не для того, чтобы в нем жить;

жить в городе недостойно и даже позорно для уважающего себя мужчины.

Отношение кочевников к проживавшим в городах было пренебрежительным, полупрезрительным. Для кочевника достоин уважения тот, кто всегда в пути. И недостойн его тот, кто «прозябает», сидя на одном месте. Подобные взгляды выглядят вполне естественно с точки зрения человека, взирающего на жизнь сквозь призму бытия номада. Ведь *сидящий на одном месте* не в состоянии прокормить ни себя, ни семью, ни скот, составлявший основное богатство кочевника. Практиковавшийся кочевыми народами круглогодичный выпас скота требовал от хозяев-скотовладельцев регулярной смены места жительства. Вести домашнее хозяйство, не передвигаясь, в условиях номадизма было практически невозможно. В случае вынужденного (длительного) оседания скот хозяина был обречен на гибель, так как вскоре оставался без подножного корма. Страдала при этом и земля, ибо растительный покров почвы полностью уничтожался выпасаемыми животными. Вытоптанный животными участок земли становился непригодным для последующей пастбы.

Оседлый образ жизни был, таким образом, непригоден для скотовода-кочевника. А поскольку сама жизнь в пределах города подразумевала оседлость, то она не могла не входить в противоречие с существовавшими у тюрков-кочевников нормами жизни.

Немаловажно и еще одно обстоятельство, объясняющее негативное отношение номадов к городу и к городскому бытию. В кочевой среде лицо, переселяющееся на жительство в город, как правило, теряло высокий статус *хозяина*. Оно переходило в позорную категорию «безхозяйных». Согласно образу мышления кочевника, хозяин — это тот, кто способен жить и хозяйствовать посредством передвижения. А быть хозяином очень престижно. Не случайно само это слово произносилось в тюркском кочевом мире с оттенком почтения и уважения. Во всех языках исследуемых нами народов термин «хозяин» имел устойчивую позитивную эмоциональную окраску. Тяжелая участь безхозяйного усу-

гублялась и тем, что с переездом в город новоградец терял свои гражданские права и становился человеком «второго сорта». Подобная метаморфоза обуславливалась действовавшим в кочевых обществах негласным принципом, который мы сформулировали следующим образом: «Горожане — не граждане, а граждане — не горожане».

В кочевых обществах жители города не воспринимались в качестве полноправных (полноценных) членов социума. Немаловажную роль в подобном отношении к горожанам со стороны кочевников играло то обстоятельство, что в городе поселялись по преимуществу «пришлые», «чужаки» и, значит, достойные презрения люди.

Таким образом, в силу всех перечисленных обстоятельств кочевники не могли относиться к городу с должным пиететом, как того требовал ислам. Можно также, по-видимому, заключить следующее: как кочевники с их психологическими установками были далеки от ислама, тяготевшего к жителям города (или центра), так и ислам был далек от нужд кочевников и сельского хозяйства в целом.

Не случайно У. Монтгомери Уотт подчеркивает, что ислам не уделял должного внимания ни крестьянам, ни бедуинам, больше заботясь о нуждах торговцев. Он, в частности, отмечает: «Хотя ныне мусульманское крестьянство исчисляется миллионами, ислам как религия очень далек от трудовой деятельности крестьян в сельском хозяйстве — он пренебрегает ими и не приносит пользы. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что ислам принял календарь из двенадцати лунных месяцев и 354 дней и отказался соотносить свою систему как с солнечным годом, так и с временами года. Такой календарь бесполезен крестьянину»¹⁴.

И еще один фактор не совсем позитивно влиял на отношение народов тюркского кочевого мира к исламу. Мы имеем в виду такое явление, как иноэтничность мусульманских священнослужителей. Во всем тюркском мире существовало деление на «своих» и «чужих». Муллы входили в социальную категорию «пришлых», «чужаков» и уже вследствие этого не могли быть органично включенными в состав того социума, внутри которого они выполняли священническое служение. Во многих случаях это было причиной распространения антиклерикальных настроений в народных массах. Одним из свидетельств предубеждений против официаль-

ного мусульманского духовенства, имевших место в прошлом, может служить текст краткой молитвы, произносившейся киргизами. Обращаясь к высшему божеству — Худаю, они молились: «От пестрохалатных ходжей сохрани! От тихо ступающих мулл сохрани!»¹⁵.

Примечания

¹ Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. — Уфа, 1859. — С. 140.

² Валиханов Ч. Ч. О мусульманстве в степи // Собрание сочинений в пяти томах. — Алма-Ата, 1961. — Т. 1. — С. 524.

³ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Там же. — С. 470.

⁴ Там же. — С. 473.

⁵ Там же. — С. 476.

⁶ Там же. — С. 477.

⁷ Толыбеков С. Е. Кочевое общество казахов в XVII — начале XX века: политико-экономический анализ. — Алма-Ата, 1971. — С. 195.

⁸ Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. — Л., 1971. — С. 268.

⁹ Крымский А. Е. Магометанство // Энциклопедический словарь братьев Гранат. — М., 1914. — Т. 27. — С. 586.

¹⁰ Толыбеков С. Е. Указ. соч. — С. 172.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Монтгомери Уотт У. Влияние ислама на средневековую Европу. — М., 1976. — С. 36.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Абрамзон С. М. Указ. соч. — С. 271.

ИСЛАМ В РОССИИ В СВЕТЕ ЭТНОГРАФИИ

Риф ЯКУПОВ

Ислам и христианство — самые молодые мировые религии. Их развитие тесно связано в пространстве и во времени. Канонические нормы мусульманства и христианства также имеют общую первооснову. Вместе с тем эти религии в период становления и распространения сыграли роль важнейшего фактора этногенеза многих существующих ныне народов. Можно утверждать, что со времени своего появления ислам и христианство существенно изменили этническую картину на значительной части Евразии. Затем, в эпоху Средних веков, под влиянием ислама и особенно христианства постепенно изменялась этнокультурная ситуация в Америке, Африке, Австралии. Еще на рубеже позднего Средневековья и Нового времени ислам и христианство продолжали играть этногенерирующую роль. В это время, например, в России под влиянием православия и ислама появились новые этносы — кряшены, нагайбаки, бессермяне, изменились этнокультурные характеристики русских (староверы), мордвы, части чувашей, удмуртов, и др. Ислам и христианство повлияли и на историю народов Евразии, став, с одной стороны, основой идеологии вновь возникавших государств и, с другой, определяя особенности их социальной организации и структуры.

В этой связи важно отметить, что именно ислам и христианство использовались в качестве государственной идеологии в геополитическом противостоянии государств Европы и Азии. Здесь заметно одно из отличий христианства и ислама от других мировых религий. Не случайно политологи Запада видят главные про-

тиворечия будущего в противостоянии мусульманского и христианского миров. Основные тезисы этого прогноза заключаются в том, что с падением социалистической системы противоречия между социальными идеями в мире уступают место культурно-цивилизационным противоречиям, в числе которых историко-религиозные будут играть важнейшую роль. Подтверждение этому аналитики ищут и находят в росте экстремистских тенденций и религиозного фанатизма и фундаментализма, якобы особенно характерных для исламских государств и организаций. В этой трактовке ислам предстает в виде крайне консервативной и архаичной традиции и идеологии, тормоза общественного прогресса. Подобный взгляд сам по себе представляется нам дискуссионным, но его обсуждение — задача специальной работы. В рамках настоящей статьи мы обратим внимание только на некоторые особенности религиозной ситуации в России с учетом ее исторической ретроспективы. Ислам — вторая крупная конфессия России. Любопытно, что в числе этносов, генезис и история которых теснейшим образом связаны с исламом, татары занимают также вторую по численности позицию в государстве. С этнополитологической точки зрения внутреннее развитие России с XVI в. определялось характером взаимоотношений русского и татарского этносов. Их идентичность в прошлом и теперь поддерживается не только на уровне языковых, историко-культурных традиций, но во многом и на конфессиональном уровне. Религиозный (исламский) фактор стал стержнем сохранения татарской этнической культуры и, несмотря на внутреннюю неоднородность, всего этноса.

В историографии принято выделять три основных этапа распространения ислама в пределах территории, которую теперь занимает Россия. На первом из них, в X—XII вв., мусульманство стало официальной религией в Волжской Булгарии. Волжская Булгария в историческом масштабе — ровесница Киевской Руси. В истории этих государств удивительно много общего. В Волжской Булгарии, как и в Киевской Руси, возник этнополитический союз пришлых (в первом случае — тюрков, во втором — славян) и местных финно-угорских племен. Почти одновременно эти союзы стали политической силой на карте средневековой Евразии. Фактически в одно и то же время в Киевской Руси и Волжской Булгарии появилась потребность в упрочении внутригосудар-

ственных связей, объединении разноразличных племен, централизации власти. Видимо, с этой целью в X столетии булгарский нобилитет распространил в государстве ислам (922 г.), русский — христианство (988 г.). Руси был нужен сильный цивилизованный сосед — Византия, Булгарии — арабский мир. В то время, когда в Европе, на Ближнем Востоке и в Северной Африке разворачивалась борьба христианского и мусульманского миров, в которой главным идеологическим императивом стала «священная война с неверными», взаимоотношения между исламской Волжской Булгарией и Русью были хотя и сложными, но в целом позитивными. Исторические источники не дают сведений об идеологическом и политическом противостоянии двух государств, напротив, в них есть свидетельства о растущей взаимовыгодной торговле, даже взаимопомощи. В первых военных столкновениях с монгольскими отрядами в конце первой четверти XIII в. участвовали объединенные дружины русских князей, болгар, половцев (кипчаков). С приходом монголов в результате образования Золотой Орды произошло первое объединение Волжской Булгарии и Руси в единую политическую систему. Булгар был покорен монгольским войском в 1236 г., русские княжества — в следующем, 1237 г. Золотая Орда способствовала их интеграции.

Второй этап распространения ислама связан с обращением в мусульманство хана Золотой Орды Берке (1255—1266 гг.). В это время мусульманская религия еще не стала официальной во всех улусах Золотой Орды, но только подтвердила свою силу и влияние в восточных регионах будущей России. Кроме того, на этом этапе сложились условия для укрепления исламских позиций в Среднем Поволжье среди населения бывшего Волжско-Булгарского союза.

На третьем этапе в правление хана Узбека (1342 г.) ислам окончательно утвердился в пределах Золотой Орды и широко распространился среди тюркских и финно-угорских народов.

Необходимо выделить еще один этап — с середины XV до середины XVI столетия, когда ислам стал идеологией объединения Казанского, Сибирского, Астраханского, Крымского ханств и противодействия Московскому государству. На этой основе под влиянием мусульманской религии происходили активные ассимиляционные процессы и инкорпорация финно-угорских и других народов Поволжья, Урала и Сибири в тюркскую этнокультуру.

турную среду. Именно в это время конфессиональный фактор сделался и фактором противостояния русского и нерусских народов будущей Российской империи. Традиции веротерпимости, сохранявшиеся X—XII вв. и особенно в эпоху Золотой Орды, постепенно утрачивались. С присоединением Среднего и Нижнего Поволжья, Южного Урала, Сибири к Московскому государству началась борьба конфессий — христианской, имеющей на своей стороне государственную и военную силу, и оппозиционной исламской. Но очень важно, что несколько попыток решить вопрос политического подчинения народов России в опоре на религию и посредством насильственной христианизации успеха не имели. Более того, в результате провала этой политики усилились не только позиции ислама, но и сотрудничество конфессий.

Отметим еще одну особенность религиозной истории России. Обе конфессии в России нашли собственные пути развития. Христианство (православие) шло по пути консервации древних ортодоксальных (византийских) традиций и противопоставляло себя католицизму. Попытки объединения (унии) с католическим миром не нашли широкой поддержки в России. Ислам, напротив, развивался в реформаторском направлении. На первой стадии этого процесса (X—XVI вв.) религия приспосабливалась к местным географическим и поликультурным условиям. В XVI—XIX вв. ислам стал одной из крупных конфессий государства, где главенствовала и была официальной другая, христианская вера. До середины XIX в. главными центрами суннитской идеологии для мусульман России были Бухара и Хорезм. Отсюда в Среднее Поволжье поступали все учебники и наставления по преподаванию. Здесь находились главные мусульманские «академии». В Бухару и Хорезм направлялись жаждущие более глубоких знаний татары, башкиры, представители других мусульманских народов. Обучаясь в духе исламского фундаментализма, они возвращались на родину и, встав во главе мечетей, мектебов и медресе, продолжали распространять религиозно-схоластические взгляды. Мусульманская схоластика не допускала проявления свободомыслия не только в самой религии, но и в общественной жизни. В условиях России догматические нормы ислама и шариата в XIX в. все более приходили в противоречие с реальной жизнью.

Первыми религиозными деятелями, взорвавшими спокойствие исламского фундаментализма, стали Абу-Наср аль-Курсави

(1776—1812 гг.) и Шигабутдин Марджани (1818—1889 гг.) — критики религиозной схоластики, авторы трудов по теологии, истории, философии, ряда литературных произведений. Аль-Курсави и Ш. Марджани одними из первых осознали и отстаивали необходимость широкого (религиозно-светского) образования для народных масс. Идеи А. Курсави и особенно Ш. Марджани нашли много последователей в богословских кругах Поволжья и Южного Урала, особенно среди шакирдов их медресе.

Знамя первых реформаторов подхватили джадиды. Движение джадидов сформировалось во второй половине XIX в. и объединило многих образованнейших представителей нации под общими лозунгами реформации религии, образования и, наконец, общественной жизни. На начальном этапе развития реформаторского движения мусульманская, прежде всего татарская интеллигенция стремилась к скорейшему развитию интеллектуального базиса народа и подъему его до европейского уровня. Публиковались переводы арабских, турецких и европейских религиозных и светских произведений, наряду с серьезной литературой печатались героические сказки, легенды, эссе и даже анекдоты. Например татарский просветитель Каюм Насыри (1825—1902 гг.), за годы жизни разработал азбуку и грамматику татарского языка, татарский, татарско-русский и русско-татарский словари, учебники по арифметике, геометрии, географии, истории, этике. Напомним, что в тогдашних ученых кругах и учебных заведениях татарский язык был в совершенном пренебрежении.

Во второй половине и особенно в последней четверти XIX в. движение джадидов окрепло настолько, что им удалось провести реформу образования. Наряду со старыми центрами высшего образования, старометодными (схоластическими) медресе в Казани, Уфе, Оренбурге, Кашгаре, Мержене, Курсе, Сатыше и др. были открыты десятки других, где образование строилось по «новому методу» (услу джадид). Отцом этого метода считается выдающийся деятель образования и культуры татар — Исмаил-бей Гаспринский, автор первого новометодного учебника — азбуки («Худжансыдыян»), издававший в Бахчисарае общетатарскую газету «Терджиман» («Переводчик»). Эта газета сыграла выдающуюся роль в деле создания татарского литературного языка, просвещения широких слоев общества, подъема национального самосознания и воспитания интеллигенции в духе светских идей.

И хотя И. Гаспринскому не удалось осуществить свою заветную мечту — объединить всех тюрко-мусульман России путем внедрения общего тюркского (на турецкой основе) литературного языка, созданного, кстати, самим И. Гаспринским, «Тарджиман» тем не менее сделал свое дело. Благодаря этой газете мусульмане и в особенности волжские и уральские татары имели возможность постоянного обмена информацией. Под влиянием «Тарджимана» всюду распространялись революционные и реформаторские идеи, воспитывались новые кадры национальной интеллигенции. «Терджиман» не только пропагандировал идеи нового широкого образования, но и вел практическую работу, печатая труды новаторов-педагогов, методики, разработки для учителей.

Так или иначе, ислам в России к началу XX в. хотя и находился в тесной взаимосвязи с мировыми мусульманскими центрами, но развивался по собственному пути. Одним из важнейших факторов этого процесса была этнокультурная ситуация — постоянное взаимодействие народов и конфессий России. Не случайно пантюркизм и панисламизм не нашли здесь широкого распространения. У мусульман и христиан России в результате многовекового сосуществования в рамках общей историко-культурной ниши, а впоследствии и государственной системы сложилась богатый опыт сотрудничества. Оно особенно усилилось после пугачевского бунта, в котором против государства совместно выступили христиане (русские крестьяне, казаки, староверы, крещенные «иноподданцы»), мусульмане (татары, башкиры, калмыки, казахи) и язычники. Представители мусульман участвовали в работе екатерининской Уложенной комиссии, мусульманские (башкирские, калмыцкие, мешеряцкие, тептярские) полки участвовали в обороне России и заграничных походах русской армии в 1812—1814 гг. В середине и второй половине XIX в. мусульмане участвовали в организации «иноподданского» просвещения и работе русско-национальных школ и классов. Мусульмане-ислахисты в годы революции 1905—1907 гг. активно участвовали в социальных движениях, а впоследствии вошли в социалистические организации. До 1917 г. мусульманская фракция активно участвовала в работе Государственной думы.

Таковы лишь некоторые важные вехи участия мусульман в разных сферах общественной жизни и государственных делах России и взаимодействия их с другими конфессиями. Исходной же

позицией в межконфессиональных отношениях к началу XX столетия была толерантность. Социальные коллизии первой четверти века еще более усилили их. В результате социалистической революции религии одинаково оказались вне государства (фактически вне закона) и вне общества. В таком положении их застала реформация государства и общества середины 80-х годов. Но полное забвения религии, несмотря на идеологию «воинствующего» и «умеренного» атеизма 20—80-х годов, все же не произошло. Мусульманские традиции стали частью этнической культуры татар, башкир, чеченцев, многих других народов. Термин «бытовой ислам», принятый для обозначения явлений сохранения исламских традиций в повседневной жизни, лишь частично отражает действительную глубину проникновения религиозных норм в сознание, быт, семейную и общественную жизнь мусульманских народов. Особенность развития ислама в России заключается в том, что он не был официальной религией. Нормы мусульманского права (шариат) не были единственными для представителей этой конфессии и сочетались с государственными общероссийскими законами. Но жизнь внутри общины, система семейных и общественных отношений все же строились по мусульманским правилам и нормам. Возможно, поэтому они в сознании народа отождествлялись с древними этническими традициями. Многие из мусульманских традиций и ритуалов, которые не требуют участия служителей культа, во второй половине XX в. развивались как национальные. Наши этнографические наблюдения в Волго-Уральском регионе в начале 90-х годов показывают, что сугубо религиозные праздники (Ураза-байрам, Курбан-байрам) отождествляются с народными, в то время как многие древнейшие, типично народные праздники, связанные с хозяйственной деятельностью, сезонные и прочие — зачастую забыты. Институт сельских мулл, действовавших неофициально, сохранялся на протяжении всего советского времени.

С конца 80-х годов религиозная ситуация начала меняться. После развенчания существовавшей идеологии и ослабления механизмов моральной цензуры большие массы людей обратились к религии. Любопытно, что на первых порах это были в основном представители старшего поколения и молодежи. Возрождение религии за истекшие пять-семь лет происходило быстрыми темпами. Внешние признаки этого процесса налицо. Строятся

мечети, возникают новые общины-приходы, возрождаются традиции массовых религиозных празднеств, издается учебная и историческая религиозная литература. Число посещающих храмы увеличивается. Но каковы внутренние, сущностные характеристики этого процесса? Насколько мусульманское мировоззрение проникает в общество? Заменяет ли религиозная философия позитивистско-атеистическую? Важность понимания этих и многих других вопросов очевидна.

Наши наблюдения показывают, что возрождения религиозного сознания не произошло даже в приблизительно полном объеме. Сегодня по-настоящему последовательные приверженцы ислама составляют лишь незначительную часть прежде мусульманских народов. Большая масса людей, посещающих мечети, справляющих религиозные праздники, не только не подчиняют жизнь религиозным нормам, но зачастую не знают их в достаточном объеме. Служители культа в целях религиозной агитации сознательно упрощают многие сложные в исполнении ритуалы и нормы ислама. Например, признается допустимым соблюдение поста (ураза) в течение всего трех дней, совершение однократной ежедневной молитвы (намаза). Противоречиво развиваются отношения между религиозными мусульманскими центрами России. В дореволюционной России колыбелью ислама была Казань, а с последней четверти XVIII в. его формальным и фактическим центром стала Уфа. В настоящем наблюдается раскол мусульманской общины Башкирии по национальному признаку, во всяком случае, на уровне организационных структур. Признаки организационного раскола наблюдаются и в масштабах России. Уже в 1998 г. нам довелось слышать из уст религиозных иерархов Ульяновска и Казани, что они «не подчиняются Уфе». Эти центры ориентируются на московскую религиозную власть, которая формально является одним из многих крупных приходов, а фактически в ней представлена малочисленная мусульманская диаспора. Вместе с тем мусульманская община и ее руководители в Москве ближе к российской государственной власти, что при существующей относительной свободе совести важно для решения многих, в том числе материальных вопросов.

Мы не можем давать моральную оценку этим процессам, но с исследовательской точки зрения важно отметить истоки существующих противоречий и возможные перспективы их развития.

Перестройка структуры мусульманской общины связана с процессом суверенизации национальных республик и ростом национального самосознания. Если Башкирия — самостоятельный субъект Федерации, в котором реализуется право башкирского народа на самостоятельность, функции уфимского муфтия (Талгата Таджутдина) как главы всех мусульман оказываются под сомнением. Сомневаются прежде всего руководители других мусульманских центров, в деятельности которых также имеет место «суверенизация». Стремление уфимского муфтия не делить мусульман по национальному признаку наталкивается на противодействие не только в религиозных организациях, но и в государственных органах. Таким образом, авторитет Уфы как центра всех российских мусульман постепенно падает. Нового же центра еще нет.

Возрождение религии в полном объеме в результате этнополитических и этнокультурных сдвигов второй четверти — конца XX столетия начинается с просвещения основной массы адептов. Это длительный процесс, к тому же осложненный условиями индустриального общества. Поэтому, вероятно, возрождения (если следовать точному значению этого термина) не произойдет, а позиции ислама будут восстановлены в модифицированной, приспособленной к современным политическим, экономическим и социальным условиям форме. Характер взаимоотношений мусульманских центров России и всей конфессии с христианской зависит прежде всего от позиции государства. Религиозные иерархи ислама и христианства стремятся поддерживать отношения сотрудничества, но самостоятельности в этих отношениях, а также в отношении государства (на региональном и центральном уровнях) не наблюдается. В настоящее время сохраняется сложившаяся веками конфессиональная картина. Не заметно никаких попыток миссионерской (мусульманской и христианской) деятельности за пределами существующих конфессиональных границ. Такое положение будет, видимо, существовать и в ближайшем будущем, поскольку, как отмечалось выше, у мусульман и христиан еще достаточно широкое поле деятельности внутри собственных конфессий.

Литература и источники

- Брук С. И.* Население мира: Этнографический справочник. — М., 1981.
- Газиз Г.* История татар. — М., 1997.
- Гумилев Л. Н.* От Руси к России. — М., 1995.
- Валидов Дж.* Очерки истории образованности и литературы татар. — Оксфорд, 1986.
- Валеев Р. М.* Волжская Булгария: торговля и денежно-весовые системы IX — начала XIII вв. — Казань, 1995.
- Ислам: Историографические очерки. — М., 1991.
- История Марийского края в материалах и документах. — Йошкар-Ола, 1992.
- История Татарии в материалах и документах. — Казань, 1937.
- Край нагайбакский. — Челябинск, 1997.
- Кузеев Р. Г.* Народы Поволжья и Южного Урала: Этногенетический взгляд на историю. — М., 1992.
- Культура народов России. — Новосибирск, 1996. — Т. 2.
- Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. — М., 1995.
- Сперанский А.* Казанские татары. — СПб., 1914.
- Rorlich A. A.* The Volga Tatars: A profile on national Resiliense. — Stanford, 1986.
- Султангалиев М. С.* Статьи. — Оксфорд, 1984.
- Тэнасе А.* Культура и религия. — М., 1975.

**К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ МУСУЛЬМАНСКОГО
ЛИБЕРАЛИЗМА В РОССИИ НАЧАЛА XX в.
И ИСТОЧНИКАХ ПО ЕГО ИЗУЧЕНИЮ**
**(в связи с публикацией документов мусульманской
фракции Государственной думы России 1906—1917 гг.)**

Лариса ЯМАЕВА

В Башкирском книжном издательстве «Китап» выходит в свет сборник документов и материалов «Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906—1917 гг.». Как известно, мусульманская фракция была образована в основном представителями тюркских народов России, исповедующих ислам, т. е. формировалась по национально-религиозному признаку. Однако она не была политически аморфным объединением. Инициаторами ее создания выступили руководители мусульманской либеральной партии «Иттифак эль-муслимин» («Союз мусульман»). Программа парламентской фракции с небольшими изменениями и купюрами копировала программу партии «Иттифак». В бюро фракции в разное время входили известные лидеры мусульманских либералов С. Алкин, А. и И. Ахтямовы, С. Джантюрин, С. Максудов, Ш. Сыртланов, А.-М. Топчибашев, К. Тевкелев и др. Таким образом, можно сказать без большой натяжки, что это была думская фракция партии «Иттифак».

Основную часть документов сборника составляют выступления представителей мусульман в Государственной думе при обсуждении отдельных законопроектов, бюджета различных министерств и ведомств. Все выступления воспроизводятся по перво-

источнику — официальным стенографическим отчетам Думы, опубликованным в 1906—1916 гг., которые более не переиздавались.

В сборник вошли архивные документы, извлеченные из фондов Российского государственного исторического архива — фондов Совета министров и Государственной думы; Государственного архива Российской Федерации — фонда Особого отдела Департамента полиции МВД; Центрального государственного исторического архива Республики Башкортостан — фонда Уфимского губернского жандармского управления; Национального архива Республики Татарстан — фонда Казанского губернского жандармского управления.

Следующий блок документов — статьи из отдельных русских и переводы из тюркоязычных газет. Переводы были сделаны в свое время служащими жандармских органов и поэтому отложились в архивах соответствующих ведомств. Некоторые документы были опубликованы ранее в дореволюционных изданиях в виде отдельных брошюр или в составе тематических сборников.

По проблематике документы сборника можно разделить на несколько блоков. К блоку политических вопросов, которые поднимались мусульманскими депутатами, можно отнести их выступления, содержащие оценку внутренней политики правительства, требования пересмотра избирательного закона от 3 июня 1907 г. и введения в состав Государственного совета представителей Духовного управления мусульман. Огромное значение члены фракции придавали необходимости отмены всех форм ограничений гражданских прав мусульманского населения.

Национальный вопрос как отдельная проблема не поднимался представителями тюркских народов в Думе, но недовольство колониальной политикой самодержавия красной нитью проходит практически через все документы мусульманской фракции. Тревогу и недоумение у членов фракции вызывали обвинения в панисламизме в их адрес и серия арестов и обысков среди представителей национальной интеллигенции и прогрессивных мулл. Негативно оценивались депутатами и факты откровенного противопоставления христиан и мусульман. С позиции мирного сосуществования рассматривали они перспективу развития межгосударственных отношений между Россией и Турцией. Они верили в возрождение мусульманского Востока, но будущее своих

народов видели только в составе свободной, демократической России.

Следующий блок документов фракции охватывает широкий круг проблем в национально-культурной сфере. Ряд выступлений депутатов был посвящен вопросу острой необходимости реформы управления религиозными делами мусульман. В том числе неоднократно звучали просьбы мусульманской общественности о передаче конфессиональных школ (мектебов и медрес) в ведение магометанских духовных управлений. Очень продолжительное время Дума рассматривала законопроект о введении всеобщего начального обучения в России. Вместе со всей думской оппозицией депутаты от мусульманского населения требовали расширения прав общества в деле народного образования. Бескомпромиссно ставился ими вопрос о необходимости получения начального светского образования на родном языке учащихся и обязательности уроков исламского вероучения для детей-мусульман.

Из блока социально-экономических вопросов наиболее актуальной для мусульман была аграрная проблема. В составе либеральной оппозиции мусульманская фракция выступила против принятия Думой аграрной реформы, предложенной председателем правительства П. Столыпиным. Как представители окраинных народов, на чьи земли переселялись малоземельные русские крестьяне, они требовали прекратить или приостановить непродуманную земельную политику.

Кроме заявлений мусульманской фракции и выступлений ее членов в Думе в сборник вошли запросы правительству, подписанные мусульманскими депутатами, их отчеты и проекты новых законов. Например, законопроект, предложенные на рассмотрение Думы в 1914 г.: «Об отмене ограничений в правах на вступление в сословие присяжных поверенных для лиц мусульманского вероисповедания» и «О предоставлении магометанскому Оренбургскому духовному собранию права выдавать свидетельства на звание учителей и учительниц мусульманских духовно-приходских школ (мектебе и медресе)». Выделяется из общего потока документов отчет депутата И. Ахтямова о командировке в Уфимскую губернию по поручению Временного комитета Государственной думы в апреле 1917 г. Отчет дает представление о политических настроениях мусульманского населения губернии после свержения самодержавия.

В особую группу можно выделить документы кампаний по выборам депутатов в Государственную думу всех четырех созывов. Среди них письмо земского деятеля, кадета И. Жуковского, воспоминания депутата А. Букейханова, отчет уфимского губернатора П. Башилова, предвыборная платформа мусульманских либералов. Столь разные документы объединяет одно: в них, где с радостью, где с тревогой, говорится об особой активности и организованности мусульманского населения на выборах.

Документы сборника расположены в хронологическом порядке, собраны в четыре раздела по четырем созывам Государственной думы и сопровождаются комментариями. Комментарии включают дополнения к содержанию документа из материалов, не вошедших в сборник. В приложении даны биографические справки о мусульманских депутатах, большинство с фотографиями.

* * *

В сборник вошли главным образом самые яркие и характерные документы. Они, на наш взгляд, дают довольно полную картину национальных интересов и культурных запросов мусульманского населения России, позволяют судить об уровне их политической активности и культуры в начале XX в. Публикация этих материалов вызвана не только возрастающим интересом тюркских народов России к своей истории, к истории национально-освободительного движения первой четверти XX в. Прежде всего они существенно дополняют комплекс источников, способствующих исследованию ряда актуальных проблем современности, в частности позволяют поставить на должный научный уровень проблему формирования в России *мусульманского либерализма*.

Огромная часть евразийского пространства, именуемая Россией, с давних пор представляла собой «систему цивилизаций и этнических культур». Основными составляющими этой системы были русско-православная, «петербургская» разновидность западной цивилизации и цивилизации тюрко-исламской. Последняя сыграла значимую роль в становлении российской государственности в форме феодально-бюрократической монархии. Примерно с XVIII в. российская общественно-политическая мысль повернулась лицом к западным идеям и ценностям. Ряд исследователей, в частности В. Леонтович¹, именно с этого вре-

мени отсчитывают историю российского либерализма как политической идеологии и движения. Большинство же отечественных историков связывает рождение российского либерализма с реформами Александра II. Это далеко не единственное разногласие по названной проблеме. До сих пор нет однозначных классификационных критериев для определения этого исторического явления. Одни исследователи расширили круг изучения российского либерализма, включив в него либеральные идеи и правительственные реформы, другие ограничились определением его как общественно-политического движения, из недр которого в 1905 г. образовались либеральные политические партии. На наш взгляд, правомерно определение, данное челябинским историком И. Нарским, который под российским либерализмом понимает «умеренное течение освободительного движения в России», оппозиционное правящему режиму, главной целью которого было достижение гражданского общества и правового государства. «Либерализм предпочитал эволюционное развитие и пытался... дистанцироваться от радикализма»².

Это определение российского либерализма необходимо потому, что мусульманское либеральное движение начала XX в., по нашему мнению, является составной частью общероссийского, на что указывает схожесть многих черт в их становлении и развитии. Под термином «мусульманское движение» понимается национально-освободительное движение тюркских (в основном) народов России, исповедующих ислам. С научной точки зрения этот термин не совсем корректен, но он отражает исторический факт, когда российские тюрки идентифицировались только по религиозному признаку. Религия для мусульман была не только верой, она определяла весь образ их жизни, менталитет. Даже при сравнительно слабой приверженности башкир к исламу ущемленное положение их религии в православном государстве, русификаторская национальная политика царского правительства создавали ту почву, на которой разгорались их религиозные чувства. Наряду с этим отсутствие в исламской традиции идеи нации как группового самосознания и этнокультурное родство тюркских народов предопределили слияние национальных движений этих народов в единый общемусульманский поток.

Таким образом, под мусульманским либерализмом нужно понимать умеренное течение национально-освободительного дви-

жения среди тюрко-мусульманских народов России конца XIX — начала XX в. Оно было оппозиционно царскому самодержавию, протестуя прежде всего против национально-колониальной политики российского правительства. Его идеологи исповедовали идеи гражданского равенства и свободы, верили в реальность правового государства и культурно-национального самоопределения своих народов в составе свободной демократической России. Отрицая всякое революционное насилие, они видели возможность достижения своей цели на основании консенсуса между обществом и властью.

Мусульманский либерализм как разновидность российского имел много общего с последним. Общими были причины, способствовавшие формированию либерализма как идеологии и общественно-политического движения на российской почве. Главные среди них — это упоминавшееся выше влияние западных мировоззренческих идей и общественных ценностей на российскую общественно-политическую мысль, а также заметный рост капиталистических производственных отношений в российской экономике после реформ 60—70-х годов XIX в. Либерализм как идеология буржуазного общества постепенно укреплял свои позиции в российской действительности.

Кроме общих с российским либерализмом черт мусульманский имел и свои, специфические. Одной из главных причин, способствовавших формированию идеологии мусульманского либерального движения, была исламская реформация. Под этим термином в отечественной научной литературе понимается процесс «обуржуазивания» мусульманского вероучения, который аналогичен христианской реформации XVI—XVII вв. Как пишет один из исследователей этого вопроса М. Степанянц, «...с исламом произошло то же, что и с другими религиями: со временем традиционные этические принципы и установки перестали отвечать новым тенденциям. Возникла потребность в их переосмыслении, т. е. в реформации. В исламе этот процесс задержался не столько из-за специфики самого вероучения, сколько из-за особенностей исторического развития мусульманских народов (своеобразие экономической системы, колониальное господство и т. д.)»³. М. Степанянц начало исламской реформации относит к середине XIX в., отсекая в своих исследованиях от исламского мира российских мусульман и упуская из виду теоретическое наследие

крупнейших татарских ученых и богословов А. Курсави (1776—1812 гг.) и Ш. Марджани (1818—1889 гг.). Именно с этими именами связывают начало религиозного реформаторства среди урало-поволжских мусульман Дж. Валидов и Д. Исхаков⁴. В ряду видных представителей реформаторского течения в исламе нельзя не упомянуть Р. Фахретдинова, Г. Баруди, М. Биги, Р. Ибрагимова, Г. Буби, З. Камали. Именно религиозное реформаторство, говоря словами известного исследователя ислама в России Р. Мухаметшина, «...служило своеобразным переходом от прежних стереотипов массового сознания к современным формам политического мышления. Перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на вопросы социальные и политические предполагало новые подходы к их постановке»⁵.

Возвращаясь к вопросу об аналогии мусульманского либерализма с российским можно провести связь между этапами их становления. Современная историография делит историю развития российского либерализма на три периода: «1) ранний, интеллектуальный либерализм 40—50-х годов XIX в.; 2) земский, или муниципальный либерализм 60—90-х годов; 3) партийно-политический либерализм начала XX в.»⁶. Если рассматривать мусульманский либерализм также широко, то нетрудно заметить схожесть и даже идентичность его с понятием «джадидизм». Западные исследователи А. Бенигсен и А.-А. Рорлих и вслед за ними казанский ученый Д. Исхаков выделяют три этапа становления джадидизма: религиозный (теологический), культурный и политический реформизм⁷. О религиозном реформаторстве говорилось выше.

Культурное реформаторство среди российских мусульман принято связывать с началом преподавательской и издательской деятельности Исмаила Гаспринского, который еще в начале 80-х годов XIX в. ввел в своей школе преподавание по новому звуковому методу («усуль-и-джадид» (араб.) — «новый метод», отсюда джадидизм). Именно с этим фактом большинство исследователей советского периода связывало начало джадидистского движения среди российских мусульман и за основу его принимало реформаторство в сфере просвещения. Однако джадидизм как культурное реформаторство, по справедливой оценке Б. Юлдашбаева, «не сводился только к нововведениям в области школьного образования». «Джадидизм в начале XX в. значительно рас-

ширил сферу, в которой он добивался обновления, охватил и художественную литературу, и искусство, и культуру в целом, и даже быт, семейные отношения и т. д.»⁸. В целом джадидизм как культурно-просветительское движение изучен достаточно подробно и многосторонне.

Этого нельзя сказать о третьем этапе джадидизма — политическом реформаторстве, общественно-политическом движении среди тюрко-мусульман России конца XIX — начала XX в. Именно о политическом реформаторстве, на наш взгляд, можно говорить как о мусульманском либерализме в более узком понимании, т. е. как о партийно-политическом либерализме. Недостаточную изученность вопроса и явную тенденциозность в его изложении в советской историографии можно объяснить двумя причинами. Первая относится к оценке в целом российского либерализма как «буржуазного явления по социальному составу и целям». Вторая причина связана с трактовкой марксистской идеологией мусульманского либерализма (джадидизма) как «буржуазно-националистического течения». Правда, в конце 70-х годов Я. Абдуллин впервые в советской историографии сделал серьезную попытку «нового осмысления» этого идейно-политического течения в мусульманском обществе. Однако и он относил политические организации мусульманских либералов «Мусульман иттифаки» и мусаватистов к «реакционным буржуазным партиям»⁹.

Необходимо подчеркнуть условность чередования религиозного, культурного и политического этапов в джадидистском движении. Трудно говорить точно об их хронологических границах. Крупные религиозные дискуссии шли еще в начале XX в., когда в мусульманском обществе не закончились культурные реформы и началась деятельность мусульманских политиков. Говоря словами одного из первых исследователей истории джадидизма Дж. Валидова, «явление это было в большей степени движением, чем состоянием; оно не замерло в определенной форме, напротив, постепенно, но непрерывно развивалось»¹⁰. То есть политическое реформаторство среди российских мусульман на рубеже XIX—XX вв. невозможно рассматривать в отрыве от культурного и религиозного компонентов, это историческое явление многомерно, как сама жизнь.

Если сопоставить этапы развития российского и мусульманского либерализма, нетрудно заметить сходство общих направ-

лений при несовпадении хронологических границ и содержательной части периодов. Первый этап — это мировоззренческий или «умственный» либерализм, когда либеральные идеи исповедует небольшая когорта интеллектуалов. Далее эти идеи проникают в «народ» и охватывают наиболее образованную и политически активную часть общества, которая под влиянием серьезных потрясений в обществе дифференцируется и образует политические организации либерального толка.

Таким потрясением всей российской политической системы и общественной жизни стала революция 1905 г., одним из последствий которой явилось организационное оформление либеральных партий: конституционно-демократической (Партии народной свободы), Союза 17 октября, «Мирного обновления» и пр. Именно в 1905—1906 гг. впервые были созданы всероссийские мусульманские съезды, на которых была образована мусульманская либеральная партия «Иттифак эль-муслимин» («Союз мусульман»). Результатом революции 1905 г. явились и крупные политические реформы царского правительства, в том числе и созыв органа народного представительства с законодательными функциями — Государственной думы. И мусульмане как российские граждане получили возможность избирать своих депутатов в Думу и образовать там самостоятельную фракцию.

Партия «Иттифак эль-муслимин», на наш взгляд, должна быть признана либеральной прежде всего в силу специфики своей программы. Сравнительный анализ кадетской и иттифакской программ не оставляет сомнений в том, что первая была взята за основу при составлении второй. И в той, и в другой провозглашались основные ценности либерализма: свобода, равенство, толерантность, частная собственность, правовое государство, справедливость, прогресс. Будущее политическое устройство России представлялось как конституционная монархия, при которой верховная власть монарха ограничена двухпалатным парламентом (по аналогии с английской политической системой). Провозглашалась незыблемость частной и любой другой собственности. В программах обеих партий большое место уделялось местному самоуправлению. Особенно привлекало мусульман в кадетской платформе требование культурно-национальной автономии для нерусских народов в составе единого унитарного государства. В программе «Иттифака» принцип автономии рас-

пространялся на религию, народное образование, местное судопроизводство, семейно-бытовые отношения.

Близость между кадетской партией и «Иттифаком» не ограничивалась только программными положениями. Между ними существовали тесные межпартийные связи на уровнях ЦК и местных организаций, думских фракций. На выборах в Государственную думу, например в Уфимской и Оренбургской губерниях, русские и мусульманские либералы выступали единым блоком. Г. Ибрагимов, один из первых исследователей истории «Иттифака», называл иттифаковцев «кадетами в чалме и тюбетейке»¹¹.

Аналогии ярко прослеживаются и при сравнении социального состава российского и мусульманского либеральных движений и партий. Основной социальной силой и здесь, и там выступала интеллигенция. К тюрко-мусульманской интеллигенции в литературе относят прежде всего учителей: мугаллимов — преподавателей конфессиональных школ (мектебов и медресе) и учителей «инородческих» правительственных и земских начальных школ. Среди руководителей мусульманского общественно-политического движения преобладали люди с высшим русским и европейским образованием — издатели и редакторы национальных газет и журналов, адвокаты, земские деятели, судебные следователи и мировые судьи. Место дворянства, социальной базы российского либерализма, для мусульманского либерализма занимала довольно многочисленная группа прогрессивно настроенных деревенских мулл и имамов городских мечетей. Представители торгово-промышленного предпринимательства ни в российском, ни в мусульманском либеральном движении заметной роли не играли.

На либеральный характер общественно-политического движения среди российских мусульман указывала и его тактика. Как и у русских либералов, это была тактика поиска законных путей решения вопроса, апелляция к здравому смыслу власть имущих. Об этом свидетельствует, например, начатая русскими либералами-земцами весной 1905 г. «петиционная кампания», подхваченная и мусульманами Уфимской и Оренбургской губерний. Но петиции мусульманской общественности к российской верховной власти отличались от поступивших из губерний с русским населением. Если основными требованиями «петиционной кампании» были созыв Учредительного собрания, гражданские свободы, отмена сословий, т. е. установление конституционного

строю, то в ходатайствах, поступавших от мусульманских обществ, говорилось о необходимости религиозной и школьной реформ для населения, исповедующего ислам. Как отмечал уфимский губернатор в письме в Министерство внутренних дел, мусульманские либералы стремятся «к достижению своих желаний спокойно, возбуждая ходатайство законным путем»¹².

Главное, что объединяло российских и мусульманских либералов, — это то, что принято называть современным словом «вестернизация». Стратегической целью российского либерализма была «европеизация» всех сторон жизни общества и государства: и культуры, и политики, и экономического уклада. В свою очередь, в джадидизме как культурно-просветительном и общественно-политическом движении доминировали идея приобщения тюрко-мусульманских народов к русской (а через нее к европейской) культуре, возрождения мусульманского Востока и включения его в русло развития современной цивилизации. Другими словами, российские и мусульманские либералы стремились привить на российской почве западные идеалы и ценности, образ жизни. Упомянутая выше западная цивилизация как составная часть российской была представлена в обществе узким слоем аристократии и интеллигенции. В мусульманском обществе либеральные ценности исповедовала еще более узкая социальная прослойка. Преобладающей части российского общества, в том числе российского мусульманства, были чужды и непонятны идеи, которые защищали сторонники либерализма. И это, на наш взгляд, явилось основной причиной краха либерализма как идеологии и политического движения в 1917 г. Но мусульманский либерализм можно проследить и до апреля 1918 г., вплоть до разгона большевиками Милли идарэ — Национального управления тюрко-татар мусульман внутренней России и Сибири.

Подводя итог, можно сказать, что мусульманский либерализм существовал как политическое движение среди российских мусульман начала века. Выдвинутый выше тезис о мусульманском либерализме как составной части российского подтверждается анализом их сравнимых черт и характеристик. Лозунги и цели, чуждые большей части мусульманского населения, сужали социальную базу либерализма, и он как политическая идеология остался не востребовавшимся в ситуации социальной войны 1917—1920 гг.

Примечания

¹ *Леонтович В. В.* История либерализма в России. 1762—1914 / Пер. с нем. — М., 1995.

² *Нарский И. В.* Российский либерализм в европейском и национальном контексте (историографический парадокс) // История национальных политических партий России: Материалы международной конф. — М., 1997. — С. 339—340.

³ *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX—XX вв.). — М., 1982. — С. 19.

⁴ *Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). — М.; Пг., 1923. — Вып. I. — С. 32—41; *Исхаков Д. М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. — Казань, 1997. — С. 9.

⁵ *Мухаметшин Р.* Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI—XX вв.) // Татарстан. — 1994. — № 3—4. — С. 124.

⁶ *Нарский И. В.* Указ. соч. — С. 342.

⁷ *Исхаков Д. М.* Указ. соч. — С. 9.

⁸ *Юлдашбаев Б. Х.* История формирования башкирской нации (дооктябрьский период). — Уфа, 1972. — С. 263.

⁹ См.: *Абдуллин Я. Г.* Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. — Казань, 1979. — С. 92.

¹⁰ *Валидов Дж.* Указ. соч. — С. 50.

¹¹ См.: *Ибрагимов Г.* Татары в революции 1905 года / Пер. с тат. — Казань, 1926. — С. 141.

¹² *Раимов Р. М.* 1905 год в Башкирии (революционное движение в 1905—1907 гг.). — М.; Л., 1941. — С. 98.

**РЕЛИГИЯ КАК ЧАСТЬ ДУХОВНОЙ
КУЛЬТУРЫ НАРОДА**
(опыт освещения истории ислама
в краткой энциклопедии «Башкортостан»)

Минигуль ВАЛЕЕВА

Краткая энциклопедия «Башкортостан» является первым опытом подготовки такого рода изданий в нашей республике. Этим объясняются те сложности объективного характера, которые встретились при подготовке энциклопедии. Работа над книгой была начата в период, когда происходили перемены в общественно-политической жизни страны. В исторической науке появлялись все новые концепции, которые нас, энциклопедистов, ставили в очень сложное положение. При подготовке возникли споры о новых подходах к истории Октябрьской революции: если это «октябрьский переворот», как мы должны рассматривать остальные события? Но, несмотря на такие трудности, мы, члены двух редакционных советов по религии (по исламу и христианству), приветствовали новые подходы, так как понимали, что только благодаря процессам демократизации, происходившим как в России, так и в Башкирии, стало возможным изменение политики государства в сторону веротерпимости.

Если в годы советской власти было принято рассматривать религию как враждебную силу, с которой надо было бороться всеми возможными средствами, то сейчас у нас появилась возможность рассматривать ее как часть духовной культуры народа. Рассматривая вопрос о соотношении религии и духовности, доктор философских

наук Д. Валеев выделяет детерминанты их взаимной связи: во-первых, духовное начало в религии — в вере в сверхъестественное, и вера в бога становится фактором духовности, ориентированной на таинства и чудеса; во-вторых, в каждой религии можно найти те или иные вариации золотого правила нравственности «чего не желаешь себе, не желай и другому»; в-третьих, в религиозном сознании (это характерно в основном для монотеистических религий) заключена историческая память народов о тех временах, когда они, страдавшие от межплеменных распрей и межусобиц, были спасены и объединены с помощью религии. Такую роль сыграли иудаизм для евреев, христианство для народов Европы, а многие тюркские народы, в том числе башкиры, были консолидированы с помощью ислама¹. Именно эта сторона духовной культуры Башкирии почти не отражена в многочисленных публикациях, вышедших за годы советской власти. Перед авторами энциклопедических статей была поставлена задача восполнить этот пробел и дать объективную картину религиозной жизни края, рассказать о памятниках прошлого, отражающих стремление людей через красоту и силу веры добиться внутреннего самоусовершенствования и, как следствие, совершенствования всей жизни.

Одним из положительных моментов в подготовке статей по разделу «Религия» является то, что руководство Главной редакции «Башкирская энциклопедия» (в настоящее время — Научное издательство «Башкирская энциклопедия») посчитало целесообразным готовить статьи по всем компонентам религии (религиозное мировоззрение, совокупность религиозных ритуалов, средства религиозного культа, религиозное образование и т. д.) в одной редакции. В других издательствах, специализирующихся на подготовке энциклопедической и справочно-словарной литературы, как нам известно, статьи по религии готовятся в разных редакциях. Решение рассматривать религию в комплексе дало возможность избежать противоречащих друг другу суждений, трактовок фактов, тавтологии.

К началу подготовки краткой энциклопедии (1993 г.) религиозная тематика только начинала разрабатываться. В этой связи нельзя не отметить одно исследование, подготовленное группой научных сотрудников Центрального государственного исторического архива РБ (ЦГИА РБ), — книгу «Дорога к храму»². Она написана на основе материалов ЦГИА РБ и является первой по-

пыткой собрать воедино сохранившиеся сведения о религиозных учреждениях разных вероисповеданий, находившихся в Уфе. Из нее можно получить сведения по истории церквей и мечетей, духовных училищ и медресе с момента их основания до закрытия или разрушения. Многие материалы этой книги стали основой статей по религии в краткой энциклопедии. Большим подспорьем в работе над энциклопедическими статьями была книга И. Златоверховникова «Уфимская епархия»³, вышедшая еще до революции. В ней содержатся сведения по истории православных храмов XVI — конца XIX в. История церквей, мечетей, построенных позже, воссоздана авторами статей по сохранившимся немногочисленным источникам. Это «Уфимские епархиальные ведомости», документы фондов Уфимского правления, Президиума БашЦИК, Уфимского горсовета, Уфгоркомхоза, Министерства внутренних дел БАССР, Оренбургского магометанского духовного собрания, Уфимского епархиального управления, Совета по делам религии, Уфимской городской думы и др., находящиеся на хранении в ЦГИА РБ. При написании биографических статей религиозных деятелей были изучены фонды Центрального государственного архива общественных объединений РБ (ЦГА ОО РБ), Федеральной службы безопасности РФ (о репрессированных служителях культа), Национальной библиотеки им. А.-З. Валиди, а также фонды архива Уфимского научного центра (УНЦ) РАН. В результате рассекречивания многих закрытых фондов за последние годы найдены сведения, проливающие свет на состояние религий в республике. Так, автором этих строк были обнаружены документы о создании в Башкирии в 1917 г., в период борьбы башкирского народа за политическую автономию, Духовного управления мусульман. Эти документы долгие годы хранились в закрытом фонде НКВД БАССР (ф. 1252), так как в 20—30-е годы надзор за религиозными организациями по исполнению различных указаний, решений и пр. был возложен на это ведомство. Среди материалов Президиума ЦИК БАССР удалось найти специальное постановление от 9 февраля 1937 г. о закрытии ДУМ БАССР путем объединения существовавших в те годы в Башкирии двух мусульманских центров. Все эти сведения отражены в статье «Духовное управление мусульман РБ».

Не будет преувеличением сказать, что именно в период подготовки краткой энциклопедии начались первые серьезные иссле-

дования по религиозной тематике, и членам малых редсоветов фактически на свой страх и риск пришлось вести программное исследование по темам «Ислам в Башкортостане» и «Христианство в Башкортостане». Финансовая поддержка этих исследований началась гораздо позже. Если по христианству сохранность и полнота документов в архивах была в удовлетворительном состоянии (например, в фонде НКВД БАССР удалось обнаружить анкеты, заполненные рукой самих епископов), то нельзя сказать то же о документах, касающимся ислама. Авторам приходилось тратить много времени и энергии на поиски каких-то небольших деталей, без которых статья не отвечала общим требованиям энциклопедии, особенно при написании биографий. По ходу работы многие авторы защитили диссертации по тем или иным проблемам ислама в Башкирии. Их исследования помогли нам объективно оценить некоторые стороны религиозной жизни мусульман республики.

В исследовательскую группу по исламу вошли профессор Башкирского государственного университета А. Юнусова, ведущий отделом Института истории, языка и литературы УНЦ РАН М. Фархшатов, старший преподаватель БГУ Р. Сулейманова, исследовавшая проблемы доисламских верований башкир и защитившая на эту тему в 1995 г. кандидатскую диссертацию; сотрудник аппарата президента Республики Башкортостан Д. Азаматов, доцент БГУ Ю. Сергеев⁴, кандидат философских наук Р. Кутушев, теолог Р. Утябай-Карими. Неоценимую помощь в работе, особенно на начальном этапе, оказал бывший ведущий отделом философии, религии, государства и права Главной редакции «Башкирская энциклопедия» Г. Фаизов.

При составлении тематического словника центральное место было отведено двум мировым религиям — исламу и христианству, так как последователи этих религий веками живут на территории Башкирии. Мусульманская догматика проникла в среду башкирских племен еще в начале X в., а к XIX в. почти в каждой деревне были одна или несколько мечетей, а также медресе и мектебе. Ислам к этому времени стал образом жизни башкир и татар. По этой причине он представлен в энциклопедии большим объемом (60%). Из 94 статей, помещенных в алфавитной части, более 50 по исламу, несколько статей посвящено религиозным верованиям древних башкир. Был учтен основной принцип на-

учного единства и взаимозависимости статей; менее значительные понятия и термины сгруппированы вокруг центральных или же более значительных по содержанию понятий. Центральным понятием является *ислам* (автор статьи — А. Юнусова). Статью сопровождают иллюстрация «Кааба с черным камнем» и 112-я сура Корана «Очищение (веры)» в переводе на русский язык И. Крачковского, где дается главный догмат ислама. Статья содержит отсылки на статьи, посвященные всем основным понятиям: «Мухаммад», «Коран», «Сунна», «Хадж», «Хиджра», «Мусульманские праздники», «Суннизм», «Суфизм», «Шиизм», «Духовенство мусульманское» и др. Мы определили эти статьи первой категорией. Из сути основных понятий выделены статьи второй и третьей категорий. Вторая категория представлена статьями о мусульманских центрах, медресе и др., третья — в основном биографическими статьями.

В энциклопедии приведена достаточно полная информация о мусульманском образовании. Кроме обзорной статьи «Медресе» отдельные статьи посвящены восьми ведущим медресе («Галия», «Гусмания», «Расулия», «Хусаиния», Стерлибашевское и Каргалинское и др.), действовавшим на территории Башкирии.

При отборе персоналий основным критерием была известность личности, ее вклад в историю и культуру края. При этом учитывалась признанность религиозного деятеля в мусульманском обществе (например, наличие печатных трудов по мусульманскому вероучению и т. д.). Высшее духовенство Оренбургского магометанского духовного собрания — муфтии включены почти все. Сведения о Мухаммет-Сафы Баязитове, который состоял муфтием в 1915—1917 гг., к моменту подготовки статей на букву «Б» еще не были найдены. Книга содержит статьи о муфтиях Башкирского духовного управления мусульман — Мансуре Халикове, Мутыгуллы Гатауллине, Нурмухамете Нигматуллине. Мусульманские центры в разные годы назывались по-разному, в энциклопедии они даны по последнему наименованию (по последней регистрационной записи), а в тексте приводятся все названия.

Несмотря на то, что в подготовке статей соблюдался принцип историзма, включение их в энциклопедию иногда встречало серьезное противодействие. Такая ситуация сложилась, в частности, со статьей «Ислам», содержащей утверждение о распространении в крае паломничества к местам захоронения мусульман-

ских святых — зиаратам (кэшэнэ Хусаин-бека и Тура-хана в Чишминском районе, Ягафара ишана в Давлеканском районе) в XIX в. Оппоненты аргументировали свои позиции тем, что официальный ислам выступает против этой традиции. Приходилось спорить, доказывать, что ислам в Башкирии имел этнические особенности, он не является единым у татар и башкир. Башкиры принимали мусульманство в таких исторических условиях, когда местные национальные обычаи, традиции играли главную роль в башкирском обществе (общине). Татары же переселились на территорию Башкирии, уже будучи последователями ислама со сложившимися обычаями, адаптированными к их национальным традициям.

Ставя вопрос о необходимости исследования проблем народного (этнического) ислама, нельзя забывать и то, что в 1788 г. в Уфе специальным указом Екатерины II было учреждено Духовное собрание мусульман. Муфтии этого учреждения, будучи ставленниками царского правительства, требовали от мусульманской части населения беспрекословного выполнения предписаний Корана и сунны. Это свидетельствует о том, что высшее духовенство стремилось к монополии в области духовной жизни, что дает право говорить об имевшем место в Башкирии официальном исламе.

В настоящее время Научное издательство приступило к работе над пятитомной «Башкирской энциклопедией». Учитывая, что Башкирия на протяжении нескольких веков была и остается центром мусульманского востока России, предполагается расширить объем статей, посвященных исламу. В словник будущего издания включено более 180 понятий и персоналий по исламу общим объемом около 400 тыс. знаков. Исследования продолжаются, так как многие стороны регионального ислама еще не изучены. Перед нами стоит задача дальнейшего изучения истории проникновения, утверждения и развития ислама в Башкирии.

Примечания

¹ *Валеев Д. Ж.* Религия и духовность // Религия и духовность: Сборник статей. — Уфа, 1995. — С. 3—10.

² *Васильева О. В и др.* Дорога к храму. — Уфа, 1993.

³ *Златоверховников И. Е.* Уфимская епархия. — Уфа, 1899.

⁴ *Сергеев Ю. Н.* Православная церковь в Башкортостане (II пол. XVI —I пол. XIX вв.). — Уфа, 1996.

SUMMARY

This volume is a collection of papers delivered at the conference «Ethnicity and confessional tradition in Volga-Ural region of the Russian Federation», which took place in Ufa on 20-21 April, 1998.

The volume is edited by Professor of History at Bashkir State University Aislu Yunusova and Carnegie Moscow Center Scholar-in-Residence Aleksei Malashenko. In addition Dr. Malashenko serves as Head of the Department of Religion at the Institute of Oriental Studies.

The articles of this volume focus on main features of Islamic Renaissance, ongoing in all the regions of the Russian Federation with Moslem population. The authors of these articles include scholars, religious leaders and state officials, and taken collectively they present a wide variety of opinions on ethnic and confessional situation in the region which may be called «the Moslem heart of Russia». Each of authors was free to present his or her own views. Each also benefited from the comments at the conference at which these papers were originally presented.

The introduction to this volume written by Aleksei Malashenko, introduces the themes of the subsequent articles and provides the context for understanding them. The articles are grouped into three sections.

First four articles study the influence of tradition on social and political life. It begins with article «Islam in social and political life of Tatarstan in the second half of the 90's» written by Rafik Muhametshin, who is deputy director of the Tatar Encyclopedia Institute in Academy of Science of the Republic of Tatarstan. In his article Muhametshin reviews the history of establishing religious structures, education and media in the Republic. He looks at how the process of Islamic renaissance receives an increasing variety of attitudes as its objects become more concrete. The second article, «Democratisation of society and Islam in Bashkiria», is authored by Fidail Shaiakhmetov, who is research asso-

ciate at the section of Ural peoples in the Archeology and Ethnography Museum at Ufa scientific center of Russian Academy of Science. Shakhmetov's views are quite representative of many Moslem intellectuals, who think of matching Islamic tradition and democratization in modern Russian society as of possible combination. The next article, «Reflection of Sharyia law in consciousness of modern believer» written by Albina Faisullina, post-graduate student of Bashkir State University, sums up the results of sociological poll on knowledge of Sharyia law by the people of Tuimazy town in Bashkortostan. The empirical study helps to understand the role of Islam in the life of local Moslems. This is followed by an essay authored by Professor Aislu Yunusova, one of the volume's editors. In her «Islam in inter-religious relations in Bashkortostan» Professor Yunusova gives a detailed analysis of how confessional situation in the Bashkiria changed in the course of more than thousand years. The essay covers periods of getting acquainted with Islam, further islamization of Bashkiria, integration in Russian orthodox society, Russian colonization, Soviet anti-religious era and the current situation, featuring new non-traditional religions.

The first two articles of **the volume's second section** study possible ways of advancing Moslem enlightenment and successive organization of Islamic education. Marat Murtazin is Rector of Moscow Higher Religious Islamic College. His article, «The establishment of religious education system» offers an opinion on what should be done in order to effectively recreate Islamic sciences in Russia. Ildar Malakhov, Head of Ecclesiastical Administration of Moslems of Bashkortostan. His article «Moslem clergy training in Bashkortostan» points out at the lack of qualified priests in the Republic and argues that attitudes of young imams trained in Arabic countries often may not be shared by believers. Next article, «Factors of regional splitting up of Moslem organizations of Russia» is authored by Rushan Galliamov, Senior Associate at the Archeology and Ethnography Museum of Ufa scientific center of Russian Academy of Science. Galliamov describes how politicization of modern Russian society, sovereignty of republics, ethnic-religious identity of Moslem natives and ambitions of Moslem elite led to decentralization of Islamic organization in Russia. The forth essay of the section is on «Activities of Moslem organizations in Bashkortostan» and is written by Anvar Muratshin who is head of Religions Council at Bashkir government. Muratshin offers an official perspective on relations between state and confessions in the republic.

The materials of **the third section** discuss more general problems. The article «Mentality of nomad and Islam» by Fania Shakurova who is senior scholar at Ufa scientific center of Russian Academy of Science looks at the correlation between the role of nomadic culture and role of Islam in Bashkiria. The next is article, «Islam in Russia. Ethnographic aspect» written by Rif Yakupov, head of Ethnology section at the Museum of Archeology and Ethnography in Ufa. The article discusses three periods in the spreading of Islam in Russia, compares Islamic evolution to Christian Orthodoxy evolution and looks at how Islam helped Moslem folks to preserve their ethnic cultures. The essay «Sources of Islamic Liberalism in Russia in the beginning of 20th century» is written by Larisa Yamaeva, senior research associate at the Institute of History, Language and Literature in Ufa center of Russian Academy of Sciences. Yamaeva reviews archived speeches and letters of representatives of Moslem Enlightenment and Moslem Liberalism, moderate nationalists opposed to the Russian autocracy and its practices. The essay analyzes ideological and political aspects of so called «djadidizm» reformative movement.

The volume closes with an article on work on new Bashkir encyclopedia, «Religion as part of spiritual culture of people», written by Minigul Valeeva, head of Religion section at «Bashkir encyclopedia» scientific publishing house. The essay offers a survey of research being conducted in order to include to the new edition of the encyclopedia comprehensive articles on history of Islam in Bashkortostan.

О ФОНДЕ КАРНЕГИ

Фонд Карнеги за Международный Мир является неправительственной, внепартийной, некоммерческой организацией со штаб-квартирой в Вашингтоне (США). Фонд был основан в 1910 г. Эндрю Карнеги для проведения исследований в области международных отношений. Фонд не пользуется какой-либо финансовой поддержкой со стороны государства и не связан ни с одной из политических партий в США или за их пределами. В его компетенцию не входит предоставление грантов (стипендий) или иных видов финансирования. Деятельность Фонда Карнеги заключается в выполнении намеченных его специалистами программ исследований, организации дискуссий, подготовке и выпуске тематических изданий, информировании широкой общественности по различным вопросам внешней политики и международных отношений.

Сотрудниками Фонда Карнеги за Международный Мир являются эксперты, которые используют в своей практике богатый опыт в различных областях деятельности, накопленный ими за годы работы в государственных учреждениях, средствах массовой информации, университетах, международных организациях. Фонд не представляет точку зрения какого-либо правительства и не стоит на какой-либо идеологической или политической платформе, поэтому спектр взглядов его сотрудников довольно широк.

Московский Центр Карнеги создан в 1993 г. с целью реализации широких перспектив сотрудничества, которые открылись перед научными и общественными кругами США, России и новых независимых государств после окончания периода «холодной войны». В рамках программы по России и Евразии, реализуемой одновременно в Вашингтоне и Москве, Центр Карнеги осу-

ществляет широкую программу общественно-политических и социально-экономических исследований, организует открытые дискуссии, ведет издательскую деятельность.

Основу деятельности Московского Центра Карнеги составляют циклы семинаров по проблемам нераспространения ядерных и обычных вооружений, российско-американских отношений, внутренней и внешней политики России, по вопросам безопасности, а также политических и экономических преобразований на постсоветском пространстве.

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE

1779 Massachusetts Avenue, NW

Washington, DC 20036, USA

Tel.: (202) 483-76-00

Fax: (202) 483-18-40

E-mail: info@ceip.org

<http://www.ceip.org>

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

Россия, 103009, Москва,

Тверская ул., 16/2

Тел.: (095) 935-8904

Факс: (095) 935-8906

E-mail: info@carnegie.ru

<http://www.carnegie.ru>