

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

РАФИК МУХАМЕТШИН

**ТАТАРЫ И ИСЛАМ
В XX ВЕКЕ**
**(Ислам в общественной и политической жизни
татар и Татарстана)**

КАЗАНЬ
Издательство «ФӨН»
2003

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА I. Ислам и проблема формирования религиозных традиций у татар: историко-методологические предпосылки исследования

§ 1. Распространение ислама в Среднем Поволжье и становление его как государственной религии

§ 2. Ислам в Российской империи. Поиск путей обновления

§ 3. Ислам в годы советской власти

§ 4. На путях исламского возрождения

ГЛАВА II. Ислам в татарской общественной мысли начала

XX века

§ 1. Основные перемены в общественном сознании

§ 2. Система образования

§ 3. Джадидизм

§ 4. Ислам и проблемы национального развития

§ 5. Религиозно-мировоззренческие искания

ГЛАВА III. Ислам в общественно-политической жизни современного Татарстана

§ 1. Основные этапы исламского возрождения

§ 2. Становление конфессиональной политики

§ 3. Возникновение и функционирование официальных мусульманских институтов в Татарстане

§ 4. Ислам и татарские общественно-политические организации и движения

ГЛАВА IV. Становление татарского мусульманского духовенства и формирование его идейно-политических позиций

§ 1. Социальная позиция и предпосылки формирования самостоятельной теоретической позиции

§ 2. Выработка теоретических основ исламского возрождения

§ 3. Неофициальный ислам

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

На рубеже тысячелетий предельно поляризованное человечество стоит перед проблемой определения контуров грядущего мира. Мировую политику сегодня начинают во многом определять гуманитарные традиции диалога культур, духовно-религиозных взаимодействий. Тем самым, политическая глобалистика встала перед необходимостью разработки новой гуманитарной парадигмы развития. Поэтому интерес к культурным и религиозным традициям значительно возрос, поскольку именно традиции в процессе глобализации способны стать мобилизующей силой, призванной создавать новые формы сотрудничества в диалоге цивилизаций.

В России за ее тысячелетнюю историю сложились система религиозных и культурных ценностей, норм жизни, шкала приоритетов, которые влияют и в перспективе будут влиять на функционирование российского государства. В связи с этим изучение места и роли конфессиональных общностей в духовной жизни народов России, их толерантного сосуществования сегодня приобретает особую актуальность.

Ислам как одна из традиционных конфессиональных общностей в России играет все более заметную роль в ее общественно-политической жизни. Будучи фактором формирования общественного сознания, а в отдельных регионах, в особенности на Северном Кавказе, и поведенческих стереотипов, ислам оказывает существенное воздействие и на ход политических событий, включая и имеющие место в этом регионе конфликты. Одновременно нельзя не обратить внимание и на то, что в других регионах России, в первую очередь, в Среднем Поволжье, ислам в течение многих веков способствовал формированию принципов мирного сосуществования между представителями различных конфессий, стал теоретической основой формирования такого явления в общественно-политической жизни как джадидизм, не препятствовал проникновению в татарское общество общедемократических ценностей. Это свидетельствует об универсальности ислама как этноконфессионального фактора, который в различных ситуациях может проявить себя по-разному.

В России эти проблемы стали актуальными в условиях исламского возрождения, ставшего одним из проявлений духовного обновления страны в 1990-х годах. Спустя десять лет после начала мусульманского возрождения уже можно наметить некоторые тенденции, особенности и приоритеты этого явления в различных регионах, обозначить его плодотворные проявления, а также и негативные моменты, которые, абсолютизируя различные стороны этого процесса, способствуют формированию чуждых поликонфессиональному обществу мировоззренческих установок, что, в свою очередь, выступает основой для возникновения религиозных и этнических конфликтов.

Безусловно, ситуация в различных регионах имеет свои особенности. Это вполне естественно, поскольку и сложившиеся в течение многих веков местные традиции проецируются в современных процессах, и общественно-политическая ситуация в регионах вносит свои коррективы в общую ситуацию возрождения ислама в России. Поэтому при исследовании различных проявлений исламского фактора особенно в изучении его роли в общественном сознании, нужно исходить из того, что в России ислам не представляет собой целостного социокультурного монолита. Исламские традиции в различных регионах проявляются по-разному, имеют множество различий и оттенков. Необходимо учитывать, что наряду с выявлением общих тенденций функционирования ислама в России, большое значение имеют исследования, анализирующие ситуацию в конкретных регионах, особенно многоконфессиональных. В этой связи религиозная ситуация в Поволжском регионе представляет огромный интерес. Не только потому, что с этнической точки зрения среди мусульман России на первом месте по численности находятся народы тюркского языкового корня (татары, башкиры, ногайцы и др.) и татары в стране по численности занимают второе место. И не только потому, что мусульмане России, в основном, являются суннитами ханафитского мазхаба, в большей части проживают именно в этом регионе. А в первую очередь потому, что именно среди мусульман этого региона ислам, воздействуя в течение многих веков, проявил многие свои потенциальные и интеллектуальные возможности, которые, без преувеличения, внесли свой вклад в становление российского полиэтнического и поликонфессионального общества и российской государственности.

В условиях становления новой российской государственности, формирования государственной идеологии, острой необходимости выработки принципов мирного сосуществования народов и конфессий исторический опыт данного региона и татар – основного мусульманского населения Поволжья, а также современная религиозная ситуация в Татарстане, безусловно, представляют научный и практический интерес.

Исследуемая тема представляет собой комплексную научную проблему. Вопросу роли религиозного фактора в общественном сознании, в общественно-политической жизни различных народов

посвящено немало трудов философов, историков, этнографов, социологов, политологов и религиоведов. Историографию проблемы можно разделить на три периода, в рамках которых можно сформулировать и определенные закономерности исследования вопроса и выделить наиболее значимые труды. Это дореволюционный, советский и постсоветский периоды.

Дореволюционный период представлен исследованиями самих татарских ученых, труды которых можно рассматривать как важнейшую источниковедческую базу для изучения истории ислама среди татар, а с другой стороны, эти исследования во многом определили характер становления мусульманского богословия и внутренние закономерности формирования общественного и национального сознания татар. В частности, труды Абдулнасра Курсави, Шихабутдина Марджани, Исмаила Гаспринского, Каюма Насыри, Мусы Бигиева, Ризы Фахретдинова, Зии Камали, Габдуллы Буби, Гатауллы Баязитова, Газиза Губайдуллина, Галимджана Баруди, Юсуфа Акчуры, Садри и Ахмедхади Максуди и др. стали основополагающими в определении основных направлений татарской общественной мысли и, соответственно – идеологической основой формирования национального самосознания и определения места ислама в структуре общественного сознания¹.

Дореволюционные научные исследования русскоязычных исследователей для изучения данной проблемы также имеют большое значение. Безусловно, им присущи особенности идеологического плана, поскольку в основной массе были написаны миссионерами-исследователями. Тем не менее, для выяснения особенностей мусульманской общины региона, образа жизни татарского духовенства, основных направлений и религиозной национальной политики на местах исследования Н. Ашмарина, П. Знаменского, Н.И. Ильминского, Я.Д. Коблова, Е.О. Малова, А. Машанова, А. Можаровского, Н.П. Остроумова, Н.А. Фирсова и других содержат много ценного фактического материала и, что очень важно для нашего исследования, дают возможность обозначить основные направления исследований в российском исламоведении в целом и в одном из крупнейших миссионерских центров – Казани².

¹ О деятельности и мировоззренческих позициях этих мыслителей см. более подробно: Беннигсен А.А. Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидистского движения в России // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. – Казань, 1993; Хайрутдинов А. Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева). – Казань, 1999; Марджани: наследие и современность. Материалы международной научной конференции. – Казань, 1998; Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума). – Казань, 1997; Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. – Уфа, 1996; Хөсәенов Г. Ризаитдин бин Фәхрәтдин. Тарихи—биографик китап. – Өф, 1997; Battal-Taytas A. Ri-zaeddin Fahreddin. Istanbul, 1958; Идиятуллина Г. Габденнасыр Курсави // Габденнасыр Курсави. Кешеләрне тугры юлга күндерү (Әл—иршад лил гыйбад). – Казань, 1999; Бертуган Бубыйлар һәм Иж—Бубый мәдрәсәсе. – Казань, 1999; Ризаэтдин Фәхрәтдин. – Казань, 1999; Шихабетдин Мәржани. – Казань, 1998; Камалов Т. Зия Камали. – Казань, 1997; Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков В 2-х кн. – Казань, 1998; Абдуллин Я. Татарская просветительская мысль. – Казань, 1976; Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. – М-Пб., 1923; Гаффарова Ф.Ю. Мин милләтемнең баласымын (Садри Максуди). – Казань, 1997; Баттал — Таймас Г. Муса Ярулла Биги: тормышы, эшчәнлеге һәм әсәрләре. – Казань, 1997; Адиле Айда. Садри Максуди Арсал. – М., 1996; Усманов М. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. – Казань, 1980; Садри Максуди (1879-1957). – Казань, 1996; Юсупов М.Х. Шихабутдин Марджани как историк. – Казань, 1981 и др.

² См., напр.: Ашмарин Н. Очерк литературной деятельности казанских татар-магометан за 1880-1895 гг. – М., 1901; Знаменский П. Казанские татары. – Казань, 1910; Ильминский Н.И. О системе просвещения инородцев и о Казанской крещено-татарской школе. – Казань, 1913; Его же. Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору святейшего синода К.П. Победоносцеву. – Казань, 1895; Коблов Я.Д. О магометанских муллах: религиозно-бытовой очерк. – Казань, 1998; Его же. О татарских мусульманских праздниках. – Казань, 1907; Малов Е.О. Миссионерство среди мухамедан и крещеных татар. – Казань, 1892; Его же. О татарских мечетях в России. – Казань, 1892; Машанов А. Обзор деятельности братства святителя Гурия за двадцать пять лет существования его. 1867-1892. – Казань, 1892; Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 годы. – М., 1880; Остроумов Н.П. Мусульманская высшая школа (мадраса) // Журнал Министерства народного просвещения. – Новая серия. – Ч. 5. – 1906. – Октябрь; Его же. К истории мусульманского образовательного движения в XIX и XX столетиях // Мир ислама. – Т. 2. – 1913. – Вып.

Прежде чем говорить о конкретных публикациях советского периода, необходимо обозначить основные тенденции, которые были присущи в этот период исламоведческим исследованиям. Можно утверждать, что в данный период в отечественном востоковедении традиционно существовали два подхода к изучению ислама. Во-первых, исследователей ислам привлекал как важнейшая составляющая общественно-политической жизни мусульманских государств, без научного осмысления которого невозможно было проводить продуманную внешнюю политику советского государства в том или ином регионе мусульманского Востока. Поэтому было написано очень много трудов по истории и духовной культуре отдельных мусульманских государств, регионов (Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, Центральной Азии и др.), где исламский фактор рассматривался как важнейший элемент общественно-политической жизни. Во-вторых, хотя и изредка, но появлялись труды, продолжавшие лучшие традиции европейского и отечественного исламоведения. Однако по установившейся в мировом востоковедении традиции, исследователи ограничивались преимущественно классическим исламом и практически не рассматривали период Нового и Новейшего времени. При этом в основном исходили из того, что тюркский мир, тем более Поволжье, является периферией мусульманской цивилизации и поэтому не представляет большого интереса для изучения классического ислама.

Если эти тенденции проецировать на изучение российского, особенно «поволжского» ислама, то можно увидеть, что ни с точки зрения формирования «большой» политики, ни в плане изучения различных аспектов классического ислама он не привлекал внимания специалистов. Поэтому вполне естественно, если не считать атеистических исследований, в бывшем Советском Союзе ислам изучался в приграничных с другими мусульманскими государствами зонах (Средняя Азия, Кавказ), а центральные регионы страны практически оказались за пределами научных интересов исламоведов. Поэтому не случайно, что практически единственным исследованием, полностью посвященном исламу в России, можно назвать книгу Л. Климовича «Ислам в царской России» (М., 1936), которая хотя и входит в разряд атеистической литературы, тем не менее, используя многочисленные источники, архивный материал, раскрывает основные формы проявления религиозной политики государства по отношению к исламу.

Тем не менее, за годы советской власти появился ряд исследований, которые для изучения данной темы представляют значительный интерес. Среди публикаций советского периода особо необходимо выделить относящиеся к 20-30-м годам, когда в условиях развернувшейся атеистической пропаганды появились книги татарских авторов, которые, реализуя идеологические установки партии и правительства, писали свои «обличительные» трактаты. Эти авторы, будучи когда-то или представителями духовенства, или зная татарское мусульманское общество изнутри, в своих книгах приводили много фактического материала. Немаловажно и то, что они, еще не до конца освоив марксистскую методологию, довольно часто занимали «объективистскую» позицию. По крайней мере, не идеологическая оценка данная ими исламу, а подача фактического материала свидетельствует об этом. Среди наиболее интересных исследований можно выделить труды Галимджана Ибрагимова³, Зарифа Музаффарова⁴, Булата Ишемгулова⁵, А. Аршаруни и Х. Габидуллина⁶ и др. Особо следует выделить фундаментальное исследование Джамалутдина Валиди «Очерки истории образованности и литературы татар» (М.-Пб., 1923), где автор раскрывает основные вехи функционирования ислама среди татар, дает разностороннюю характеристику татарской конфессиональной школы кадимистского и джадидистского толка, крупнейшим татарским богословам и общественно-политическим деятелям XIX – начала XX веков.

В 50-80-е годы среди исследований практически отсутствуют труды, специально посвященные исламу. В виде исключения можно выделить работы Р.Г. Балтанова⁷, З.А. Ишмухаметова⁸, Р.Б. Таги-

5; Фирсов Н.А. Иногородские населения прежнего Казанского царства в новой России до 1762 и колонизация закамских земель в это время. – Казань, 1869 и др.

³ Ибрагимов Г. Татары в революции 1905-1907 годов. – Казань, 1926.

⁴ Мозаффар З. Ишаннар. Ишаннар—дәрвишлар. – Казань, 1930.

⁵ Ишемгулов Б. Патша хөкүмәте һәм мөселманнарның диния нәзарәте. – Уфа, 1930.

⁶ Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. – М., 1931.

⁷ Балтанов Р.Г. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). – Казань, 1973.

⁸ Ишмухамметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. – Казань, 1979.

рова⁹, где приводятся интересные социологические (у Р.Г. Балтанова, Р.Б. Тагирова) и историко-религиоведческие (у З.А. Ишмухаметова) сведения. Правда, нужно признать, что в этот период в литературоведческих, исторических, историко-педагогических и этнографических исследованиях можно найти очень много фактического материала, имеющего непосредственное отношение к формированию этноконфессионального сознания татар, месте конфессиональных учебных заведений в системе народного образования и др.

Одной из заслуживающей внимания тенденцией обществоведческих исследований в Татарстане в 70-80-е годы можно назвать становление нового направления – истории татарской общественной мысли. Хотя и труды татарских ученых К.Ф. Фасеева и Р.И. Нафигова стали первыми исследованиями¹⁰ в этом направлении, тем не менее только начиная с конца 70-х годов оно приобретает довольно четкую историко-философскую направленность с религиоведческим уклоном. Можно сказать, что труды Я.Г. Абдуллина заложили основу этому направлению в Татарстане¹¹.

Для понимания процессов, происходящих в этноконфессиональной сфере тех или иных регионов, безусловно, большое значение имеет определение общетеоретических и методологических подходов к ним. Среди трудов, которые во многом способствовали формированию этих подходов можно назвать исследования Б.С. Ерасова, А.И. Ионовой, А.И. Игнатенко, Р.Г. Ланды, З.И. Левина, С.А. Кириллиной, Ю.М. Кобищанова, А.В. Малашенко, Д.Б. Мальшевой, Л.И. Медведко, М.С. Мейера, Г.В. Милославского, Л.Р. Полонского, Т.С. Саидбаева, А.В. Сагадеева, И.В. Следзевского, М.Т. Степанянц, Л.Р. Сюкияйнена, Г.Б. Шаймухамбетовой, Р.М. Шариповой и др. Для понимания сущности таких сложных явлений как мусульманское реформаторство, иджтихад, джихад, взаимоотношения мусульманской уммы и нации, мусульманского и светского национализма эти исследования также имеют важное методологическое значение¹².

В постсоветский период в обществоведческой науке произошли кардинальные изменения. В исламоведении также намечились новые тенденции. Одна из них – попытка синтеза классического исламоведения с современными исследованиями, стремление преодолеть известную ограниченность, выражавшуюся в рассмотрении религии как замкнутого феномена, мало подверженного внешним воздействиям, в том числе и политическим. Возрос интерес к российскому исламу. Правда, видимо, еще рано говорить о том, что методологические стереотипы, идеологические и психологические предрассудки, сложившиеся за годы советской власти по отношению к исламу, окончательно преодолены. Ислам в России, превращающийся в важнейший фактор ее внутренней и внешней политики, сегодня изучается, в основном, историками и политологами. Поэтому пока преобладает выявление характера мусульманского фактора в общественно-политической жизни того или иного региона или государства в целом. Анализ ислама как этноконфессионального и культурного феномена в истории России и ее мусульманских народов еще не стал заметным явлением в отечественном исламоведении.

Среди исследований, которые стали первыми в постсоветский период, необходимо отметить статью В. Садура «Мусульмане в СССР: история и современность», изданную в сборнике «На пути к свободе совести» (М., 1989), где автор предлагает новые, свободные от атеистических предрассудков

⁹ Тагиров Р.Б. Критерии религиозности и типология современного верующего (на примере ислама). Канд. дисс. Казань, 1972.

¹⁰ См.: Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Очерк истории 1895-1917 гг. – Казань, 1964; Фасеев К.Ф. Из истории татарской передовой общественной мысли (Вторая половина XIX – начало XX вв. – Казань, 1955; Его же. На путях пролетарского интернационализма. – Казань, 1971.

¹¹ Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль (социальная природа и основные проблемы). – Казань, 1976; Его же. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. – Казань, 1979 и др.

¹² С точки зрения освещения избранной нами проблемы наибольшее значение имеют следующие исследования: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – М., 1962; Ионов А.И. Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. – М., 1981; Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. – М., 1988; Его же. Развитие основных течений общественной мысли 1917-1945. – М., 1979; Малюковский М.В. Начальный этап мусульманской реформации в Египте в конце XIX и начале XX вв. // Ученые записки Института востоковедения. – 1959. – Т. 17; Саидбаев Т.С. Ислам и общество. – М., 1978; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв.; Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. – М., 1979 и др.

ний подходы в изучении ислама. По словам В. Садура, «сейчас, как и много веков назад, ислам представляется глазам европейца как воплощение фанатизма, а зачастую и невежества. В печати много говорится о мусульманском терроризме отдельно от всех прочих его разновидностей, так как это больше соответствует стереотипному восприятию мусульманина европейцами... Мусульмане принадлежат другой, неевропейской цивилизации, и их часто не понимают. Поэтому, чтобы судить о них, было бы полезно выслушать, как сами они относятся к тем или иным событиям или процессам»¹³.

Если первая половина 90-х годов стала периодом осмысления новых процессов и освоения новых методологических подходов, то во второй половине 90-х уже появились серьезные исследования, которые открыли новую страницу в российском исламоведении. Практически впервые в истории отечественного исламоведения целостная история ислама в России со дня его проникновения и до начала 90-х годов изложена в книге известного востоковеда Р.Г. Ланды «Ислам в истории России» (М., 1995).

Заметным явлением в российском исламоведении стали книги А.В. Малашенко, который в своих многочисленных публикациях сумел показать сложную палитру ислама в России во всех его проявлениях¹⁴.

В последние годы появились и первые учебные пособия по истории мировых религий, ценность которых заключается в том, что они историю религий в России рассматривают в контексте их всеобщей истории¹⁵.

В 90-е годы заметно активизировались социологи и этнологи, которые рассматривают ислам в контексте этнической мобилизации и идентичности, выявляя многие его потенции, которые по-разному могут проявить себя в тех или иных ситуациях. С этой точки зрения данные исследования имеют и большое прикладное значение для прогнозирования всевозможных проявлений мусульманского фактора¹⁶.

В постсоветский период и в Татарстане появились исследования, предпринимающие попытки по-новому осмыслить исламский фактор в истории общественной жизни татар. Правда, сразу нужно оговориться, что в постановке многих ключевых проблем, дающих возможность выявить особенности ислама в татарском обществе, до сих пор преобладают традиционные методологические подходы. Такие явления как джадидизм, кадимизм, татарский мусульманский реформизм все еще нуждаются в серьезных исследованиях.

Самым слабым местом исследований по исламу является их источниковедческая база. Дело в том, что имеющиеся источники, написанные на арабском языке, со сложным богословским содержанием, еще малодоступны, скорее всего, из-за непривычного понятийного аппарата.

Татарские ученые, воспитанные на традициях казанской школы истории общественной мысли, рассматривают ислам, в основном, в контексте развития прогрессивной философской мысли, не анализируя татарское традиционное общество, которое во многом формирует общественное сознание.

Тем не менее, их труды последних лет являются шагом вперед в изучении ислама в регионе. Работы Я.Г. Абдуллина, Р.М. Амирханова, Г.Р. Балтановой, Ф.Г. Ислаева, Д.М. Исхакова, Р.Ф. Мухаметдинова, Р.А. Набиева, А.И. Ногманова, Л.В. Сагитовой, Ф.М. Султанова, А.Н. Юзеева и в плане постановки проблем, и в использовании новых источников и фактического материала представляют значительный научный интерес¹⁷.

¹³ На пути к свободе совести. – М., 1989. – С. 416.

¹⁴ См., например: Малашенко А.В. Мусульманский мир СНГ. – М., 1996; Его же. Исламское возрождение в современной России. – М., 1998 и др.

¹⁵ Алов А.А., Владимиров А.Г., Овсиенко Ф.Г. Мировые религии. – М., 1998; История религий в России. – М., 1998 и др.

¹⁶ Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов. – М., 1994; Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. – М., 1998; Червонная С.М. Тюркский мир в центре Северного Кавказа: парадоксы этнической мобилизации. – М., 1999; Ислам и народная культура. – М., 1998 и др.

¹⁷ Абдуллин Я.Г. Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место. – Казань, 1998; Исхаков Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. – Казань, 1997; Его же. Проблемы становления и трансформации татарской нации. – Казань, 1997; Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII – середина XVI вв.). – В 2-х книгах. – Казань, 1993; Его же. Татарская национальная идеология: история и современность // Панорама-форум. – 1996. – № 1; Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Ис-

Из зарубежных исследователей, в первую очередь, необходимо выделить труды А. Беннигсена и Ш. Келькеже, Ф. Жоржона, Т. Заркона, С. Дюдуаньона, Э. Лаззерини, М. Кемпера, А. Рорлих, Я. Рои, которые написаны в лучших традициях западноевропейского востоковедения. Их отмечает также глубокое знание местного материала и новые методологические подходы¹⁸.

Данное исследование посвящено, в основном, анализу процессов, происходящих в современной общественно-политической жизни татар с учетом исламского фактора, поэтому, вполне естественно, автору многие грани избранной темы приходится рассматривать впервые. Это, конечно, ни в коем случае не умаляет роли предыдущих исследований, которые дали прочную фактологическую основу для освещения исторической части и методологическую базу для всестороннего анализа современных процессов.

Хронологические рамки настоящей работы ограничиваются XX веком. Основное внимание уделяется рассмотрению роли и места ислама в татарском обществе. При этом автор исходил из того, что религиозные традиции у татар к началу XX века не просто вобрали в себя лучшие традиции мусульманской богословской мысли, но и дальше развивали многие прогрессивные ее тенденции. Мусульманское возрождение, развернувшееся в Татарстане в начале 90-х годов, безусловно, должно было учитывать, заново осмысливать, развивать эти традиции. В работе автор практически не рассматривает ислам в условиях советской власти, при этом исходя из того, что это выходит за пределы обозначенной темы: функционирование ислама в Советском Союзе подчинялось совершенно иным закономерностям, чем в начале XX века и поэтому этот период нуждается в самостоятельном исследовании. Однако в целях выявления истоков распространения ислама в Среднем Поволжье, определения основных периодов его функционирования и обозначения ключевых историко-методологических подходов исследования ислама в данном регионе, автор обращался и к более ранним периодам.

лам в татарском мире: история и современность. – Казань, 1997; Сагитова Л.В. Этничность в современном Татарстане. Воспроизводство этничности в татарстанском обществе на рубеже 1980-1990-х гг. – Казань, 1998; Мухаметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. – Казань, 1996; Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX вв. – В 2-х книгах. – Казань, 1998; Султанов Ф.М. Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность. – Казань, 1999; Набиев Р.А. Ислам и государство. — Казань, 2002 и др.

¹⁸ Bennigsen Alexandre, Lemercier-Quelquejau Chantal. Islam in the Soviet Union. – New York, 1967; Lazzerini Edward J. Ismail Bey Gasprinskij and muslim modernism in Russia, 1878-1914. – Washington, 1973; Рой Я. Ислам в Советском Союзе после второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. – М., 1998; 161. Azade-Ayse Rorlich. The Volga Tatars. – California, 1986; Kemper M. Entre Boukhara et la moyenne Volga: Abd An-Nasr al-Qursawi (1776-1812) en conflit avec les oulemas traditionalistes // Cahiers du Monde russe. – XXXVII (1-2), 1996; Дюдуаньон Стефан А. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – нач. XX вв.) // Ислам в татарском мире: История и современность. – Казань, 1997; Заркон Тъери. Суфизм в татарском мире в начале XX века (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) // Ислам в татарском мире: история и современность. – Казань, 1997; Georjon F. Iusuf Akchura. – Paris, 1996 и др.

ГЛАВА I

ИСЛАМ И ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ У ТАТАР: ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИССЛЕДОВАНИЯ

§ 1. Распространение ислама в Среднем Поволжье и становление его как государственной религии

Ислам в Среднем Поволжье имеет многовековую историю. Ее изучение представляет не только научный интерес, поскольку анализ процессов, происходящих в мусульманской умме современного Татарстана, тем более их прогнозирование, требует знания региональных особенностей ислама. Это знание дает возможность выявить специфику проявления общих закономерностей функционирования ислама в конкретных условиях. Нужно отметить, что сегодня необходимость изучения истории ислама в регионах значительно возросла. Дело в том, что исламское возрождение, начавшееся с распространения универсальных религиозных ценностей и интенсивного строительства культовых учреждений, сегодня вступает в новую стадию, которая требует корректировки и уточнения целей и задач с учетом многих факторов. Религиозная ситуация, сложившаяся осенью 1999 г. в Дагестане и Чечне, и попытки спроецировать ее на всю мусульманскую умму России наглядно показали необходимость конкретно-исторического подхода в осмыслении роли исламского фактора в стране.

Исследователи ислама обращают внимание на то, что несмотря на преобладающее чувство духовного единства, мусульмане сохранили многие изначально присущие им национальные и региональные элементы. Тем не менее, говоря о всевозможных «вариантах» ислама, в первую очередь, следует исходить из его универсального характера, отсутствия национальной замкнутости или жесткой привязки к определенному периоду. Как отметил известный исламовед Г. Э. фон Грюнебаум, «не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития»¹⁹. Этот универсализм обусловлен относительной терпимостью ислама, допускающего разные точки зрения и интегрировавшего в себя необычайное множество разнообразных национальных и региональных элементов. Ислам формировался как «система застывшего плюрализма, ограниченного широкими рамками признания Корана, общих элементов обрядности и права»²⁰, сохраняющая свое единство, не пренебрегая определенными различиями. Сколь бы велики ни были различия внутри исламской традиции, общей ее специфической чертой остается ориентированность на структурирование целостного социального пространства.

В Поволжье, в первую очередь среди татар, ислам, безусловно, имел свои особенности. Даже географическое расположение этого региона уже предполагает нюансы в совершении некоторых мусульманских обрядов. Так, ибн Фадлан, секретарь посольства Багдадского халифа Джафара аль-Муктадира, приехав летом 922 г. в Волжскую Булгарию с удивлением обнаружил невозможность совершения пятикратного намаза по классическим канонам, поскольку в короткие летние ночи последний намаз (Ясту) болгары-мусульмане вынуждены были совмещать с предпоследним (Ахшам)²¹.

Позднее для татарских ученых канон пятикратного намаза стал одной из самых сложных богословских проблем. Споры, развернувшиеся вокруг ее продолжались в течение многих веков. О ней писали уже болгарские богословы²². Свою версию решения этой проблемы предложил татарский поэт из Астрахани Хаджи-Тархани Шерифи в своей книге «Зафер-наме-и Вилайет-и Казан» в 1550 году: «Булгарский вилайет, из-за чересчур близости к Северному полюсу, в конце мая и начале июня не имеет времени одного намаза из пяти, то есть намаза ясту. Потому что заря нис подобна зареву в присутствии двух имамов... чуть раньше перед ее (зари) исчезновением... настает время утреннего намаза... По этой причине для этого народа намаз ясту необязателен»²³. И в конце XVIII - начале XIX вв. эта проблема не теряет своей актуальности. Скорее обрастает еще более изощренными богословскими толкованиями. Так, известный татарский богослов Абденнаср Курсави (1776-1812) в своем

¹⁹ фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. 600-1258. – М., 1988. – С. 13.

²⁰ Журавский А.Б.. Своеобразие религиозной системы ислама // Вопросы философии. – 1993. – № 12. – С. 11.

²¹ Фәхретдинов Р. Болгар вә Казан төрекләре. – Казан. – 1993. – С. 70.

²² См.: Дәүләтшин Г. Төрки—татар рухи мәдәният тарихы. – Казань, 1999. – С. 255-258.

²³ Эхо веков // Гасырлар авазы. – 1995. – Май. – С. 87.

знаменитом трактате «Ал-иршад ли'л-ибад» уделил значительное внимание проблеме ночной молитвы (ясту). Как считает немецкий ученый Михаэль Кемпер, «аргументация Курсави свидетельствовала, что он, обосновывая свое решение, опирался исключительно на Коран и обычаи Пророка, как первоисточники ислама, игнорируя отсталую ханафитскую правовую литературу, в которой особое внимание обращалось вопросам божественного культа при любых возможных и воображаемых обстоятельствах»²⁴. Поэтому «он пришел к выводу, что ни в Коране, ни в Сунне нет ничего, что позволяет освободить мусульман от пяти обязательных ежедневных молитв. В качестве решения он предложил совместить ночную молитву с одной из четырех других»²⁵. Оппоненты А. Курсави, среди которых были известные татарские богословы Габдрахим Утыз-Имяни (1754-1834) и Ишнияз бин Ширнияз (умер в 1790 г.), автор известного богословского трактата «Гакаид Булгарийа» (1780) «из осторожности и страха перед Богом отменили обязательную ночную молитву при отсутствии полной темноты»²⁶. При этом они «ссылались на канонические труды ханифитского фикха, которые сравнивали между собой и в конце концов выбирали одно из решений, предложенных юриспруденцией»²⁷. Как видим, проблема, возникшая в связи с географическими особенностями региона, имеет сложные богословские аспекты, что в какой-то степени стимулировало развитие религиозной мысли. Не случайно, и позднее, во второй половине XIX - начале XX вв. эта проблема стала предметом серьезных богословских исследований таких крупных татарских мыслителей как Ш. Марджани (1818-1899), Муса Бигиев (1875-1949) и др.

Но основные особенности, безусловно, были обусловлены негеографическими факторами. Они формировались уже в процессе проникновения ислама в регион и его утверждения и распространения среди татар. При этом, в первую очередь, нужно исходить из того, что распространение ислама в Восточной Европе, в том числе и в Поволжье, не является только фактором расширения территориальных рамок мусульманского мира. Это, в первую очередь, продолжение формирования универсального религиозного сообщества и переход его в иное качественное состояние. Исламская цивилизация в процессе расширения своих границ вышла за пределы и горизонты арабоязычного мира. Правда, этот процесс начинался уже и раньше. До проникновения в Поволжье ислам вбирал в себя достижения ирано-индийских, тюркских (в Средней Азии) культурных ареалов, и мусульмане уже жили как бы в условиях общей культуры. Поэтому распространение ислама в тюркском мире можно рассматривать как проявление дальнейшей культурной и духовной экспансии. Ислам канонизировал некоторые традиции, но при этом на таком огромном пространстве не могло быть и речи о всеобъемлющей унификации жизни мусульман. Мусульманская община вынуждена была признать немало местных доисламских обычаев и обрядов. Таким образом, проникновение ислама в Поволжье не сводилось не только к противостоянию местного язычества и новой религии. Хотя оно, безусловно, было. Как считают Г. Давлетшин и Ф. Хузин «борьба язычества и ислама, как и во всех средневековых государствах, была ожесточенной. Ислам с первых же дней проникновения начал активно бороться против языческих культов...»²⁸. Ибн Фадлан обратил внимание на то, что болгарский правитель Джафар ибн-Абдаллах для распространения ислама среди своих подданных был готов идти на самые радикальные меры: «Воистину, могучий и великий Аллах даровал мне ислам и верховную власть правителя правоверных, и я, раб Аллаха, обязан исполнить возложенное на меня дело. И кто мне будет противиться в этом, того я поражу мечом»²⁹. Борьба с язычеством и его последствиями продолжалась еще не одно столетие. Так, по словам Р. Амирханова «в начале XIII века в Булгарии была актуальна задача борьбы с язычеством, которое, возможно, и играло роль идеологической оппозиции исламу, как отражение социальных и межплеменных противоречий разнородного по этническому

²⁴ Михаэль Кемпер. Между Бухарой и Средней Волгой: Столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами // Мир ислама. – 1999. – № 1/2. – С. 163; об этом более подробно см.: Габденасыр Курсави. Кешеләрне тугры юлга күндерү (Әл—иршад лил гыйбад). – Казань, 1999. – С. 131-136.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш. Когда и как болгары приняли ислам? / Древние народы и города Поволжья. – Пенза, 1995. – С. 130.

²⁹ Путешествие Ахмеда ибн-Фадлана на реку Итиль и принятие в Булгарии ислама // На стыке континентов и цивилизации... М., 1996. – С. 38.

составу, культурно-экономическому развитию населения этой страны»³⁰. При этом борьба с язычеством имела и другую сторону: можно предположить, что местное болгарское население стремилось не столько сохранить веру своих предков, сколько добиться признания исламом своего культурного наследия. Универсализм ислама позволил ему впитывать в себя здоровые местные традиции, если они, конечно, принципиально не противоречили основным канонам религии и соответствовали требованиям своего времени. Булгары же Поволжья уже к IX веку вплотную подошли к монотеизму, идеологические основы болгарского общества уже не были исключительно языческими.

Таким образом, можно сказать, что благодаря определенной трансформации в тюркском мире мусульманская цивилизация определила новые границы своей восприимчивости и творческий потенциал в новой для себя среде.

Не упрощая сложный и длительный процесс распространения ислама в Поволжье, можно сказать, что в целом оно произошло мирным путем. Начало этого процесса Ш.Марджани связывает с периодом правления халифа Мамуна (813 – 833)³¹. Р. Фахрутдинов допускает возможность еще более ранней датировки: через хазарских тюрков, во времена Абд-аль-малика бине Мардана (годы правления 685 – 705)³². Некоторые новейшие археологические открытия в Подонье, где жили булгары до их переселения на Среднюю Волгу, также свидетельствуют о довольно ранней мусульманизации населения. «Вероятно, они были обращены в ислам еще после событий 737 года, когда арабский полководец Мерван в результате успешных военных походов на хазарские земли вынудил кагана и его подданных принять новую религию. Не исключено, таким образом, что часть булгар, пришедших на Среднюю Волгу в конце IX – начале X века в результате второй мощной волны переселений, была уже в значительной степени мусульманизирована»³³.

Опираясь на источники и исследования, можно выделить два главных фактора распространения ислама в поволжском регионе: деятельность арабских миссионеров и многолетние торгово-экономические и культурные взаимоотношения с восточными странами, в первую очередь, с Ираном и Средней Азией, которые в VII-VIII веках стали составной частью формирующейся мусульманской цивилизации.

Определяющим, безусловно, был второй фактор. Распространение ислама шло постепенно, но довольно интенсивно – в рамках сложившихся за долгие годы традиционных форм взаимоотношений между булгарами и Востоком. Этот процесс был вполне закономерным хотя бы потому, что болгарское общество уже было готово к переходу к иному качественному состоянию. Как считает Р. Фахрутдинов, в своем культурном и интеллектуальном развитии Волжская Булгария уступала разве что Ирану и Греции. Принятие ислама сопровождалось кардинальными изменениями в идеологической и культурной жизни болгарского общества. При этом, поднявшись на более высокую ступень своего развития, оно не только не потеряло самобытность, но и получило импульс для его дальнейшего развития и совершенствования. Тем не менее, этот процесс был сложным и неоднозначным. Как обратил внимание И.Л. Измайлов, «на первых порах он (ислам – Р.М.), видимо, конкурировал в среде знати с христианством (православными были первые ханы Великой Болгарии в Подонье – Органа, Кубрат и его сыновья) и иудаизмом (центром его распространения в Поволжье с начала VIII в. становится Хазария)»³⁴. Как обратил внимание еще в 20-е годы известный татарский историк Г. Губайдуллин (Г. Газиз), «Благодаря проникновению в Среднюю Азию в VIII в. ислама, тюркские народы сблизились с арабской культурой. В результате чего среди тюрков распространилась исламская идеология, тюркский язык стал третьим языком исламской культуры, тюркские государства стали монархиями, основанными на исламской идеологии. Таким образом, вместо старой идеологии тюрков, бывших шаманистами и язычниками, в их среду стали проникать, с одной стороны, буддизм, с другой - остатки зороастризма, с третьей - учения несторианства и манихейства, а у тюрков Поволжья в одно время и иудейская идеология, и, наконец, - учение ислама»³⁵. Правда, мне кажется, Г. Губайдуллин, преувеличивая влияние социального фактора и доисламских верований, делает не совсем верный вывод: «Любое учение или религия, попав в ту или иную экономическую среду, всегда меня-

³⁰ Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII - середина XVI вв.). Кн. I. – Казань, 1993. – С. 33.

³¹ Мәржани Ш. Мөстәфәдел — әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казань, 1989. – С. 54.

³² Фәхретдинов Р. Указ. соч. – С. 24.

³³ Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш. Указ. соч. – С. 128-129.

³⁴ Измайлов И. Проповедник на краю Ойкумены. Ахмед ибн-Фадлан и его путешествие на Волгу // Мусульмане. – 1999. – № 1 (2). – С. 29.

³⁵ Газиз Г., Рәхим Г. Татар әдәбияты тарихы. – Казан, 1923. – Беренче жилд. Борынгы дәвер. – С. 55.

ется с учетом соответствующей обстановки; это один из неизменных законов истории. Поэтому ислам, проникнув в тюркский мир, хотя и сохранил название, тем не менее вынужден был сменить свою сущность. Процесс взаимовлияния и слияния различных учений в тюркском обществе в течение веков не прошел бесследно. И буддизм, и зороастризм, и нетрадиционное христианство, как вода, впитывающаяся в песок, разлились в тюркском исламе (выделено мною – *Р.М.*)»³⁶. Эта точка зрения, имеющая хождение и сегодня, недооценивающая универсальную восприимчивость ислама и преувеличивающая роль тюркского компонента в общественном сознании татар-мусульман, отнюдь не способствует выявлению общих закономерностей распространения ислама в регионе и его особенностей. Так, Г. Гильманов, автор-составитель сборника татарских мифов, считает, что «после принятия новой религии тюрки не сразу отказались от своих языческих обрядов, верований, даже наоборот, пытались их приспособить к обрядам ислама. Иногда было и обратное влияние: некоторые исламские обряды приспосабливались к языческим... Таким образом, возник новый – болгарский вариант ислама (выделено мною – *Р.М.*). Он от религиозных школ Мекки-Медины и Бухары отличался своей народностью и естественностью»³⁷.

Тем не менее, уже на начальной стадии распространения ислама в Среднем Поволжье можно обозначить некоторые его особенности. В первую очередь, необходимо подчеркнуть, что ислам в регион проникает через Среднюю Азию. На это обратили внимание многие исследователи. Так, известный востоковед В.А. Гордлевский считает, что «Среднеазиатские купцы завозили на Волгу сперва ислам, а потом, конечно, и учения, распространенные в Средней Азии, или вернее: по дорожке, проложенной купцами, пробиравась в Поволжье и религиозная пропаганда»³⁸. А.П. Ковалевский, автор развернутой статьи к путевым заметкам ибн-Фадлана, также отмечает, что «ислам, несомненно, проник в эту страну (Волжскую Булгарию. – *Р.М.*) уже давно (до приезда ибн-Фадлана в 922 г. – *Р.М.*), именно из Средней Азии, благодаря торговым связям»³⁹. Это означало, что мусульманские традиции и учения богословских школ (в том числе и ханафитского мазхаба) постепенно распространялись и в Среднем Поволжье. В связи с этим на одно немаловажное обстоятельство обратил внимание И.Л. Измайлов, утверждая, что «этот факт нашел отражение даже в официальной болгарской историографической традиции. В ее древнейшем варианте, сохранившемся в труде арабского купца и дипломата из Андалусии Абу Хамида аль-Гарнати, сообщается, что ислам был принят эмиром болгар после его излечения одним факихом из Бухары»⁴⁰. В других, более поздних версиях, дошедших до нас в преданиях, псевдоисторических сочинениях этот сюжет излагается более подробно и распространение ислама в Булгарии приписывает трем сахабам (сподвижникам) пророка Мухаммада. Наиболее распространенная версия изложена в книге автора XVIII в. Муслими «Таварихы Болгария», где он подробно описывает, как в 9 г. по хиджре (631/32) для распространения и обучения истинной религии пророк сам лично отправляет в Булгарию трех сахабов (Габдрахмана бин Зубаира, Зубаира бин Джагда и Тальха бин Усмана)⁴¹. Они в течение трех лет в городе Болгар «обучали основам религии и канонам шариата, отстроили Соборную мечеть. Народ познакомили с Кораном, читали пятничные и праздничные молитвы (намаз) ... Открыли медресе»⁴². Через три года два сахаба вернулись в Медину, а Зубаир бин Джагда остался в Булгарии, женился на дочери хана - Туйбике и, прожив с ней двадцать лет, умер в городе Болгар. У ученых нет сомнения в том, что этот сюжет носит легендарный характер. Не случайно, еще в XIX в. Ш. Марджани подверг жесткой критике историческую достоверность этой книги⁴³. Дело в данном случае, конечно, не в исторической ценности этих преданий и сочинений, а в том, что «ни одна официальная болгарская традиция не упоминает в связи с принятием новой религии багдадских халифов. И это не случайно. Сами болгары четко и недвусмысленно указывают, откуда пришел ислам в Поволжье, и какие религиозные связи оставались для болгар актуальными на протяжении многих веков - Средняя Азия и Бухара»⁴⁴.

³⁶ Там же. - Б. 4.

³⁷ Татар мифлары. - Казан, 1996. – I китап. – Б. 4.

³⁸ Гордлевский В.А. Баха-уд-дин Накшбанд Бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе) // Памяти академика Ольденбурга. – М., 1934. – С. 164.

³⁹ На стыке веков и континентов... – С. 65.

⁴⁰ Измайлов И. Указ. соч. – С. 29.

⁴¹ Мөслими. Тәварихы Болгария (Болгари тарихы). Казан, 1999. – Б. 68.

⁴² Там же. – С. 69.

⁴³ Мәржани Ш. Мөстафадел — әхбар... – Б. 187-193.

⁴⁴ Измайлов И. Указ. соч. – С. 29.

На это обстоятельство, естественно, обратил внимание ибн-Фадлан и пытался внести определенные коррективы в выполнение некоторых религиозных обрядов. Так, правителю Булгар он высказал свое недовольство по поводу того, что «...муэдзин, призывая к молитве, икаму, то есть часть азана, произнес дважды. А это при дворе халифа не принято»⁴⁵. Причиной обращения к правителю Волжской Булгарии по данному вопросу стало то, что посольству багдадского халифа «предстояла ответственная, в конечном счете, политическая задача - ввести в Булгарском царстве не только ислам, но и багдадские мусульманские обряды в противовес среднеазиатским»⁴⁶. Булгарский правитель Джафар ибн-Абдаллах в данном вопросе, принимал решение скорее по политическим, нежели религиозным соображениям, потому что на средневековом мусульманском Востоке очень часто «принадлежность к тому или иному мазхабу в некоторых условиях прямо означало поддерживать то или иное правительство, поскольку различные мусульманские правительства играли большую роль в смене мазхабов»⁴⁷. Это означает, что правитель вполне мог сделать выбор в пользу багдадского халифа. Тем более это был только начальный этап исламизации государства.

Если иметь в виду и то, что уже при ибн-Фадлане был создан такой прецедент, связанный с вышеназванной икамой, когда «царь сказал муэдзину: исполняй так, как он (ибн-Фадлан. – *Р.М.*) говорит тебе, и не противоречь ему»⁴⁸, то вполне был вероятен и другой поворот событий в духовной (и политической) жизни Волжской Булгарии. Но, по словам А.П. Ковалевского «царь отказывается принять ...багдадский мусульманский обряд и остается при среднеазиатском. Это объясняется тем, что введение единичной или удвоенной икамы влекло за собой принятие также всей системы обрядов шафиитского или ханафитского толков. Между тем для царства булгар сохранение ханафитского обряда было необходимо ввиду уже установившихся тесных торговых и культурных связей со странами Средней Азии»⁴⁹.

В этой связи необходимо обратить внимание на то, что точка зрения, особенно широко представленная в научно-популярной и учебной литературе и связывающая официальное принятие ислама в Волжской Булгарии с приездом посольства из Багдада, не основывается на серьезных аргументах. Дело, в данном случае, безусловно, в другом: «С этого времени Булгария как государство, можно сказать, оформилась окончательно на политической карте мира. И в этом смысле приезд посольства сыграл роль официального дипломатического признания нового исламского государства»⁵⁰.

Итак, конец IX – начало X вв. для Волжской Булгарии стал периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы. Но если иметь в виду то, что до конца X века во всем мусульманском мире судьи пользовались значительной свободой в выборе решения по вопросам, не регламентированным Кораном, сунной, индивидуальными или единогласными решениями сподвижников Пророка и «в решении одних дел применяли выводы одного толка, а при рассмотрении других прибегали к нормам, предлагавшимся сторонниками другой школы права»⁵¹, можно сделать вывод о том, что этот процесс не закончился только массовым и официальным принятием ислама в данном государстве. Ханафитский мазхаб с относительной терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права, сложившегося у разных народов в доисламский период (адат), возможно не способствовал ускорению завершения этого процесса. В данном случае нельзя не согласиться с мнением Г.Э. фон Грюнебаума о том, что «в известном смысле закон следует рассматривать скорее как символ мусульманской идентификации и силу, связывающую всех мусульман, чем как практическое орудие повседневной юридической практики»⁵².

В Золотой Орде в религиозно-правовой сфере ситуация своей политизированностью и формально-структурной незавершенностью в какой-то степени была схожей с булгарским периодом. Сохранившиеся источники и исследования ученых позволяют предположить, что канонизация выводов основных школ мусульманского права, которая в исламском мире практически завершилась в XI веке, в этом государстве, скорее всего, не произошла, ибо задачей религиозно-политического руководства здесь стало не столько утверждение истинной веры, сколько достижение порядка, мира и благополучия

⁴⁵ Там же. – С. 30.

⁴⁶ Там же. – С. 58.

⁴⁷ Наумкин В.В., Пиотровский М.Б. X-XII вв. В истории народов Ближнего и Среднего Востока – «эпоха трансформации»? // Мусульманский мир. 950-1150. – М., 1981. – С. 11.

⁴⁸ На стыке континентов и цивилизаций... – С. 31.

⁴⁹ Там же. – С. 68.

⁵⁰ Измайлов И. Указ соч. – С. 31.

⁵¹ Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. – М., 1986. – С. 69.

⁵² фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М., 1981. – С. 31.

в стране. И одно из важнейших следствий этого - относительная терпимость ислама, в котором допускались разные точки зрения, если они не навязываются силой и борьба из-за них не ведет к дезинтеграции общества. В Золотой Орде это проявлялось и в отношении ислама к другим религиям и в отношении к внутримусульманским различиям. Как считает Чарльз Дж. Гальперин, «монголы Золотой Орды не жили в религиозно враждебном окружении, религиозное различие не создавало реальной угрозы для их гегемонии или общественного порядка. У них не было причины ни насаждать единую веру, ни поддерживать веротерпимость... Тюркизация и принятие ислама не угрожали кочевническому образу жизни, лежавшему в основе военных возможностей Золотой Орды»⁵³. Действительно, монголы «не пытались навязывать покоренным народам свое верование - шаманизм. Чингизхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их на одинаковом от себя расстоянии»⁵⁴. В столице Золотой Орды жили ученые-богословы разных мазхабов (шафииты, маликиты), различные суфийские общины⁵⁵. Определяющую роль здесь скорее сыграл политический, чем религиозный фактор. М. Усманов, опираясь на авторитетное мнение В. Бартольда, совершенно справедливо обратил внимание, что это было «своеобразие «религиозной тактики» ранних Чингизидов, как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице князей различных церквей и вероучений»⁵⁶. Лишь при могущественном Узбеке (годы правления 1312-1342), вступившем на престол язычником, удалось осуществить исламизацию страны. Тем не менее стратегическая линия в отношении к религии, определившаяся уже на стадии становления Золотой Орды, полностью себя не исчерпала и после Узбека. Не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов»⁵⁷.

Подлинное укрепление позиций самого ислама и мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось с образованием самостоятельных татарских ханств – Астраханского, Казанского, Крымского и др. В Среднем Поволжье только с образованием Казанского ханства «век иджихада»* окончательно сменился «веком таклида»**, что означало установление правовых приоритетов одной из признанных школ мусульманского права – ханафитского мазхаба. В Казанском ханстве сложилась разветвленная система мусульманского духовенства. М.Г. Худяков практически впервые в 1923 г. попытался описать социально-политическую и правовую иерархию духовенства: «Мусульманскому духовенству принадлежало почетное место в государстве. На должность главы духовенства всегда избиралось лицо, принадлежавшее к числу сеидов⁵⁸, то есть потомков пророка Мухаммеда... К числу лиц духовного звания принадлежали шейхи, муллы, имамы, дервиши, хаджи, хафизы, данишменды, а также шейх-задэ и мулла-задэ... Все эти лица принадлежали к сословию духовенства и имели право участвовать в курултае»⁵⁹.

М. Худяков отмечает, что «глава духовенства считался после хана первым лицом в государстве и в моменты междуцарствия он, в силу своего высокого положения, обычно становился во главе временного правительства»⁶⁰. Это свидетельствует о том, что в Казанском ханстве религиозная сфера уже слилась с государственной и социальной, религиозные проблемы общества не являлись делом

⁵³ Гальперин Ч. Дж. Русь в составе Монгольской империи. // Татарстан. – 1995. – № 7/8. – С. 113.

⁵⁴ Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII-XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на ближнем и среднем Востоке в период феодализма. – М., 1985. – С. 177.

⁵⁵ Тизенгаузен Г.В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. - СПб., 1884. – Т. 1. – С. 287, 310.

⁵⁶ Усманов М.А. Указ. соч. – С. 177.

⁵⁷ Там же. – С. 180.

* Способность и право компетентного правоведа самостоятельно интерпретировать мусульманские законы, решать спорные религиозные, а иногда и политические вопросы на основе Корана и сунны.

**Приверженность традиционному исламскому образу жизни и мышления, означавшая, что в случае молчания Корана и сунны судьи потеряли право выносить решения на основе собственного правосознания и отныне должны были строго следовать одной из признанных школ мусульманского права.

⁵⁸ О сеидах в Татарских ханствах см. интересное исследование Д.М. Исхакова «Сеиды в позднесолтоордынских татарских государствах». – Казань, 1997.

⁵⁹ Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. – Казань, 1990. – С. 195-196.

⁶⁰ Там же. – С. 196.

особой замкнутой группы профессионалов. В решении этих проблем социально-политические соображения играли изначально большую роль. Наличие в государстве многочисленной профессионально подготовленной прослойки духовенства дает возможность говорить о том, что оно, безусловно, стремилось адаптировать религиозно-правовую систему ханафитского мазхаба к местным условиям и потребностям государства. Это вполне естественно, поскольку, по мнению правоведов, консолидация правовой системы в рамках мусульманской цивилизации в целом, в принципе, невозможна, тем более она не способна к сглаживанию религиозных различий. В Казанском ханстве, находящемся довольно далеко от основных центров мусульманской цивилизации, истинной основой фикха могла стать иджма, согласно мнению правоведов, способное придать религиозному праву гибкость и узаконить региональные различия. На это намекал и М. Худяков, утверждавший, что «одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского ханства составляла полная веротерпимость, которая находилась в тесном соответствии с торговым характером городского населения, с традициями Волжско-Камской Болгарии, а также государственным и общественным строем Сарайского ханства (имеется в виду Золотая Орда. – *Р.М.*)... В знак того, что в Казанском ханстве обращение жителей в мусульманство совершилось мирным путем, мулла во время молитвы (хутбе) в мечетях Казанского края стоит, опираясь на посох странника, а не на меч воина, как в Туркестане, где обращение жителей в мусульманство было совершено огнем и мечом»⁶¹. Нужно иметь в виду и то, что в Казанском ханстве сама мусульманско-правовая доктрина относилась к государству как к институту, наделенному одновременно религиозными и светскими полномочиями. А это означало, что свободное применение юридических санкций за те или иные правонарушения, ответственность за которые не установлена Кораном или сунной, являлось «светским» делом и обязанностью государства. Поэтому деятельность государства по реализации религиозных норм и норм мусульманского права могла выступать как в качестве института политической надстройки, так и части религиозной системы. Тем более, само высшее духовенство Казанского ханства принимало самое активное участие в «светских» деяниях своего государства. М. Худяков считает, что «главы духовенства... стояли формально во главе государства, ...принимали активное участие в государственной деятельности, совершая поездки в качестве послов за границу, в Москву»⁶².

Итак, ислам будучи в течение X – первой половины XVI вв. государственной религией и официальной идеологией трех различных государственных образований, развивался не столько в контексте абстрактных мусульманских доктрин, сколько в рамках тех социально-экономических и политических условий, которые складывались в этих государствах.

⁶¹ Там же. – С. 197.

⁶² Там же. – С. 196.

§ 2. Ислам в Российской империи. Поиск путей обновления

Особенности ислама в Поволжье и впредь обуславливались той политической ситуацией, в которой оказался северный форпост мусульманской цивилизации. Во второй половине XVI века татары потеряли свою государственность, и, соответственно, традиционные политические и религиозные институты.

Падение Казанского ханства нарушило естественный ход жизни татарского общества. Потеря государственности стала трагедией для народа. Она усугублялась еще и тем, что социально-экономическая экспансия Москвы сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иоаннович, сын Ивана Грозного издает указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести»⁶³. В 1555 году в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Это вызывает недовольство во всех слоях населения. Оно не могло не принимать религиозную форму, которая была традиционной и единственно доступной для народа формой осознания своего угнетенного положения. Господство иноверческой Руси и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре. К XVII веку противостояние стало настолько очевидным, что определенные политические силы даже пытались его использовать в борьбе за российскую корону. Так, Лжедмитрий II в 1609 году, потеряв все шансы на победу в этой борьбе, заявил: «Последняя моя надежда - это татары и турки»⁶⁴. Сами же татары прибегали ко всем возможным формам противодействия: от пассивного неприятия до активного вооруженного сопротивления и обращения за помощью к другим государствам. По данным Г. Губайдуллина, в 1660 году татары и башкиры посылали своих представителей в Турцию и Крым с просьбой о помощи. Свою просьбу они обосновывали тем, что «были приверженцами одной религии. Сейчас, находясь под властью русских, начали отходить от своей религии»⁶⁵.

Можно сказать, что «колониальное завоевание усиливало приверженность угнетенных народов доколониальным духовным, прежде всего религиозным традициям как символу былой независимости. А это, в свою очередь, способствовало не только сохранению религии как неотъемлемой части социальной психологии масс, но и перенесению в новые условия средневековых религиозных социально-политических учений и форм борьбы»⁶⁶. При этом убеждение в своей принадлежности к «мусульманскому миру» у татар с самого начала переплеталось с формирующимся осознанием этнической общности в рамках определенных географических границ. В отличие от многих мусульманских народов этот процесс начался у татар раньше и имел свои особенности.

Можно выделить ряд факторов тесного переплетения религиозного и этнического в общественном сознании татар. Во-первых, преимущественно мирная исламизация региона, растянувшаяся на ряд десятилетий, а возможно, и на целый век.

В Поволжье проводниками ислама стали миссионеры-мусульмане (и не только арабы), торговые колонии мусульманских купцов и т. д. Представления об исламе татары не всегда получали из первых рук, что не оставалось без последствий. Одно из них - разная степень проникновения ислама в духовный мир и быт своих приверженцев в разных местностях. Доисламский этнический пласт в общественном сознании татар, скорее всего, был значительно более развитым, чем у других народов мусульманского мира. На это обратил внимание известный политический деятель Юсуф Акчура. В своей работе «Три вида политики» (1904) он, как представляется, совершенно справедливо, отметил, что в исламе «под влиянием этнического фактора и различных событий, политическое единство, сформированное религией, частично было нарушено»⁶⁷. По словам Ю. Акчуры, это было особенно характерно для тюркских народов, «так как эти народы, несмотря на силу ислама в сфере наставления на правильный путь, объединения и наглядного убеждения, частично сохранили национальные чувства и пристрастия...»⁶⁸.

Второй фактор связан с особенностями восприятия ислама в различных слоях татарского общества, каждый из которых обладает своей шкалой духовных и культурных ценностей и по-разному оценивает соотношение этнического и конфессионального. Религиозная психология сельского насе-

⁶³ Там же. – С. 159.

⁶⁴ Гобәйдуллин Г. Тарихи сәхифәләр ачылганда. – Казань, 1989. – Б. 173.

⁶⁵ Там же. – С. 172.

⁶⁶ Ислам в современной политике стран Востока. – М., 1986. – С. 36-37.

⁶⁷ Акчура Ю. Три вида политики // Татарстан. – 1994. – № 9/10. – С. 132.

⁶⁸ Там же.

ления (а татарское население в XVI – XVIII вв. было в основном сельским)⁶⁹ и городских низов, как правило, принимает форму «народного» ислама, соединяющего в себе исламские постулаты с некоторыми обычаями и этническими особенностями. Эта проблема, скорее всего, беспокоила татарское духовенство, которое пыталось, если и не искоренить этот пласт, то, по крайней мере, свести его до безопасного для ислама минимума в общественном сознании.

Такая тенденция наглядно прослеживается в поэме Г. Утыз-Имяни «Подарки эпохе» (XVIII в.). Правда, он рассматривает проблему несколько в ином ключе. Утыз-Имяни говорит о бидгатах, то есть недозволенных новшествах в религиозной догматике, которые мешают татарам оздоравливать общественную жизнь⁷⁰. Перечисленные им 14 «новшеств» свидетельствуют не только о нарушениях традиционной религиозной догматики, но и о функционировании ислама среди татар именно в форме «народного» ислама.

Слой же феодальной аристократии и интеллектуалов, которые, как правило, являются носителями систематизированного, теоретически организованного религиозного знания, так называемого книжного ислама, у татар в этот период был очень незначительным. Дело в том, что феодальная верхушка в основном была ликвидирована еще в 50-60-е годы XVI века во время народных выступлений⁷¹. Та часть, которая переходила на службу к русскому царю, постепенно растворилась в соответствующих слоях русского общества. Разрушение мечетей, закрытие учебных заведений, преследование служителей культа, отсутствие какой-либо системы народного образования привело к резкому сокращению, говоря современным языком, интеллигенции. Сумевшие выжить и адаптироваться к новым условиям могли реализовать себя только в рамках своей религиозной общины.

Тем не менее, татары для сохранения основ традиционного общества пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа. Татарские этнографы обратили внимание, что роль такого древнего общественно-института как джиен в XVI-XVIII вв. несколько усилилась. Возникнув как определенный тип общественно-территориальной единицы и как форма древней родовой общины джиены постепенно превратились в сельскую общину. Г. Хисамутдинов считает, что «в период обострения классовых противоречий... эти древние институты управления обнаруживали свои прежние демократические тенденции. В такое время они, как правило, превращались в органы народной власти»⁷². Сельская община имела свою довольно четкую структуру. Во главе каждой общины стояла группа стариков-аксакалов, обладавших большим жизненным опытом, пользовавшихся авторитетом у населения. Решения совета старейших являлись обязательными для всех членов общины. Кроме совета старейшин и общего собрания, во главе каждого селения стояло еще одно лицо – абыз (буквально «старейший», «просвещенный»). «Абызы являлись постоянными представителями местной власти и обладали определенными функциями управления. Как известно по данным XVI-XVIII вв., обязанности абыза выполняли люди, отличавшиеся своими личными качествами и заслугами... Во всех спорных случаях, возникавших между отдельными людьми и семьями, население деревни обращалось за советом к абызам»⁷³. Характерны в этом отношении «прелестные письма» Разина. Одна из этих прокламаций была адресована Разиным «Казанским посадским басурманам и абызам начальным... и всем абызам, и всем слободским и уездным басурманам»⁷⁴. Они выполняли и функции духовенства. Так, путешественники Паллас и Гмелин обратили внимание, что на церемонии «принятия татарами... присяги на верность (царю)... текст был растолкован на их родном языке абызом..., а по выслушании его с толкованиями, они целовали Коран, который в раскрытом виде предлагал им абыз»⁷⁵.

Таким образом, можно сказать, что институт абызничества совместно с джиенно-общинными порядками выполняли функции органов самоуправления. Не случайно, после создания Духовного управления мусульман в 1788, абызы развернули активную деятельность против этого органа, совершенно справедливо считая, что он направлен на разрушение социальных и религиозных структур татар за счет установления контроля за деятельностью духовенства. Джиены и абызничество, в силу

⁶⁹ См. Исхаков Д. Татар милләте оешу һәм милли аң үсеше // Мирас. – 1992. – № 1. – Б. 102.

⁷⁰ Утыз—Имяни эл Болгари Г. Шигырьләр, поэмалар. – Казан, 1986. – Б. 89-93.

⁷¹ По данным Никоновской летописи, только во время восстания 1553-1557 гг. убито 1560 татарских князей и мурз. А. Курбский сообщает, что в эти годы была ликвидирована практически вся верхушка Казанского ханства / См. Гобәйдуллин Г. Указ. соч. – С. 199-200.

⁷² Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С. 209.

⁷³ Там же. – С. 208.

⁷⁴ Там же. – С. 210.

⁷⁵ История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С. 342.

внешних и внутренних причин, к началу XIX века потеряли свое былое значение. Абызы были заменены официально зарегистрированными в Духовном управлении представителями духовенства, джиены продолжали бытовать исключительно как народные празднества, вызывавшие бурные протесты у духовенства, усмотревшего в них грубейшие нарушения канонов шариата⁷⁶.

Рассматривая проблему использования внутренних потенциальных возможностей татарского общества в XVI-XVIII вв., нельзя не упомянуть и о суфизме, который в этот период значительно усилил свои позиции среди татар. У исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом⁷⁷. До сих пор не до конца выяснены причины быстрого распространения суфийских братств в этом регионе. Но применительно к XVI-XVIII вв. можно сказать, что в этот период суфизм способствовал сплочению мусульманской уммы перед лицом внешней опасности и внутренней нестабильности. С одной стороны, это было связано с возрождением в татарской литературе суфийских традиций Ахмеда Йасави, направленных «на противопоставление в ней насилию и жестокости враждебного мира внутренних ресурсов личности, ее духовного богатства. С этой точки зрения за внешней социальной пассивностью учения А. Йасави скрывается очень сильная, не зависящая от внешних условий, черпающая свои силы в человеческой психике, идеологическая сторона, помогавшая мусульману переносить нашествия, разорения, унижения, но оставаться самим собой... В XVII в. в условиях политики насильственной христианизации народов Поволжья и искоренения мусульманства как главного идеологического препятствия этой политике, со всей остротой встал вопрос о выживании татарского народа... В мобилизации духовных сил народа на самосохранение идеи йасавизма, получившие, в частности, яркое воплощение в хикметах М. Кулья, сыграли важную, еще не оцененную по достоинству роль»⁷⁸. С другой, - с укреплением социально-политической позиции суфийских братств. Например, В. Гордлевский писал, что «в XVII в. у поволжских татар укрепилась мистическая поэзия и ишаны; было и два больших текэ»⁷⁹. Священная Бухара для татар всегда (до второй половины XIX века) была источником мусульманской правоверной учености и отсюда шел непрерывный поток «ишанов», представителей суфизма. Несомненно, что до учреждения Магометанского духовного собрания ишаны поддерживали связь между мусульманами; они организовали жизнь мусульманских общин. Они могли играть и политическую роль»⁸⁰. Он предполагает, что братство накшбандийа могло принимать участие и в крестьянских выступлениях XVIII века⁸¹. Признав спорность этого тезиса, можно предположить, что суфизм не столько служил идеологической базой выступлений, сколько обеспечивал его внешней формальной структурой. В рамках такой структуры легко можно было обеспечивать и поддерживать жесткую дисциплину, основу которой составлял принцип беспрекословного подчинения послушника-мюрида наставнику-шейху. Конечно, в России, в условиях кризиса традиционных ценностей, суфийские братства, скорее всего, были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Поскольку в истории ислама не было случая, чтобы суфии находились у власти. Во-первых, они ее никогда не искали, во-вторых, суфии, несмотря на всю глубину и силу своих воззрений, не придавали своим проповедям характер решений, тем более политических. Тем не менее, суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI-XVIII веках..

Таким образом, можно сказать, что ислам в татарском обществе в XVI-XVIII вв. обеспечивал определенную стабильность. Не избавляя общество от потрясений, ислам способствовал его регенерации, сохранению в нем элементов социальной структуры и продлению культурной традиции. Религия в татарском обществе обнаружила высокую способность к выживанию, беря на себя в немалой степени функции социальной интеграции, роль поборника и стража «правопорядка». Сохранившиеся религиозные институты обеспечивали единение и примирение социально и политически разнородных элементов и делали возможным самоорганизацию татарского общества.

Вместе с тем, во второй половине XVIII в. уже стало ясно, что общество, располагающее только религиозной организацией, лишено возможности полноценного развития. Универсалистские

⁷⁶ Об этом более подробно см.: Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – С. 225-227; Заһидуллин И. Жыеннар тарихыннан // Казан утлары. – 1991, № 4. – Б. 174-176.

⁷⁷ Об этом более подробно см.: Амирханов Р.М. Указ. соч. – С. 32-47; Татар әдәбияты тарихы. – Казан, 1984. – Т. 1. – Б. 356-366.

⁷⁸ Амирханов Р.М. Указ. соч. – С. 44-45.

⁷⁹ Обитель, приют для суфиев.

⁸⁰ Гордлевский В.А. Указ. соч. – С. 165.

⁸¹ Там же.

функции ислама, первоначально способствовавшие стабилизации общественной жизни, со временем становились составной частью механизма стагнации. Абсолютизация религиозного компонента в многогранном процессе интеграции привела к резкому ограничению возможностей развития в культурной, идеологической и других сферах жизни общества. Ситуация усугублялась еще и тем, что в XVI-XVIII вв. интегрирующая и универсализующая роль ислама не могла быть полной и безусловной в силу многих причин. Постоянно заявляли о своих особых интересах этнические и национальные группы, социальные слои, стремившиеся истолковать достигнутое единство в свою пользу, добиться большей свободы действий, что способствовало формированию «малых» традиций или усилению «народной религии», которая находилась в неустойчивом равновесии с классическими канонами ислама, деформируя его универсалистские ориентации и внося в общественное сознание мифологизированные государственно-этнические культы. Характеризуя ситуацию начала XIX в., известный татарский публицист Закир Кадыри в 1913 г. писал, что «лет 50 назад у русских мусульман не было никакого особого мировоззрения. Корану и хадисам в медресе почти не обучали. Все были убеждены в низости, невежественности своего поколения и грубости своего языка. Арабизм, поклонение потомству пророка (кураишизм), бухарские дервиши и хаджи Туркестана занимали у них самое священное место. Все доброе и святое ждали лишь от умерших святых. Мозги их были отравлены пустыми сказками и бреднями. Верованиям и исповеданиям они обучали по старинным книгам, основанным на древнегреческой мифологии. Одним словом, в XIX в. не было ни мектебе, ни медресе, ни литературы»⁸².

Об этом наглядно свидетельствуют народные выступления под руководством Батырши и муллы Мурата в 50-60-е гг. XVIII в. Так, мулла Мурат провозглашает идею возрождения «истинной» религии, в которой, как предполагается, содержится план «царства Божия на земле», разрешены все социальные конфликты, воплощены идеи общего блага, единства и равенства. Он считал, что для этого необходимо «обновление сего древнего света» и что в обновленном мире «каждое дело на мудрости основано будет». При этом он «имеет и об обновлении веры намерение»⁸³. Мулла Мурат утверждал, что лучшим средством объединения народов для освободительной борьбы является создание новой религии из всего лучшего, что есть во всех мировых религиях⁸⁴.

Ко второй половине XVIII века в татарском обществе складываются условия для интенсивного развития факторов, определивших направление всей дальнейшей его экономической, общественной и интеллектуальной эволюции. В социально-экономическом плане речь идет о зарождении и консолидации элементов капиталистического уклада; социальном расслоении общества, формировании национальной, в первую очередь, торговой буржуазии. Нельзя не заметить, что татарская торговая буржуазия формировалась интенсивнее, чем российская, используя все возможные (в том числе и неофициальные) пути экономического и социального самоутверждения⁸⁵.

Наряду с объективными и общеизвестными условиями формирования национальной буржуазии, пожалуй, нужно выделить еще одно, имеющее глубокие исторические корни. Казанское ханство, как и другие восточно-феодальные государства⁸⁶, уже имело систему развитых денежных и торговых отношений, значительные накопления традиционных видов капитала - купеческого и ссудноростовщического. Если Европе и России предстоял переход от натурально-потребительского хозяйства к товарно-денежному, то татарам достаточно было сохранить уже сложившиеся формы экономических отношений. Видимо, эти традиции не до конца были утрачены и в последующие века. По крайней мере, в XVII веке у татар существовала целая социальная прослойка «торговых служилых татар»⁸⁷. Эту мысль подтверждает и замечание Г. Губайдуллина о том, что социальную базу татарской торговой буржуазии составляли практически все слои татарского общества: феодальная аристократия, служилые, ясачные крестьяне и ремесленники. В соответствующих условиях экономические отношения, имеющие в обществе глубокие корни, быстро возродились. В результате промышленность и посредническое предпринимательство у татар выростали преимущественно на почве торгово-ростовщического и торгово-помещичьего капитала⁸⁸.

⁸² Тормыш. – 1913. – № 33.

⁸³ Цит. по кн.: Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. – Казань, 1985. – С. 37-38.

⁸⁴ См.: Там же.

⁸⁵ Гобәйдуллин Г. Указ. соч. – С. 244-260.

⁸⁶ Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. – М., 1984. – С. 60.

⁸⁷ Гобәйдуллин Г. Указ. соч. – С. 244.

⁸⁸ Там же. – С. 250-260.

Некоторые аспекты этого процесса нашли своеобразное отражение в материалах Уложенной комиссии 1766 года, где обсуждались наказания и законопроекты. Много дискуссий вызвало обсуждение вопросов, связанных с торговой деятельностью. По мнению русских депутатов торговая деятельность татар, особенно на Востоке, стала наносить урон русским купцам: они заняли лучшие лавки, которые прежде принадлежали русским купцам, и «...сбивают товары свои азиатцам с немалым успехом и с большою выгодною...», а русские купцы вынуждены отдавать свои товары «...означенным татарам по низким ценам, а иногда и с убытком»⁸⁹. На заседаниях комиссии звучали требования запретить торговлю крестьянам, а особенно «иноверцам», имея в виду, в первую очередь, татар, которые ею активно занимались. Пытаясь оспорить право татар на торговлю, некоторые депутаты утверждали, что они занимаются ею в ущерб своим земледельческим занятиям⁹⁰. В свою очередь татарские депутаты доказывали необходимость свободы в торговой деятельности. При этом они апеллировали к прошлому своего народа, говорили о традиционности своих торговых занятий⁹¹.

При этом нужно иметь в виду и то, что российское правительство, особенно при Екатерине II, уже осознало, что татарское общество, функционирующее в основном на универсалистских связях ислама, оставалось довольно серьезным потенциальным очагом сепаратизма внутри России. Поэтому необходимо было выработать более эффективные, чем насильственная христианизация, механизмы вовлечения татарского общества в российскую государственную систему. Первым шагом в этом направлении стали предпринятые правительством меры, направленные на установление контроля над татарским духовенством, особенно по ограничению их деятельности в области мусульманского правосудия, например, в шариатских судах, которые к этому периоду имели широкое распространение и нарастающее влияние⁹². Так, в 1735 г. высокопоставленные чиновники, имеющие непосредственное отношение к управлению Поволжьем и Приуральем, в рапорте на имя императрицы Анны Иоанновны обратили внимание на то, что деятельность мусульманского духовенства, в основном выходцев из казанских татар, фактически неподконтрольна местным органам власти, их верность российской короне сомнительна, поскольку «утверждают и распространяют закон свой..., умножили самовольно мечетей и школ, сколько никогда не бывало»⁹³. Указ Анны Иоанновны от 11 февраля 1736 г. был подготовлен с учетом этих замечаний. По утверждению Д. Азаматова «высшее мусульманское духовенство... теперь находилось под влиянием местной администрации»⁹⁴. Но кардинальные изменения национальной и религиозной политики произошли только при императрице Екатерине II.

В 1788 году было создано Духовное управление мусульман. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционного мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено: XVIII век уже создал определенные предпосылки для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли. Зарождающаяся национальная буржуазия нуждалась в новой идеологии, которая, безусловно, не могла развиваться в рамках старой идеологической системы. В этом плане небезынтересны мысли, высказанные представителями татарской торговой буржуазии в конце XVIII века. Обосновывая необходимость экономической независимости, они отмечали, что свобода является основополагающим принципом не только в экономической деятельности, но и в других сферах жизни любого человека⁹⁵. Эти идеи, хотя и не имели еще под собой реальной почвы, в некоторой степени определили тенденции развития общественной мысли.

Однако попытки царизма использовать новые, более изощренные методы в национальной политике, не прошли бесследно для татарского общества. «Великодушное» разрешение Екатерины II строить мечети привело к неожиданным для правительства результатам. Интенсивное строительство мечетей и открытие при них мектебов и медресе в конце XVIII – начале XIX веков⁹⁶ татары исполь-

⁸⁹ Сборник русского исторического общества. Т. 8. – СПб., 1903. – С. 291-292.

⁹⁰ Там же. – С. 184.

⁹¹ Там же. – Т. 115. – С. 375.

⁹² Об этом см. более подробно: Азаматов Д.Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в конце XVIII-XIX вв. – Уфа, 1999. – С. 12-20.

⁹³ Там же. – С. 16-17.

⁹⁴ Там же. – С. 17.

⁹⁵ Сборник Русского исторического общества. Т. 115. – С. 375.

⁹⁶ Если в конце XVIII в. было всего 118 мечетей, то к 1860-м годам их стало уже 6763. – См.: Малов Е. О магометанских мечетях в России. – Казань, 1868. – С. 69.

зовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Со временем она стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной базы национально-освободительного движения среди татар.

XVIII век наметил поворот татарского общества на путь современного развития, но общественное сознание развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и идеями. С другой стороны, структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что в свою очередь повлекло существенные изменения в массовом сознании. Общественная и философская мысль конца XVIII - начала XIX веков отражала именно эту двойственность общественного сознания. Она возникла как результат взаимодействия двух направлений - понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта - силы традиций, ислама. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях. Поэтому не случайно, что религиозно-политическая реакция ислама в татарском обществе в начале XIX в. приняла две главные формы: тенденции возрожденчества и религиозный реформизм. До середины XVIII в. этим двум направлениям предшествовали массовые народные движения, которые в татарском обществе были пронизаны «царистскими иллюзиями» и идеализацией общинной демократии (у Батырши) или мессианскими и теократическими представлениями, упованиями на харизматического лидера, способного установить «царство справедливости» (у муллы Мурата).

Возрожденческие тенденции в общественной мысли были обусловлены стремлением вернуть татарское общество к той истинной вере, от которой оно отошло. Сторонники этой тенденции акцентировали внимание на правовых аспектах решения возникающих вопросов. Они ссылались на канонические труды ханафитского фикха, которые сравнивали между собой и в конце концов выбирали одно из решений, предложенных юриспруденцией. Этот метод хорошо продемонстрирован в работах по религиозному праву Абу ар-Рахима Утыз-Имяни⁹⁷, который был уверен в том, что ислам является единственным и истинным источником возрождения татарского общества при условии его правильного восприятия и очищения от вековых наслоений и новшеств, достойных порицания (бид'а). При этом, признавая необходимость иджтихада, они опирались на «усул аль-фикх», т.е. иджтихад, на аналогии (кияс). Такой подход предполагал возрождение ислама с опорой на традиционные ценности, сформированного в рамках ханафитского мазхаба и изложенного в трудах его крупнейших представителей. Такая позиция, в какой-то степени допускающая возможность приспособления ислама к существующим реалиям, в первую очередь исходила из постулата «природа исламского вероучения, абсолютного в своей божественной истине, не может быть поставлена под вопрос». Такая позиция, внутренне противоречивая, сталкивала ее последователей с интеллектуальными и политическими трудностями, которые они сами не в силах были преодолеть. Но татарское общество нуждалось не только в религиозно-нравственном возрождении, но и социально-экономическом обновлении. Ему необходимы были более смелые и гибкие идеи, способные возродить мусульманское общество и предложить пути его всестороннего обновления.

Г. Курсави, Ш. Марджани явились основоположниками этого нового движения у татар. Известный ученый А. Беннигсен писал о татарских религиозных реформаторах, что «они были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации»⁹⁸.

Главное достижение татарских религиозных реформаторов первой половины XIX в. – это модернизация религиозно-мировоззренческой и этико-ценностной проблематики в плане приближения ее к «мирским» запросам современности.

По выражению А. Беннигсена, татарские религиозные реформаторы «пытались разрешить проблему интеллектуальной отсталости ислама возвращением к интеллектуальному либерализму»⁹⁹. Но новаторские идеи татарских мыслителей относительно богословия не могли сами по себе оказы-

⁹⁷ Кемпер М. Указ. соч. – С. 163.

⁹⁸ Беннигсен А. Мусульмане в СССР. – Париж, 1983. – С. 17.

⁹⁹ Там же. – С. 17.

вать какое-либо заметное воздействие на массовое сознание. Дело в том, что приверженность вере у основных социальных групп проявляется не столько на мировоззренческом уровне, сколько на уровне социально-психологических стандартов, сформировавшихся под влиянием религиозной традиции. Религиозная вера у них в основном не осознанная, догматику они знают поверхностно, следуя установленным обычаям. В известной мере это относится и к интеллигенции, которой трудно было вырваться за рамки сложившихся привычек, отвергнуть традиции, освященные исламом. Только к концу XVIII - началу XIX вв. проявилась небольшая группа интеллектуалов, которые осознали необходимость соизмерения истин Откровения принципами исторической необходимости и политического реализма. Именно они заговорили о том, что время созерцательного ислама, освобождающего себя от посторонних забот, прошло. Не мифологический ислам, пронизывающее традиционное сознание, в рамках которого народные массы выпадают из контактов с современной культурой, а ислам как активный фактор человеческой истории, как фермент социального протеста и социальной реформы, как «принцип движения» к более справедливому и человеческому обществу должно было определить перспективы мусульман Поволжья.

Не случайно реформированные Г. Курсави и другими мыслителями еще в конце XVIII – начале XIX веков доктрины практически до конца XIX века оставались достоянием лишь небольшой части богословов и интеллектуалов. Они не могли войти в массовое сознание из-за отсутствия соответствующих идеологических институтов. Вплоть до 80-х годов XIX века для пропаганды этих идей не было каких-либо средств массовой информации. Медресе, где преподавали в основном выпускники среднеазиатских учебных заведений, в которых «научная мысль... застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности»¹⁰⁰, также не могли выполнить эту функцию. Только с появлением новометодных (джадидистских) медресе и первых периодических изданий (как «Тарджеман» И. Гаспринского, 1883 г.) возникли предпосылки для доведения религиозно-реформистских идей до массового сознания.

Джадидизм, определявший одну из основных тенденций татарской общественной мысли второй половины XIX - начала XX вв., служил именно этим целям. Возникший как реформа системы религиозного образования, он изначально был призван выполнять более широкие задачи, выходящие далеко за пределы этой системы: татарское общество нуждалось в новой системе мироощущения, в новых ценностных ориентирах. Старая мусульманская школа давала знания, состоявшие из религиозных и моральных ценностей, которые считались вечными и самодостаточными. Другим формам знания, даже тем, которые были бы полезны в практических целях, в старых медресе уделяли мало внимания. Джадидские учебные заведения призваны были прилагать большие усилия к тому, чтобы навести мосты между современным (в том числе и западным) знанием и мусульманской культурой, внедрить современные науки в систему мусульманских знаний. Это означало внедрение элементов светской модели мировосприятия, основанной на принципах рациональности, универсальности и объективности. Безусловно, такой подход вызвал ожесточенные споры среди татарской интеллигенции, поскольку речь шла об использовании двух культурных концепций познания. Сторонники старого метода (кадимисты) резко выступали против джадидизма, видя в нем угрозу мусульманской культуре и мировоззрению.

В этот период религиозный реформизм подтвердил высокую степень гибкости ислама, приспособляемости к новым условиям. Он расшатывал основы устаревшего мировоззрения, подрывал господство догм и схоластики, традиционные нормы отношений между людьми утрачивали силу универсального и абсолютного регулятора. Общественное сознание оставалось религиозным. До начала XX века ему не было альтернативы в виде самостоятельной идеологии.

Религиозный реформизм XIX столетия служил 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, более высокий уровень мышления.

Тем не менее, новые подходы не выходили за пределы религиозного мировоззрения. По утверждению, например, Закира Кадыри, А. Курсави, позднее Ш. Марджани доказывали, что «основа ислама не в проповеди, не в фикхе, не в риторике, а в Коране и хадисах»¹⁰¹. Путь к исправлению общества один из первых татарских религиозных реформаторов Г. Курсави видел в искоренении бид'а, возврате к чистым истокам веры - Корану и Сунне и возрождении права иджтихада. Но при этом необходимо обратить внимание и на то, что, по мнению Г. Курсави, «не приказаны нам иджтихад и

¹⁰⁰ Валидов Д. Очерки истории образованности и литературы татар. – Лондон, 1981. – С. 26.

¹⁰¹ Тормыш. – 1913. – № 33.

личное мнение в основах религии¹⁰², т.е. он подчеркивает, что иджитхад должен применяться только относительно правовых норм. «Человеческий разум не способен постичь божественные тайны и претензии на иджитхад в основах веры - тяжкий грех, равный куфру. Таким образом, ограничивая применение иджитхада вопросами социально-правового характера, реформатор переносит акцент с богословских проблем на общественные, нацеливает мусульманина на деятельное, активное отношение к жизни»¹⁰³. Татарские религиозные реформаторы определили основное направление эволюции ислама – интеллектуализация духовной жизни, использование исторической мобильности ислама, его умение приспосабливаться к новым обстоятельствам и ассимилировать новое социальное качество. Безусловно, они понимали крайнюю сложность даже самой постановки такой цели. Смогут ли мусульмане придерживаться основных положений ислама в условиях кардинальных изменений, происходящих в обществе; окажутся ли они в состоянии следовать не только религиозным, но также политическим и социальным принципам вероучения; не будут ли они искать выхода на путях трансформации, ограничения роли и функций религии рамками духовной жизни, оставляя вне ее действия повседневную земную действительность? Эти вопросы волновали татарских мыслителей и они искали оптимальные пути инкорпорации религии в гражданскую и политическую жизнь.

Новые идеи в татарском обществе вызвали ожесточенные споры. Дело в данном случае, конечно, не только в новизне подходов. Многим в татарском обществе казалось, что распространение реформаторских идей в обществе порождало опасность затемнения религиозной веры и вырождение ее в идеологию. Путь к социальному и культурному возрождению мусульманского общества не станет ли путем оправдания непосредственного политического действия, отодвигая на второй план в религии возрождения веры, одушевление умов и сердец и уроки праведной и богобоязненной жизни? Спор, возникший вокруг ответа на этот вопрос, не стихал в татарском обществе вплоть до революции 1917 года.

Татарские религиозные реформаторы, особенно во второй половине XIX века, все больше внимания уделяли национальной проблематике (например, К. Насыри активно обращается к проблемам народного творчества, литературного языка, этнографии народа; Ш. Марджани впервые предлагает научную концепцию происхождения татарского народа), но при этом «приспосабливались» к массовому сознанию. Только так они могли надеяться на отклик во всех сословиях.

Формирование идеологии национально-освободительного движения начиналось с обращения к национальной культуре и возрождения интереса к национальному языку, с воскрешения памяти о былом величии народа, его «золотом веке», с воспитания чувства патриотизма и формирования национального самосознания. Они выдвигались в качестве основного фактора складывания нации.

При анализе сложных процессов эволюции общественного сознания у татар в начале XX века следует иметь в виду, что ислам оставался важнейшим элементом мировоззрения и определял не только морально-этические, но и общественно-политические представления значительной части населения. Развитие общественной мысли шло в условиях если не безусловной религиозности, то полной, порой неосознанной подчиненности людей, особенно в деревне, системе обычаев, укладу жизни, сложившимся под влиянием ислама. С одной стороны, в обществе усиливается поляризация политических сил, особенно после российской революции 1905-1907 годов, с другой - обращаясь к массовому сознанию, эти политические силы должны были учитывать исламский фактор. Даже татарские большевики, несмотря на то, что их политические цели предполагали создание атеистического общества, воздерживались от критики ислама, заранее зная, что это приведет к полной потере и без того немногочисленных сторонников. Газеты татарских большевиков «Урал» по этому поводу заявила, что «Несмотря на то, что все мусульмане имеют одну религию, они в то же время имеют различные экономические интересы. Все должны знать, что религия одна, а экономические интересы разные».¹⁰⁴ Левые эсеры стремились ограничить влияние религии на политику и общественную жизнь, оставив за ней лишь сферу морали и культуры. Например, Г. Исхаки и Ф. Туктаров на III съезде партии «Иттифак» выступили за создание общества распространения культуры, просвещения и защиты религии. По их мнению, оно не должно было быть политическим¹⁰⁵.

Пожалуй, только партия «Иттифак» заложила в свои программные документы религиозные (преимущественно морально-этические) установки как органическую часть националистической доктрины и программы, как воплощение духовных особенностей нации, ее культурной целостности.

¹⁰² Курсави Г. Кешеләрне тугры юлга күндөрү. – Б. 18.

¹⁰³ Идиятуллина Г. Габденнасыр Курсави / Курсави Г. Кешеләрне тугры юлга күндөрү. – Б. 18.

¹⁰⁴ Урал, 1907, № 3.

¹⁰⁵ См.: Ибрагимов Г. Соч. – Т. 7. – С. 411.

Один из ее идеологов Ю. Акчура писал, что «мы находим нужным, взяв себе программу, близкую программе левого центра, и, основывая ее на принципе нации и ислама, организовать особую политическую партию»¹⁰⁶. Еще в 1904 году, за несколько лет до создания партии, он однозначно высказался за формулу «Религия и нация - едины». Выгода такого тандема, по его мнению, была обоюдной, поскольку «...главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории - это тенденция развития этносов... Религии все более и более переносят свою деятельность из общественной сферы в личную жизнь человека... Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им»¹⁰⁷.

Таким образом, в политических движениях начала XX века элементы национальной идеологии и ислама сочетаются в самых разных формах. Компромисс, найденный партией «Иттифак», для того времени был оптимальным.

§ 3. Ислам в годы советской власти

Захват власти большевиками в Поволжье в октябре 1917 года не сразу внес кардинальные изменения в общественно-политическую жизнь региона. Созданная, например, большевиками через несколько дней после захвата власти Казанская Советская Республика, по сути дела, «ненамного превосходил местный земский орган самоуправления»¹⁰⁸. Тем не менее, обе революции 1917 года объективно усилили центробежные тенденции на территории бывшей империи, поскольку еще больше расшатали «уверенность мусульман в силе, прочности и авторитетности Российского государства, сотрясаемого малопонятными основной массе мусульман»¹⁰⁹ событиями.

Свою роль сыграло и то, что в течение 1917 года татары успели сформировать политические институты, способные составить основу национальной государственности. Милли Меджлис как своеобразная форма национального парламента имел практическую возможность развернуть деятельность по установлению своей власти на местах. Примерно в течении двух месяцев органы советской власти и национальные институты сосуществовали не вмешиваясь в дела друг друга. При этом ни Милли Меджлис в силу своей политической неопытности и инертности, ни Советская власть в силу отсутствия реальных возможностей, не предпринимали конкретные шаги по укреплению своей позиции. По словам М. Султан-Галиева «конфликт (большевиков) с татарами Поволжья был во много раз опаснее конфликтов с туземцами других окраин: они умели воевать и при необходимости могли в несколько дней выставить против нас несколько сот тысяч солдат»¹¹⁰. Поэтому это было сосуществование без сотрудничества. Были просто эпизодические контакты, которые ни в коей мере не означали их взаимного официального признания. После окончательного запрета деятельности Милли Идаре – правительства штата «Идель–Урал» 13 апреля 1918 г. татарской политической элите, национальной интеллигенции и духовенству необходимо было сделать сложный выбор в пользу тех или иных политических сил, которые с переменным успехом преобладали на территории Поволжья и Приуралья. Выбор был сделан в пользу большевиков. Скорее всего это было сделано, в первую очередь, потому, что татарская интеллигенция о большевизме судила только по первым декретам Советской власти, которые казались ей вполне приемлемыми для решения национальных проблем. Дело в том, что большевизм среди татарского населения до 1917 г. практически не имел распространения. М. Султан-Галиев объясняет это тем, что «среди мусульман были лишь националистические организации»¹¹¹ и поэтому «...тюрко-татарские коммунисты пришли к жизни лишь во время революции. В большинстве своем это были случайные выходцы из среды мелкой трудовой интеллигенции, последовавшей за Коммунистической партией не столько из-за лозунгов классовой борьбы и классовой революции, сколько из-за лозунгов национального самоопределения»¹¹² и поэтому «татарские рабочие массы и татарская беднота не участвовали в революции...»¹¹³ То же самое утверждает и Дж. Ва-

¹⁰⁶ Аршаруни А., Гибадуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. – Лондон, 1980. – С. 55.

¹⁰⁷ Акчура Ю. Указ. соч. – С. 31.

¹⁰⁸ Zenkovsky Serge. Pan-Turkism and Islam in Russia. – Cambridge, 1960. – P. 166.

¹⁰⁹ Ланда Роберт. Большевики, мусульмане и дело «Султангалиева» // Федерализм. – 1999. – № 1. – С. 214.

¹¹⁰ Султан-Галиев М. Избранные труды. – Казань, 1998. – С. 497.

¹¹¹ Там же. – С. 490.

¹¹² Там же. – С. 519-520.

¹¹³ Там же. – С. 361.

лиды в своих показаниях ОГПУ в 1931 г.: «До Октябрьской революции, как известно, у нас законченных и крепких революционных деятелей из интеллигенции почти не было... После революции среди татарских коммунистов самыми большими фигурами считались М. Вахитов и Султангалиев, которые в то же время были националистами и исламистами. Даже такой «левый» коммунист как Ш. Ахмадев... говорил: «Я социалист и в то же время националист»¹¹⁴. Г. Чыгтай, автор нашумевшего атеистического трактата «Исабат» (1910), который симпатизировал левым силам, признавал, что он, будучи сторонником коммуны, не имел в виду необходимость революции... «не был знаком с трудами большевиков и Ленина»¹¹⁵.

Не случайно, идеи большевизма, которые постепенно распространялись среди татарской интеллигенции, имели свой национально-религиозный оттенок: на первое место ими была выдвинута идея национального освобождения, большинство формул ортодоксального марксизма – классовая борьба, верховенство промышленного пролетариата, интернационализм если и не игнорировалось, то до конца не понималось. Национальные коммунисты были убеждены в том, что мусульманская культура и образ жизни, с одной стороны, и марксизм – с другой, не являются несовместимыми идеологиями. Об этом наглядно свидетельствует деятельность Мусульманского социалистического комитета (МСК) во главе с М. Вахитовым, который был первой национальной организацией, внесшей «большой вклад в политизацию и «большевизацию» мусульманской общины России»¹¹⁶.

Не останавливаясь подробно на деятельности первых мусульманских коммунистических организаций Советской России, попытаемся сформулировать ту стратегическую задачу, которая стала объединяющей для мусульманской интеллигенции и национальных коммунистов в их отношении к советской власти. Национальные коммунисты были уверены в том, что советская власть открывает новые возможности для освобождения Востока от европейских колонизаторов и это, в свою очередь, даст возможность более масштабно развернуть там мировую революцию. А национальная интеллигенция и духовенство в Советской России видела новую политическую силу, способной освободить исконно мусульманские земли от европейских захватчиков для более тесного политического и духовно-религиозного единения мусульман. По словам Дж. Валиди «От революции большинство татарской интеллигенции ждало разложения русской армии и спасения Турции от окончательного завоевания со стороны союзников... Мы тогда в большевиках видели единственную силу, которая способствовала этому»¹¹⁷. Такая надежда еще сохранилась независимо от того, что в их деятельности интеллигенция уже наметила опасные тенденции, несущие в себе «угрозу национальным чаяниям нерусских народов и силу, не признающую автономии и самоопределения окраин»¹¹⁸.

Полное крушение германо-турецкой коалиции и объявление Колчаком себя диктатором и верховным правителем России, а также его борьба за неделимую Россию, по словам Дж. Валиди, заставила интеллигенцию еще раз удостовериться в том, что «спасение Востока можно ждать только от большевиков, кроме них нет никакой силы»¹¹⁹. Такой же позиции в этот период придерживалось и татарское духовенство. Муфтий мусульман Внутренней России и Сибири Г. Баруди в 1920 к органам Советской власти обратился с заявлением, где обратил внимание на то, что «народы Востока, живущие под политическим и экономическим гнетом Антанты, жаждут обрести независимость и освободиться от экономического рабства. Поэтому естественно, что весь мусульманский народ склоняется на сторону Советского правительства, обещавшего предоставить независимость нациям, и на практике подтвердившего это обещание. Разгром всемирного империализма нужен как Советскому правительству, так и являющимся восточным народом мусульманам для достижения политической и экономической свободы. Враг у нас общий, общими должны быть боевые ряды. По причине наличия общего врага и общности боевых рядов мусульмане объединяются вокруг Советского правительства, и Советское правительство должно защищать мусульман, принимать во внимание их культуру, их политическую и экономическую роль, считаться с их обычаями и другими особенностями»¹²⁰. Безусловно, это заявление носило в себе и приспособленческо-прагматические аспекты. Тем не менее, нельзя не признать, что до середины 1920 года, до создания ТАССР национальная интеллигенция и

¹¹⁴ Гасырлар авазы // Эхо веков. – 1996. – № 1/2. – С. 162.

¹¹⁵ Чыгтай Г. Мин нидән динсезләндем. – М., 1924. – С. 13-14.

¹¹⁶ Bennigsen A., Quelquejai Ch. Sultan Galiev, le pere de la revolution tiers – mondiste. – Paris, 1986. – P. 107.

¹¹⁷ Гасырлар авазы // Эхо веков. – 1996. – № 1/2. – С. 156.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Галимджан хазрат Баруди. Памятная книжка. – Казань, 2000. – С. 130.

духовенство еще питали определенные иллюзии по поводу не использованных потенциальных возможностей советской власти в решении внутренних и внешних политических проблем мусульман России и Востока в целом. Они еще не понимали, что национальная политика большевиков в первые годы советской власти, по сути дела, была направлена не на решение накопившихся реальных проблем в этой сфере, а на создание некоей школы марксизма, призванной «большевизировать» прогрессивную татарскую интеллигенцию. Нельзя не согласиться с мнением многих исследователей, утверждавших, что большевики еще в 1918 году понимали, что их союз с примкнувшей к марксизму мусульманской интеллигенцией может быть только временным. Причиной кооптации мусульманских националистов в партию стала попытка мобилизации внутренних сил с более сильным противником, чем национальное движение. Создание в 1920 году не национальной республики, а советской автономии уже окончательно расставило акценты на действиях большевиков. Правда, нужно признать, что определенные уступки большевиков национальным коммунистам и искреннее убеждение последних в том, что они способны возглавить революционные преобразования на мусульманском Востоке, способствовали формированию целой плеяды неортодоксально мыслящих татарских большевиков, так и не вставших на позиции «истинного» интернационализма.

От М. Вахитова до Галимджана Ибрагимова это крыло татарской интеллигенции в течении всего 10 лет прошло стремительный путь от оптимистических иллюзий о прекрасном будущем до осознания всей глубины национальной трагедии. Книга Г. Ибрагимова «По какому пути пойдет татарская культура» (1927) стала последней серьезной попыткой идеологического сопротивления централизму Москвы, своеобразной формой выражения татарского национализма внутри самой Коммунистической партии. Но совершенно был прав Дж. Валиди, утверждавший, что «всякая попытка восстановления так называемых исторических прав какой-либо нации со стороны национальномыслящих ее представителей внутри Компартии обречена на гибель, так как Компартия как сугубо интернациональная организация не потерпит этого, и она в зародыше убьет подобное стремление»¹²¹.

Разочарование татарской мусульманской интеллигенции в деятельности органов советской власти в характерной ему резкой форме выразил М. Бигиев в своем «Обращении к Великому Турецкому Национальному Собранию»: «Большевистское правительство в восточной политике запуталось. По упорству и невежеству большевиков оно впало в ошибку и в результате оказалось прислужником английской политики... Если бы Советское правительство осталось бы преданным своим обещаниям в восточной политике, то, может быть оно принесло бы пользу освобождению Востока... и разрешился бы поскорее вопрос мировой революции»¹²². Это, по словам М. Бигиева, связано не только с тем, что «Теперь на Востоке нет нужды ни в каких агитациях и пропагандах большевиков. Восток хорошо понял сущность этих агитаций и пропаганд и хорошо их оценил»¹²³. Он считает, что «мусульманские страны больше нуждаются в социальных, религиозных и моральных революциях, чем в политических переворотах»¹²⁴.

М. Бигиев, безусловно, прекрасно понимал, дело в данном случае не только и не столько в проявлениях и провалах внешней политики советской России. В своей книге «Мусульманским нациям» (Берлин, 1923) он показал утопичность марксизма, являющегося идеологической основой большевизма в его понимании перспектив политического обустройства общества: «...провозгласив истину в искусной критике событий будущего, философ Карл Маркс, показавший гениальность в революционной философии, оказался слаб в деле реформирования систем общественного устройства»¹²⁵. Но учение, черпающее «все свое вдохновение из страшных картин истории и тяжелых пороков цивилизации... не может стать лекарем болезней цивилизации... конструктором общественных институтов... вождем жизненных путей... законодателем нравственности»¹²⁶. Поэтому «армия большевиков никогда не будет и не может быть другом тюрок, другом мусульманства, другом мусульманских стран. Коммунистическое воинство, враждебное любой религии и всем законам цивилизации, никогда не будет другом мусульманских законов, социальных установок Ислама, союза и единения тюрок, надежд на восстановление Халифата»¹²⁷.

¹²¹ Гасырлар авазы // Эхо веков. – 1996. – № 1/2. – С. 167.

¹²² Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сб. документов и материалов. Ч. 1. – Казань, 2000. – С. 23-24.

¹²³ Там же. – С. 24.

¹²⁴ Там же. – С. 28.

¹²⁵ Там же. – С. 61.

¹²⁶ Там же. – С. 61.

¹²⁷ Там же. – С. 59.

В сложившейся ситуации после ликвидации всех без исключения политических институтов, имеющих хотя бы незначительные шансы на сохранение и возрождение национальной культуры и традиционного образа жизни, татарская интеллигенция определенные надежды возлагала на Духовное управление, которое являлось единственным функционирующим органом духовно-религиозного типа.

Идея использования Духовного управления, как консолидирующий орган тюрко-татар, духовенством вынашивалась еще в середине 1917 года. Но возможность реализации идей Милли Меджлис, осуществление проекта «Идель–Урал» для интеллигенции казались более привлекательными и реальными. Духовному управлению в этих проектах отводилась роль одного из составляющих. Мысль, высказанная муфтием Г. Баруди в 1920 году по этому поводу, во многом является примечательным и отражает одну из точек зрения на проблему консолидации татарского народа: «Нация... издавна возлагала на нас большие надежды. Мы выработали идею постепенного действия, считая свойственный социалистам метод разрушения неприемлемым. Но возник Милли Меджлис и развеял наши планы, ограничил, как и прежде Романовы, нашу силу и энергию. Испугавшись успехов шариатского учреждения, позавидовали рождению прекрасных дел по укреплению религии и реформ... подготовили лишь путь для осуществления целей коммунистов... и сами остановились, оказались в катастрофическом положении»¹²⁸.

И здесь татарская интеллигенция и духовенство возлагало определенные надежды на советскую власть. Но уже не в плане сотрудничества, а с надеждой на разработку правовых и политических норм, способных обеспечивать принцип невмешательства во внутренние дела Духовного управления и сохранения его целостности.

Не случайно, в начале 1920-х годов эта проблема активно обсуждалась в татарском обществе. Съезд мусульманского духовенства, состоявшийся 16-25 сентября 1920 г. Г. Баруди в связи с подготовкой съезда обратил внимание на то, что «Духовное управление по-прежнему испытывает притеснения со стороны местных властей. Трудно предугадать, что случится в будущем. Было решено довести до сведения нации и это обстоятельство»¹²⁹. Во время его встречи 1 августа 1920 года с М. Султан-Галиевым эти проблемы также обсуждались. Г. Баруди особо видел проблему сотрудничества с органами власти, которые должны «помочь мусульманам, а мусульмане, со своей стороны, обязаны доброжелательно относиться к правительству»¹³⁰.

Большое значение уделялось проблемам религиозного образования и средствам массовой информации, которые оставались основными средствами оказания воздействия влияния на мусульманское население. Это прекрасно понимало и советское правительство. Многие его меры были направлены именно на ограничение функций религиозных организаций в этой сфере. Так, народный комиссар Просвещения Ш. Ахмадиев в 1924 г. подписал Инструкцию «О порядке проведения в жизнь постановления ВЦИКа от 9-го июня 1924г., по вопросу о преподавании вероучения среди мусульманского населения», в которой были расписаны довольно жесткие ограничения в системе религиозного образования: «1) Преподавание религии может быть организовано только в мечети и по постановлению не менее 3/4 населения данной деревни и данного прихода в городах. 2) Преподавателем религии может быть только мулла, с соблюдением обязательной регистрации и утверждения ВЦИКа и отделов народного образования.»¹³¹ При этом преподавание разрешалось детям, достигшим 14 лет. Не случайно на съездах российских мусульман 1920, 1923 и 1926 гг. на сохранение и, при возможности, развитии системы образования уделялось огромное значение. Действительно, до конца 1920-ых гг. определенные условия для сохранения этой системы еще были. По крайней мере, она не до конца была разрушена и в обществе было понимание его необходимости. Так, на 3-м съезде мусульман Внутренней России и Сибири приводились сведения о наличии 13650 приходов в составе ЦДУМ и 969 школах, в которых обучалось около 100 000 учащихся.¹³² Но генеральная линия партии большевиков по атеизации населения не претерпела кардинальных изменений. Правда, она шла в направлении ужесточения предпринимаемых мер. Сначала эти меры разрабатывались в рамках определенных законодательных актов, а потом приняли форму открытых репрессивных мер. В 1929 г. ВЦИК принимает постановление «О религиозных объединениях». В соответствии с этим документом деятельность религиозных организаций сводилась только к удовлетворению религиозных потребностей ве-

¹²⁸ Галимджан хазрат Баруди. Памятная книжка. – С. 34.

¹²⁹ Там же. – С. 78.

¹³⁰ Там же. – С. 67.

¹³¹ Гасырлар авазы - Эхо веков, 1999, №1-2. — С.103.

¹³² Там же. — С. 118.

рующих в рамках молитвенных зданий. Это положение религиозные объединения вытесняло из всех сфер общественной жизни, устанавливало множество ограничений, жестко регламентировало их работу. О начале репрессивных мер по отношению к мусульманам свидетельствуют события, развернувшиеся вокруг жителей татарских деревень, входящих в состав Средне-Волжского края (ныне Ульяновская область). Активных участников Курбан-байрам, за организацию несанкционированных митингов в ряде деревень, приговорили к смертной казни.¹³³ Незначительные уступки, которые время от времени удавалось получать мусульманскому духовенству не вносили утешительных для него изменений в формировавшуюся политику воинствующего атеизма. Плачевные итоги религиозной политике большевиков в 1930 г. в своем письменном докладе председателю ВЦИК М.И. Калинину подвел муфтий Р. Фахретдинов: «...все религиозные организации мусульман находятся накануне полнейшего разрушения и исчезновения с лица земли... громадное большинство мусульманских приходов закрылось, служившие связующим звеном между ЦДУМ и отдельными приходами управления мухтасибов принуждены перестать функционировать... В итоге 87% мухтасибатов закрылись»¹³⁴. Признание официальными властями наличия перегибов в проводимой религиозной политике не стало сдерживать волну юридически оформленных антирелигиозных действий властей, которые своего пика достигли к середине 1930-х годов.

Наряду с попытками поддержания еще существующей системы религиозного образования татарское духовенство уделяло большое внимание пропаганде религиозного знания, особенно проблеме вере и знания, которая в центре внимания оказалась совершенно не случайно. Дело в том, что одним из методологических принципов атеизма стало рассмотрение религии как пережитка прошлого, не опирающегося на научное знание. Многочисленная атеистическая литература в первую очередь была направлена на отрицание рационального знания в религии. Например, журналы «Фэн хэм дин» («Наука и религия»), «Дахри» («Безбожник») практически полностью были посвящены этим проблемам.

Мусульманское духовенство, с 1918 г., практически не имеющее своего печатного издания, только в 1924-1928 гг. издавало свой журнал «Ислам мәжәлләсе» («Исламский сборник») и «Ислам». Среди наиболее известных авторов этого издания необходимо выделить религиозных деятелей, которые в советское время работали кадиями ЦДУМ – З. Камали, К. Тарджемани, Г. Сулеймани, М. Буби, Дж. Абзгильдин и др. Особой популярностью среди читателей пользовались статьи З. Камали. Автор известных атеистических публикаций Г. Касимов по этому поводу не без иронии заявил, что духовенство в основном кивает в сторону З. Камали, утверждая, что «только он может спасти религию от нападков большевиков, поскольку религию связывает с научными достижениями»¹³⁵. Действительно, З. Камали опубликовал серию блестящих статей, посвященных проблеме вере и знания¹³⁶. Но эти публикации были доступны ограниченному количеству читателей, в основном, татарскому духовенству. К этому времени книжный рынок заполонила дешевая атеистическая литература, полная лжи и цинизма. Такой тип литературы не признавал никаких аргументов в пользу религии, а открыто выполнял социальный заказ. Именно в атеистической литературе как в зеркале отражались нравственное падение и идеологические ориентиры новой, рвущейся к власти интеллигентствующей новой татарской партийной номенклатуры.

Процесс подмены национальной интеллигенции партийными функционерами набирал обороты. Об этом наглядно свидетельствуют многочисленные публикации, направленные против так называемой «старой» интеллигенции, которые больше напоминали травлю, чем критику. По этому по-

¹³³ Об этом более подробно см: Гасырлар авазы - Эхо веков, 1999, № 3-4. — С. 126-138.

¹³⁴ Цит. по кн.: Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. – С. 152-153.

¹³⁵ Зыя мулла трагедиясе // Башкортостан. – 1923. – № 32. – 30 марта.

¹³⁶ см., например: Ислам дине // Ислам мәжәлләсе. – 1924. – № 1. – С. 13-18; Ислам дине фәнни хакыйкәтләргә муафыйкьмы? // Ислам мәжәлләсе. – 1926. – № 3. – С. 600-606; № 4. – С. 640-645; Ислам диненә фәнни хакыйкәтләрнең муафәкәте // Ислам мәжәлләсе. – 1926. – № 5. – С. 684-688; Ислам дине, фәнни хакыйкәтләрнең муафәкәте // Ислам мәжәлләсе. – 1925. – № 7/8. – С. 276-283; № 9/10. – С. 389-397; 1926. – № 2. – С. 563-574; Зәкят, гошер хакында мөһим назар // Ислам мәжәлләсе. – 1926. – № 6. – С. 730-734.

воду совершенно справедливо писал муфтий Р. Фахрутдинов в 1930 году: «Все эти обстоятельства в своем целом рисуют печальную перспективу...»

Итак, большевизм взял курс на интернационализацию общества. Возникший духовный вакуум он небезуспешно заполнял своей идеологией.

Настойчиво внедряемые в общественное сознание понятия «социалистический интернационализм», «советский народ», «социалистический образ жизни», безусловно, атрофировали национальное самосознание. Веками складывавшиеся духовные ценности народа постепенно утрачивались, либо оттеснялись в ограниченную сферу семейно-бытовых обычаев и обрядов. В условиях массовой атеизации ислам полностью утрачивает свое значение социокультурного комплекса и существует только как форма соблюдения определенных религиозных обрядов.

Верующие практически потеряли связь с институциональной религиозной организацией и официальной религиозной идеологией. Немногочисленные же мечети пытались только сохранить религиозную обрядность, в минимальной степени знакомя с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой и обрядовый уровень. Но именно эта сфера оказалась практически недосягаемой для официальной идеологии. Попытки создать систему новых советских обычаев и обрядов оказались также безуспешными. Так, по утверждению американского социолога У. Флетчера «среди мусульман, которые составляют почти 15 процентов всего населения страны, религия и культура настолько тождественны, что было бы наивным предположить, будто какая-то часть населения осознанно нерелигиозна», поэтому «весьма правдоподобна точка зрения, согласно которой 60 процентов мусульманского населения в 1980-е годы были верующими»¹³⁷. Правда, по данным социологических исследований 1980 года, 43,5 процента респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов¹³⁸.

Все эти процессы шли на фоне общей «деинтеллектуализации» ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограниченности количества действующих мечетей, официальная религиозная структура во главе с ДУМЕС не смогла полностью удовлетворять культовые потребности верующих. Если в 1917 году в Казанской губернии было 1152 мечети, то в 1952 году количество зарегистрированных мечетей по всей стране снизилось до 351, а к концу хрущевской антирелигиозной кампании - к началу 1965 года - до 305¹³⁹. А в 1988 году в Татарстане сохранилось всего 19 зарегистрированных мусульманских общин. Поэтому стихийное формирование института неофициальных священнослужителей (неофициальных мулл), знающих Коран и способных совершить необходимые культовые ритуалы, вполне объяснимо. Если в начале 1964 года было зарегистрировано 395 мулл, то не менее чем 2346 незарегистрированных служителей мусульманского культа были известны представителям Совета по делам религий¹⁴⁰. Не имея элементарной богословской подготовки, эти муллы, однако, сохраняли позиции ислама на бытовом и обрядовом уровне. При этом ислам «архаизировался», терял многие выработанные веками позиции.

И все же многолетние усилия большевиков по атеизации мусульман не увенчались успехом. По результатам этносоциологических исследований, проведенных в республике в 60-е годы, верующими себя считали всего лишь 17,9 процента опрошенных. Считающих же себя атеистами оказалось еще меньше - 15,8 процента¹⁴¹. В этом можно видеть «завидную устойчивость ислама как формы общественного сознания, его способность адаптироваться к изменяющимся социальным и политическим условиям благодаря перенесению центра тяжести на те компоненты религиозного комплекса, которые более созвучны происходящим в обществе трансформациям»¹⁴².

¹³⁷ Флетчер У. Советские верующие / См. в кн.: Бенигсен А. Ислам в СССР. – Казань, 1999. – С. 61.

¹³⁸ Татары и Татарстан. – Казань, 1993. – С. 123.

¹³⁹ Рой Я. Указ. соч. – С. 131.

¹⁴⁰ Рой Я. Указ. соч. – С. 132.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Сухопаров А. Советские мусульмане: между прошлым и будущим // Общественные науки и современность. – 1991. – № 6. – С. 110.

§ 4. На путях исламского возрождения

В литературе последних лет очень много внимания уделяется проблеме «исламского бума» или «исламского ренессанса» (правда, больше разговоров вокруг предполагаемых последствий этого явления, чем о его содержании и формах проявления). Проблема, безусловно, заслуживает внимания. Статистические данные и результаты социологических исследований подтверждают правомерность такой постановки вопроса. На сегодняшний день в Татарстане зарегистрировано более 1000 мусульманских общин. По результатам исследований 1990-1991 годов 67 процентов респондентов - татар, проживающих в различных регионах России, считают себя мусульманами. Религиозность молодежи приближается к религиозности стариков¹⁴³. По данным молодежного исследования 1999 г. к верующим отнесли себя более 70 % опрошенных¹⁴⁴. Достаточно высокий уровень религиозного сознания молодежи республики был отмечен и в ходе исследования 2001 г. Более двух третей опрошенных (67,9%) отнесли себя к верующим.¹⁴⁵

Однако статистика - это только внешняя сторона явления. Являются ли количественные показатели свидетельством перехода в иное качественное состояние? Однозначного ответа нет. Статистика же говорит и о явлениях иного плана. Оказывается, для подавляющего большинства людей источник религиозных взглядов и верований - средства массовой информации и художественная литература и только для 9 процентов респондентов - непосредственные религиозные источники. Нельзя не согласиться с выводом о том, что нынешняя религиозность «в значительной степени оказывается следствием логики развития светской культуры и идеологии, результатом спонтанных духовных поисков и устремлений людей». Неслучайно исследователи обращают внимание на аморфность, анархичность и стихийный экumenизм религиозного возрождения в России¹⁴⁶. Возможно, поэтому можно утверждать, что возвращение религиозных ценностей в общество, реисламизация – это в значительной степени выражение поисков национального самоопределения; эти процессы имеют наряду с явно религиозными аспектами множество компонентов политического, национального и культурного свойства.

О проблемах исламского возрождения говорит и анализ деятельности официальных религиозных структур. Сфера их практической деятельности не выходит за рамки религиозной общины. Она сконцентрирована вокруг удовлетворения культовых потребностей верующих. На это направлены строительство мечетей, открытие религиозных учебных заведений¹⁴⁷. Содержание выпускаемой религиозной литературы в основном ограничивается описанием религиозных обрядов и ритуалов. Поэтому можно утверждать, что процессы реисламизации в татарстанском обществе еще не доросли до соединения принципа «уммы» (т.е. общинного принципа) с политическим приматом национального возрождения.

В конце 80-х годов в обществе стали возникать условия для возрождения национального движения. Создание Татарского общественного центра, партии «Иттифак» выявило наличие в обществе политических сил, готовых приступить к переосмыслению национальных проблем. Однако жизнь показала, что это намного сложнее, чем предполагалось.

Что же касается религиозного фактора, то сегодня более чем ясно, что в стабилизации общественно-политической обстановки, формировании национального самосознания он должен играть заметную роль. Это осознано всеми слоями общества и общественно-политическими движениями. В то же время нет четкого понимания реальной ситуации, задач, форм и путей дальнейшего развития общественного сознания.

Становление социально необходимой идеологии, направленной на восстановление и укрепление национального самосознания, духовного самоопределения народа, требует обращения к традициям. Сегодня уже прошел этап «мифологизации прошлого» или «детской болезни», необходимый для обретения уверенности в себе и сбалансированности мировосприятия. Но в то же время в обществе нет однозначности в оценке духовного наследия прошлого, поскольку в нем присутствуют раз-

¹⁴³ Воронцова Л.М., Филатов С.Б. Религиозность – демократичность – авторитарность // Полис. – 1993. – № 3. – С. 144.

¹⁴⁴ Мусина Р.Н., Шумилова Е.А. Этноконфессиональное взаимодействие и проблемы толерантности // Государственно-конфессиональные отношения в современном Татарстане. – Казань, 2003. – С. 144.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Воронцова Л.М., Филатов С.Б. Указ. соч. – С. 147.

¹⁴⁷ Об этом более подробно см.: Глава IV, § 2.

ные уровни сознания и разные мировоззренческие ориентации¹⁴⁸. Отношение к религии, попытки использовать религиозный фактор в определенных политических целях наглядно свидетельствуют об этом. Сейчас наметилось два подхода к проблеме. Их условно можно обозначить как неотрадиционалистское и реформаторское. Официальные религиозные структуры воспринимают и пропагандируют ислам как комплекс символов веры (неизменных форм религиозного мышления, обрядов, ритуалов) и свод канонов социального и семейно-бытового регулирования. Допуская осовременивание отдельных положений шариата, они отстаивают целостность и завершенность всех традиционных, канонизированных исламских норм.

Духу неотрадиционализма соответствует подготовка мусульманских священнослужителей региона в учебных заведениях мусульманского Востока (включая Бухару и Ташкент). Иных типов религиозных учебных заведений на Востоке нет и не было. Медресе, которые открываются в регионе, работая по программам этих учебных заведений, используя их же педагогические кадры, не могут не продолжать ту же богословскую линию. К сожалению, традиции джадидистских учебных заведений, отражавших особенности национальной культуры и религиозного сознания татар, полностью утрачены. Неотрадиционализм имеет значительную социальную почву на селе и в определенных слоях городского населения.

В то же время очевидно, что в условиях отсутствия полноценной государственности, в поликонфессиональной среде такой подход к исламу непродуктивен. Он не дает возможности эффективно использовать религию в национальном движении. Скорее всего, поэтому национальной интеллигенции, значительной части городского населения ближе реформаторская линия, восходящая к джадидизму. В данном случае главное внимание уделяется не догматическим и институциональным сторонам ислама, а этической системе, обращенной лицом к социально полезной деятельности. С неизбежности божественного правопорядка акценты смещаются в сторону морального совершенствования человека и общества. Такое понимание религии, безусловно, является более гибким и открывает более широкие перспективы для ее участия в решении национальных проблем.

Однако между двумя подходами нет непреодолимой пропасти. Точки соприкосновения могут и должны быть найдены. Это необходимо для достижения национального единства, консолидации общества. Уроки начала XX века не должны пройти даром. Проблема требует углубленного анализа и внимания всех общественных сил.

¹⁴⁸ Об этом более подробно см.: Глава IV, § 3.

ГЛАВА II

ИСЛАМ В ТАТАРСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX ВЕКА

§ 1. Основные перемены в общественном сознании

Татарская общественная мысль начала XX века во всей совокупности проблематики различных течений и направлений имела общую нацеленность на формирование национальной идеологии и определение основных идей национально-освободительного движения, национального самосознания. Этот период ознаменовался выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общественной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национального движения среди татар по пути прогресса и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложены основы секуляризации теоретической мысли. Эти тенденции особенно отчетливо проявились после революции 1905-1907 годов, когда широкое распространение получили периодические издания, светское образование, пробудился интерес к достижениям современной науки и техники, появилась возможность создавать политические партии и объединения, относительно свободно выражать свои политические взгляды.

В освоении многих теорий и идей, обретающих в этот период решающее значение для татарской общественной мысли, огромную роль сыграло печатное слово. Царизм, прекрасно понимая роль и значение печатного слова, особенно периодической печати, в распространении новых идей и информации, не всегда приемлемой для официальных властей, в течение почти сто лет не разрешал создавать газеты и журналы. По этому поводу попечитель Казанского учебного округа в главное Управление по делам печати в 1903 г. обратил внимание, что «газеты на татарском языке, удовлетворяя естественную любознательность татар и давая им все нужные сведения об общественной и практической жизни, надолго устранил необходимость изучения татарами государственного языка и во всяком случае будет способствовать скорее национальному сепаратизму, чем культурному слиянию татар с русским населением...»¹⁴⁹ Только в годы революции 1905-1907 гг. татары добились разрешения на издания газет и журналов. Так, уже в 1905-1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов)¹⁵⁰. В России после 1906 года ежегодно издавалось около 8000 книг общим тиражом 5,6 миллион экземпляров¹⁵¹. Безусловно, в данном случае необходимо обратить внимание не только на количественные показатели, но и на те тенденции, которые наметились в печатной продукции на татарском языке. Так, в циркуляре, разосланном губернаторам Российской империи, отмечалось, что «за последнее время в татарской литературе замечаются совершенно новые веяния, грозящие расшатать весь многовековой уклад жизни 14-миллионного мусульманского населения русского мусульманства и дающие возможность предполагать о готовящемся в жизни сего населения серьезного перелома»¹⁵². При этом нельзя не обратить внимание и на то, что к началу XX века доля светской литературы увеличилась до 83-85%, а по тиражу до 70-75% от общего количества¹⁵³. Газеты и журналы знакомили татарского читателя с новейшими течениями философской и социологической мысли, литературной жизнью Запада и России. Пресса развертывала перед читателем все перипетии борьбы между старым и новым, практически став мощным средством формирования общественного сознания. М.Н. Пинегин, казанский инспектор по делам печати, обратил внимание, что «татарская масса не лишена, конечно, способности к восприятию новых идей, она доходит до нее через школы, через молодых мулл и едва ли не главным образом, через татарские газеты и журналы, проникающие в самую гущу населения, 80 процентов которого по-своему грамотны»¹⁵⁴. В этой связи немаловажным было и то, что «стремление приблизить искусственный литературный язык к языку живому особенно усилилось после 1905 г., когда мусульманские писатели сильнее почувствовали потребность обращаться не к группе ученых и хорошо грамотных людей, а к большой публике. То-

¹⁴⁹ НА РТ, ф. 92, оп. 1, д. 21132, л. 5.

¹⁵⁰ Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905-1907). – М., 1986. – С.10.

¹⁵¹ Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века. Казань, 1974. – С. 21, 185.

¹⁵² Цит. по указ. соч.: Каримуллин А.Г. – С. 187-188.

¹⁵³ Там же. – С. 291.

¹⁵⁴ НА РТ, ф.420, д.258, л.5.

гда собственно в большом количестве появились издания на языке весьма близком к народному»¹⁵⁵. Н. Бобровников далее утверждает, что «это чтение, весьма благоприятное для развития глубоких слоев народа, усиливается с каждым днем: чужие речи постепенно заменяются производными от тюркских корней и пускаются в оборот через многочисленные газеты и журналы, через учебные книги, через школу, через театр. Можно сказать, что теперь некоторые татарские газеты, например «Ва-кыт» (Оренбург), «Юлдуз» (Казань) понятнее малоучившемуся татарину, чем наши газеты русскому крестьянину, прошедшему 2-х классовое училище»¹⁵⁶. И «мектебе всюду преобразовываются в светские учебные заведения с татарским, теперь уже действительно татарским, а не жаргонным преподавательским языком»¹⁵⁷.

Роль татарских учебных заведений, сыгравших и на предыдущих этапах развития общества определяющую роль в формировании общественного сознания, в новых условиях возросла еще больше. Не случайно, в центре внимания оказалась задача просвещения народа, без чего и не мыслилась возможность дальнейшего прогресса общества и нации. Поэтому вполне естественно, что 779 медресе, 8117 мектебов России, где получали образование 267476 учащихся¹⁵⁸, оказались в эпицентре довольно жесткой идеологической борьбы за умы подрастающего поколения. Но и в этой сфере наметились довольно определенные тенденции. Так, к 1910 году до 90% всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу¹⁵⁹, тем самым отдав предпочтение не только новой системе образования, но и идеологии национального обновления общества. Как отмечалось в циркуляре губернаторам России еще в 1900 году, сторонники нового метода «призывают татарское население России к образованию, к приобретению практических познаний как в области ремесел и промышленности, так и в изучении иностранных языков, дабы оно (население – Р.М.) было культурно и богато»¹⁶⁰.

В художественной культуре начала XX века также отчетливо проявляло себя растущее самосознание. В этот период возник широкий интерес к наследию прошлого, к национальным корням, духовным и религиозно-этическим традициям. Одновременно изучались и осмысливались литературные и культурно-политические взаимосвязи с Западом и Востоком. На страницах периодической печати развернулись дискуссии вокруг трактовки культурного наследия прошлого и отношения к проблеме «Запад-Восток» и западной цивилизации в широком плане. В связи с этим особое значение приобрели вопросы политической организации общества. Недовольство условиями существования народа пробуждало у татарской интеллигенции особый интерес к проблемам государственной власти. Идеи свободы, конституционализма и парламентаризма получили в начале XX века широкое распространение. Пытаясь решить вопросы общественного бытия, татарские мыслители проявили сознательное стремление к усвоению достижений западной культуры и европейских форм политического устройства. В конституции и парламенте большинство представителей татарской интеллигенции видело политический рычаг, могущий повернуть Россию на путь прогресса, что, в свою очередь, дало бы возможность использовать более реальные пути для политического переустройства татарского общества. Эти тенденции в общественной мысли, ставящие во главу угла проблему синтеза элементов традиционной и европейской культур, не снимали противостояния между старым и новым во всех сферах идеологической жизни, наоборот, борьба между старым и новым в общественном сознании приобрела необыкновенную остроту, потому что в противоборство вступали едва ли не все полярные силы, опирающиеся на институты, критерии, поведенческие установки традиционного и современного общества. Эта борьба породила многие парадоксы в татарском обществе, сложные мировоззренческие и нравственные коллизии, социальные потрясения, ибо перемены, порождавшие новые понятия и новые представления, одновременно действовали и в обратном направлении, создавая определенную почву для сохранения традиционалистских тенденций. Дело в том, что общественная мысль обращалась к западным идеям и ценностям в поисках решения проблем, связанных с современными аспектами политической, экономической, социальной и культурной сфер жизни, а к традиционному прошлому – в поисках опоры для национальной самоидентификации.

Общественное сознание в татарском обществе формировалось не без значительного влияния социально-экономических факторов. Поэтому вполне естественно, что для татарской общественной

¹⁵⁵ Журнал Министерства просвещения России. Новая серия, ч. 59, 1917. — С. 67.

¹⁵⁶ Там же. — С. 68.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Цит. по кн.: Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать. – С.82. (Данные на 1912 год).

¹⁵⁹ Народное просвещение у татар в дооктябрьский период. – Казань, 1992. – С.

¹⁶⁰ Цит. по указ. соч. А.Г. Каримуллина. – С. 187-188.

мысли начала XX века характерны попытки осмысления этих факторов. В этот период значительно возрос интерес и к проблемам экономики. Татарские мыслители пытались выявить общие тенденции развития экономических отношений с учетом их национальной специфики. Журнал «Икътисад» (1908-1913), ставший первым профессиональным экономическим изданием на татарском языке, много внимания уделял освещению различных экономических теорий, научной оценке ситуации в этой области, путей и форм получения выгод и прибыли, ликвидации бедности в татарском обществе. Трактовки, предложенные журналом, интересны тем, что в них предпринимаются попытки освещения экономических проблем с учетом этноконфессиональных особенностей татар. Неслучайно, журнал, объясняя предмет и объект исследования экономики, подчеркивает, что это «Наука, изучающая формы хозяйствования, показывающая пути благополучного существования отдельной нации, народа, государства. Она делится на экономическую политику и политическую экономию. Первая объясняет причины изменения в экономике, вторая - правила изменений экономических отношений»¹⁶¹.

В своей программной статье журнал также подчеркивает, что «он все проблемы рассматривает через каноны ислама»¹⁶², поскольку «ислам – экономическая религия»¹⁶³, подкрепляя свои мысли хадисами пророка Мухаммада, такими как «заботящийся о своем экономическом положении не станет бедным»¹⁶⁴ и др. Это, по мнению главного редактора журнала Ф. Муртазина, в первую очередь, подчеркивает взаимосвязь и взаимодополняемость экономики и религии¹⁶⁵. В связи с этим журнал, сравнивая экономическую концепцию К. Маркса с учением о закяте, доказывает бесспорное преимущество закята в решении проблем благополучия общества: «Европейцы в любом случае примут закята и этим решат проблемы казны и бюджета»¹⁶⁶.

Соглашаясь с социал-демократами, журнал приводит их высказывания о необходимости кардинального переосмысления марксистского учения¹⁶⁷. Небезынтересными с точки зрения теоретического осмысления и практического применения в татарском обществе являются высказывания, связанные с совершенствованием производства и повышением производительности труда. Журнал выделяет пять условий, которые должны способствовать этому процессу: 1) свободный труд; 2) частная собственность на средства производства; 3) профессиональный уровень работников; 4) разделение труда; 5) объединение усилий¹⁶⁸.

Раскрывая различные аспекты этих условий, журнал всячески подчеркивает их значимость и для татар. Так, наличие монополий в различных отраслях промышленности рассматривается как фактор, сдерживающий свободное предпринимательство¹⁶⁹. Касаясь проблемы профессиональной подготовки кадров, журнал обращает внимание на ее актуальность для татарских рабочих, которые в отличие от западноевропейских «проявляют себя разве что в сфере неквалифицированного труда»¹⁷⁰. Журнал подчеркивает, что повышать квалификацию татарских рабочих необходимо одновременно с реализацией их права на труд, соблюдение которого является одним из принципов ислама¹⁷¹.

В реализации последнего немаловажным является и учет интересов семьи, махалли, своей нации и государства¹⁷². В контексте вышеназванных проблем, журнал рассматривает и вопрос бедности и богатства нации. Позиция журнала в этом вопросе интересна тем, что она, избегая упрощенных идеологических оценок, пытается выявить внутренние экономические механизмы данного явления. Отличая, что «причин бедности много, но главная причина - незнание законов экономики и неумение пользоваться ими... Есть две обязанности, которые должны выполняться каждой нацией, населением любого государства: первая - каждая нация и каждое правительство должны беречь свое богатство, вторая - они должны уметь его умножать»¹⁷³. Выводы журнала в этом плане для татар неутешительны: «наши российские мусульмане пользуются ли этими законами экономики?... Нет, поэтому бед-

¹⁶¹ Икътисад. – 1908. – № 1. – С.2.

¹⁶² Там же. – С.1.

¹⁶³ Там же. – 1909. – № 1. – С.1.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же. – 1908. – № 1. – С.2.

¹⁶⁶ Там же. – 1908. – № 4. – С.97.

¹⁶⁷ Там же. – С.97-99.

¹⁶⁸ Там же. – № 3. – С.79-80.

¹⁶⁹ Там же. – 1909. – № 7. – С.198.

¹⁷⁰ Там же. – 1908. – № 3. – С.79.

¹⁷¹ Там же. – 1910. – № 10. – С.258.

¹⁷² Там же. – С.290.

¹⁷³ Там же. – 1908. – № 1. – С.8.

ность нации естественна и объяснима»¹⁷⁴. Подчеркивая общетеоретический характер этих причин, журнал анализирует и другие возможные причины бедности: нарушение равновесия между производством и потреблением¹⁷⁵, изменение демографических процессов¹⁷⁶ и др. Журнал предпринимает попытки определения путей выхода из бедственного положения: «Для этого необходимо обратить внимание на следующее: 1) в руках нации необходимо сохранить такие виды богатства как земля, вода, леса и как можно больше стремиться быть их хозяевами; 2) то, что имеется в руках у нации, необходимо использовать в ее интересах, а также изучать пути использования природы. Иначе польза от них будет тем, кто умеет пользоваться ими; 3) просвещение и обучением ремеслам. И наш Пророк сказал: «Ремесло – путь к избавлению от бедности»; 4) развитие различных видов торговли; 5) улучшение существующих способов земледелия»¹⁷⁷.

Общетеоретические аспекты сохранения и умножения национального богатства, борьбы против бедности, по утверждению многих авторов журнала, совершенно не противоречат канонам ислама. Даже наоборот, уже в самом исламе заложены меры, не допускающие бедности как социального явления. Среди них главный редактор журнала Ф. Муртазин, автор серии статей «Нищета и ислам» выделяет такие: «любой здоровый совершеннолетний человек должен заниматься своим делом. Таким необязательно давать садака (подавание)»¹⁷⁸. Довольно подробно рассматривая нравственно-личностные аспекты этой проблемы (о долге детей перед родителями, родителей, близких родственников и т.д.), автор обратил внимание и на то, что в канонах ислама много внимания обращается на необходимость создания благотворительных обществ»¹⁷⁹.

В целом, можно сказать, что журнал «Икътисад» является своеобразным отражением новых тенденций в татарской общественной мысли начала XX века. Акцентируя внимание на теоретических вопросах экономики, журнал исходил из насущных проблем татарского общества. Неслучайно, хотя и в программной статье и подчеркивалось, что «журнал не ограничивает себя точкой зрения какой-либо партии, в каждом деле, в каждой мысли он будет придерживаться центризма и все будет рассматривать с точки зрения экономики»¹⁸⁰, тем не менее он намеревался «ознакомить мусульман с состоянием дел в экономике, вооружить их научными знаниями в области торговли, агрономии, промыслов и промышленности и показать экономические пути использования национального богатства»¹⁸¹. Правда, нельзя не обратить внимание на то, что в журнале практически не встречаются ссылки на «татар», на «татарское общество», тем не менее все теоретические вопросы рассматриваются в контексте общеисламских ценностей, и вся проблематика журнала имеет довольно четко выраженный национальный оттенок. Рассмотрение путей увеличения и сохранения национального богатства, критика монополий и защита частной собственности, свобода предпринимательства, акцентирование внимания на подготовке высококвалифицированных кадров и на создании общественных и благотворительных организаций, способных в какой-то степени аккумулировать и, соответственно, разумно распределять хотя бы часть принадлежащего народу национального богатства и др., во многом свидетельствуют о том, что журнал сумел собрать вокруг себя представителей татарской интеллигенции, довольно четко представлявших характер процессов, происходивших в татарском обществе. Действительно, многие проблемы, которые обсуждались авторами журнала, были в центре внимания и всей татарской интеллигенции. Так, вопросы создания мусульманских благотворительных обществ, о необходимости которых так много писал «Икътисад», имели не только экономическую, но и политическую подоплеку, поэтому можно было встретить разные точки зрения, иногда и противоположные.

На первый взгляд, в татарском обществе не должно было быть идеологических разногласий по поводу благотворительных обществ, поскольку, как совершенно справедливо отмечает Р.Р. Салихов, «со времен падения Казанского ханства, в условиях, когда российская государственная казна совершенно игнорировала интересы инородческого населения края, благотворительность являлась для та-

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же. – 1909. – № 10. – С.290.

¹⁷⁶ Там же. – № 12. – С.357.

¹⁷⁷ Там же. – 1908. – № 1. – С.10.

¹⁷⁸ Там же. – 1909. – № 7. – С.193.

¹⁷⁹ Там же. – С.195.

¹⁸⁰ Там же. – 1908. – № 1. – С.1.

¹⁸¹ Там же.

тар единственным источником финансирования их социальных, духовных и просветительских нужд»¹⁸².

Но постепенно, к концу XIX в., идея концентрации национального благотворительного капитала под эгидой благотворительных обществ, приобретает и иное воплощение. Формирующаяся национальная буржуазия эти организации использовала наряду с их основным назначением для создания культурно-просветительских заведений, новометодных медресе, способных формировать для нее идеологическую опору. Не случайно, казанский губернатор в 1912 г. обратил внимание, что попечители махалли являются «зачастую инициаторами реформы конфессиональной школы на новометодных началах»¹⁸³. Консервативно настроенную часть татарского общества такие изменения в деятельности благотворительных обществ, конечно, не устраивали. Их точку зрения довольно четко сформулировал журнал «Дин ва магишат»: «Реформаторы открыли... разные общества под названием «мусульманские общества благотворительности...» Они тратят деньги на открытие мектебов для того, чтобы учить народ грамоте, арифметике... Общества отдают предпочтение тем мектебам, где обучение идет по звуковому методу, но они в то же время категорически не дают денег старым мектебам, и таким образом стараются уничтожить эти последние... Если теперь спросят у детей, какие главные основы ислама, то они отвечают, что не знают, так как этому их не учили... А в конце концов разбивают в пух и прах слова «благотворительность» и «мусульманское» и остается для них только одно слово «общество»¹⁸⁴.

Также бурно обсуждалась проблема бедности, которая подробно освещалась на страницах журнала «Икътисад». Правда, в данном случае больше споров вызвал не социальный аспект, а его богословская трактовка. З. Камали, например, в своей книге «Религиозные устройства» условием правоты мусульманина считал его материальное благополучие¹⁸⁵.

Знаменитый, но признанный не всеми мусульманскими правоведами хадис о том, что бедность является хвалой для человека, он объяснял как потребность в милосердии Аллаха. М. Бигиев считал, что «бедность в особом значении не является неверием (куфр)»¹⁸⁶. Тем не менее усмотреть социально-политическую подоплеку таких подходов несложно.

Проблемы экономического развития татарского общества, вполне естественно, были в центре внимания у представителей зарождающейся национальной буржуазии. Те явления, которые препятствовали нормальному функционированию общества, им были восприняты негативно и они искали пути их искоренения. В этой связи небезинтересным является отношение ряда представителей татарской буржуазии к древнему празднику «джиен». В 1887 г. гласные Казанского уездного земского собрания известные татарские купцы А.Я. Сайдашев и М.И. Галеев на очередную сессию внесли предложение о ходатайстве перед министром внутренних дел «относительно искоренения мусульманского празднования «джиина», оказавшего весьма вредное влияние на экономическое положение магометанского населения и строго воскрешаемого законом шариата»¹⁸⁷. Уездное собрание, в котором из числа всех 52 гласных участвовали 16 представителей мусульманского населения уезда, действительно, постановило «возбудить ходатайство об уничтожении, путем правительственных мер, мусульманского обычая «джиина»¹⁸⁸. Указывая «громадный вред этого народного мусульманского обычая», Сайдашев и Галеев обратили внимание, что «крестьяне, проживающие в городе, преимущественно самые бедные из мастеровых и поденщиков, во что бы то ни стало стараются заработать или, если нет заработка, заложить что-либо, с целью присоединиться к общему гуляню. Деревенские же крестьяне точно так же приготавливаются к приему ожидаемых гостей. Но так как «джиин» совпадает с самым безденежным временем у крестьян, ... то крестьяне продают или овец, или телят, или последнюю корову и лошадь, если нет скота, то даже одежду. При недостатке того и другого продается земля, хлеб на корню, трава, запасы дрова, даже последние земледельческие орудия»¹⁸⁹. Во время праздника крестьяне, как взрослые, так и дети, толпами собираются на поля, составляется не-

¹⁸² Салихов Р.Р. Общественно-реформаторская деятельность татарской буржуазии города Казани во второй половине 19 - начале 20 вв. – Канд. дисс. – Казань, 1998. – С.87.

¹⁸³ НА РТ, ф.2, оп.2, д.8961, л.52. Об этом более подробно см.: Указ. дисс. Р.Р. Салихова. – С.134-149.

¹⁸⁴ Цит. по: Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып.9. – С.626.

¹⁸⁵ Об этом более подробно см.: Камалов Т.Р. Зия Камали о вере и правоты в исламе // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С.40-49.

¹⁸⁶ Шура. – 1914. – № 4. – С.108.

¹⁸⁷ НА РТ, ф. 1, оп. 3, д. 7233, л. 1.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Там же, л. 2.

что в роде ярмарки, время проводится в разнообразных увеселениях... Особенно вредно празднование «джиина» отзывается на молодом поколении, которое отвыкая от работы, пристращается к праздности и лени».¹⁹⁰

Социальные аспекты функционирования общества также интересовали татарских мыслителей. Так, известный татарский юрист Ш. Мухаммедьяров, подчеркивая значимость деления общества на классы, обратил внимание на то, что «как показывает история любого народа, он делится на три-четыре класса»¹⁹¹. Но одновременно татарские мыслители подчеркивали их специфику в условиях татарского общества. В воззвании к мусульманам, принятом на заседании исполкома Всероссийского мусульманского Совета в июне 1917 года, отмечается, что «общественная дифференциация, а следовательно, и классовая борьба как результат ее не играет еще в многомиллионном мусульманском мире той роли, какую она играет среди европейских народов. Вот почему Всероссийский мусульманский съезд, состоявший из 900 делегатов, представителей всех слоев мусульманского населения различных окраин и народностей, не распался на составные части ни в классовом, ни в ином отношении, а сохранил единство»¹⁹². Первый Всероссийский мусульманский съезд (1-11 мая 1917 года) обратил внимание на то, что у мусульманских народов «ничтожное количество представителей капитала и представителей крупного землевладения; наш пролетариат только стал образовываться. Классовая дифференциация в мусульманской среде слаба. В этом наш плюс и в этом наш минус. Классовая дифференциация ведет к интенсивной политической жизни и в этом ее плюс, но она ослабляет общий напор нации – в этом ее минус. Ослабим же минус и усилим плюс»¹⁹³. Г. Газиз утверждает, что «наш век является эпохой национальных отношений и классовой борьбы»¹⁹⁴. Дж. Валиди же считает, что «сегодня практически во всех государствах политика строится на национальных принципах. Политика и национальное теснейшим образом связаны между собой»¹⁹⁵. Правда, в понимании этого вопроса среди мыслителей единства взглядов не наблюдалось. Ф. Карими, например, был уверен в том, что «народы делятся на разные классы, и они имеют разные экономические интересы. Но среди людей одной нации или одной веры идейная близость и духовное родство настолько сильны, что все материальные интересы, которые имеются в мире, не способны их преодолеть. Правда, классовый интерес вполне естественен. Российским мусульманам пока нельзя игнорировать это единство и ориентироваться только на классовые интересы. По мере формирования самостоятельных наций и окончательного их становления настанет время определения своего отношения к классовым интересам. Но пока этого делать нельзя»¹⁹⁶. Тем самым Ф. Карими, как и многие представители татарской интеллигенции, признает приоритет национальных интересов. С этой точки зрения он критикует Г. Исхаки, Ф. Туктарова, Ш. Мухамедьярова за то, что они, подражая русским социалистам, призывают крестьян и рабочих к классовой борьбе, а не довольствуются распространением знаний и передовых идей Западной Европы в области организации экономики, использования научных достижений соответственно духу ислама. Ю. Акчура в этом вопросе подчеркивает несколько иной аспект. Он считает, что «в каждом обществе есть социальная потребность в противостоянии классов. Они не могут находиться в состоянии социального равновесия»¹⁹⁷, поэтому, по мнению Ю. Акчуры, «над Россией витает дух революционных выступлений, которые закономерно приводят к революциям»¹⁹⁸.

Как уже отмечалось, в начале XX века на общественную арену вышли новые силы, произошли качественные изменения в общественном сознании. На базе просветительства, религиозного реформаторства, джадидизма и других либеральных течений формировались основные направления общественной мысли. Это был период осознания новыми социальными силами национальных идей, политизации религиозной и радикализации политической мысли.

Начало XX века в татарской общественной мысли открыло целое направление политического радикализма, который выступал в различных проявлениях: от революционного демократизма и позднего народничества (эсеров) до марксизма (большевиков и меньшевиков). Хотя эти направления в

¹⁹⁰ Там же, л. 3.

¹⁹¹ Мөхәммәдьяров Ш. Алпавытлар заманы вә крәстияннәрне азат итү. – Оренбург, 1914. – Б.7.

¹⁹² Материалы и документы по истории общественно-политического движения среди татар (1905-1917 гг.). – Казань, 1992. – С.80.

¹⁹³ Там же. – С.63.

¹⁹⁴ Газиз Г. Миллятне ничек аңлайсыз? // Аң. – 1913. – Б. 22.

¹⁹⁵ Валиди Ж. Татар әдәбиятенең барышы. – Оренбург, 1912. – Б.23.

¹⁹⁶ Кәрим Ф. Социализм вә ислам // Вақыт. – 1906. – 1 июнь. – № 31.

¹⁹⁷ Акчура И. Иске «Шураи өммәт» дә чыккан мәкаләләрдән. – Истанбул. – 1911. – Б. 48.

¹⁹⁸ Там же.

научной литературе и рассмотрены довольно обстоятельно (правда, в основном, со значительными идеологическими перекосами в пользу большевизма)¹⁹⁹, необходимо обратить внимание на некоторые принципиальные методологические моменты. Во-первых, нужно иметь в виду, что они представляли собой преимущественно движение интеллигенции. Во-вторых, несмотря на кажущуюся цельность восприятия социального идеала, они имели довольно расплывчатую идейно-философскую ориентацию, абсолютизировали необходимость обоснования и пропаганды революционных идеалов. Поэтому с полным основанием можно говорить о мировоззренческом синкретизме и констатировать, что в философском отношении эти направления так и не поднялись выше просветительской идеологии XVIII-XIX вв. На это обращают внимание и исследователи, утверждающие о том, что «теоретической базой в историческом развитии революционно-демократической идеологии вообще и татарской в частности явилась рационалистическая философия и гуманистическая культура Просвещения»²⁰⁰. Поэтому политический радикализм в татарской общественной мысли, не имея собственной философской опоры, довольно свободно эволюционизировал то вправо, то влево. Это мы видим на примере татарских эсеров - «тангистов», Г. Ибрагимова и многих других мыслителей начала XX века. Что касается судеб марксизма в татарском обществе, то можно сказать, что политизированное сознание немногочисленных татарских марксистов не несло в себе никакого заряда самобытного философского творчества и лишь пользовалось готовыми философскими системами, безуспешно пытаясь поставить их на службу идеологии. Как считает А.А. Рорлих, татарские большевики и их соратники, «несмотря на свою непрерывную пропаганду»,²⁰¹ не имели большого успеха. Да и царское правительство не видело в них большой политической угрозы для России. Как считает инспектор народных училищ Я.Коблов, «если же магометане и примыкают к левым партиям, опять тех же своих националистических вождельний. Отдельные убежденные из магометан социал-демократы или с-р теряются в общей массе и не имеют значения, так что и новометодистов-мугаллимов с этой стороны опасаться нет оснований».²⁰²

Конечно, это еще не означает, что татарская общественная мысль начала XX века не разделяла новые идеи, получившие большое распространение в этот период, в том числе и идеи социализма. В связи с этим большой интерес представляют высказывания Заки Валиди, относящиеся к 1910-м годам, которые во многом характерны для одной из тенденций в татарской общественной мысли начала XX века: «Мне по душе были мысли о необходимости критического изучения исторических событий нашего века, о вреде теократизма, о важности национального принципа в истории... иной подход к жизни и сегодняшним научным исследованиям безнадежно устарел... Познакомившись с работами социал-демократа Плеханова («О материалистическом понимании истории» и «К вопросу о роли личности в истории»), я увидел, что исключительно полезно изучение истории с точки зрения экономики... Прочтя Плеханова, я загорелся идеей социализма, к которой и прежде был склонен!... Но, тем не менее, я полностью разделял... точку зрения, что материализм есть метод исследования истории и идеология, присущая странам Запада с развитой промышленностью, а потому на Востоке применять материалистический метод очень трудно»²⁰³. Возможно поэтому идеи социализма татарской национальной интеллигенцией воспринимались, в первую очередь, не как сугубо классовая идеология пролетариата, а как часть идейного комплекса национального движения, поэтому основные представления о социализме были основаны на постулате об органической связи социальных принципов с национальными ценностями. Дж. Валиди по этому поводу отмечает, что «социализм, укрепивший в последнее время свои позиции в Европе, не имеет непосредственного отношения к национальному. Его основной целью является разрушение основ капитализма, эксплуатации и ликвидация классов этим же путем. Тем не менее он создает новые условия для развития национального языка, национальной школы, открывает новые возможности для прогресса в национальной сфере»²⁰⁴. Признание социализма «национального» типа предполагало соединение политических, социальных, национальных и религиозных аспектов. Исламу в осмыслении нового общественного идеала отводилась особая роль, поскольку, по мнению многих татарских мыслителей, его принципы изначально соответствова-

¹⁹⁹ См. например: Нафигов Р.И. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. – Казань, 1964; Фасеев К.Ф. На путях пролетарского интернационализма. – Казань, 1971 и др.

²⁰⁰ Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. – М. 1991. – С.125.

²⁰¹

²⁰² НА РТ, ф. 92, оп. 2, д. 8777, л. 62.

²⁰³ Валиди З. Тоган. Воспоминания. – М., 1997. – С. 65.

²⁰⁴ Валиди Ж. Миллэт вә миллият. – Б. 45.

ли социалистическим идеалам. Ф. Карими по этому поводу отмечает, что «в Европе богатство изо дня в день попадает в одни и те же руки, число бедных растет», тем самым расширяется социально-экономическая база для распространения социализма. «Но для мусульман, если они осмысленно соблюдают основы своей религии, нет опасности в том, что социализм реально проникает в их среду. Потому что такие основополагающие принципы ислама, как равенство, справедливость, милосердие являются основными принципами социализма и демократизма»²⁰⁵. Одновременно Ф. Карими предостерегает и от слепого подражания русским социалистам²⁰⁶. Эта точка зрения была довольно распространенной среди татарской интеллигенции, даже такие представители радикального крыла общественной мысли как Г. Тукай, Ф. Амирхан свои представления о социализме связывали с религией. По этому поводу Г. Тукай писал: «Пока не рухнет капиталистическая система, не установится социалистический строй и капитал не перестанет быть завесой истины, я не вижу никакого смысла в том, чтобы считаться мусульманином. Я хочу сказать, что тот, кто в душе доволен этой действительностью, тот и не правочерный, и не мусульманин, и не человек»²⁰⁷. В этот период наметилась и определенная трансформация социально-ценностных критериев и психологии татар, особенно молодежи. В их среде заметно ослабление внутрисемейных и родственных контактов. Житейские дела и события политического и национального значения привлекали уже больше внимания, чем традиционно-религиозный церемониал. Главный упор делается на учебе и работе. Молодежь пытается выстроить планы на будущее, исходя из собственных устремлений, а не из первоочередного учета мнения родственников и т.д. Появление таких элементов подобной рационализации мировосприятия и психологического настроя, безусловно, стало результатом кардинальных изменений в общественной жизни.

Как видим, социально-экономические изменения в начале XX века, особенно революция 1905-1907 годов ускорили развитие политического сознания татар, способствовали зарождению и укреплению в них национального самосознания и приверженности демократическим принципам. Ориентация татарской общественной мысли более, чем когда-либо определяется соотношением и взаимодействием национальных и интернациональных факторов на основе унаследованного от прошлого своеобразного комплекса идей и поведенческих установок. Татарская общественная мысль вырабатывает свое отношение к национальному культурному наследию и традициям, а также к инонациональным ценностям. Для нее характерно соединение разноречивых и противоречивых идей, отражающих движение по пути обновления общества, которое, в свою очередь, ускоряло процесс секуляризации общественной мысли. В общественном сознании можно констатировать ослабление влияния религии. Но при этом нужно иметь в виду, что общественное сознание всегда в немалой степени зависит от унаследованных от прежних эпох представлений, культурных ценностей, традиций. Общество использует идейный материал прошлого как основу при осмысливании жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций.

§ 2. Система образования

Народное образование у татар, как разветвленная система, формировалось еще в Волжской Булгарии, традиции которой развивались и в период Золотой Орды и Казанского ханства. После потери татарами государственности объективные условия для функционирования высокоразвитой культуры исчезли. Это коснулось и народного образования, которое потеряло и государственную поддержку, и материальные основы существования. Только в конце XVIII в. возникли определенные условия для его восстановления. В силу отсутствия педагогических кадров, утери многих своих местных традиций учебные заведения возрождались по аналогии среднеазиатских. Это, во-первых, потому, что к этому времени Средняя Азия, состоявшая из нескольких самостоятельных ханств, была одним из главных центров мусульманской образованности, где основным очагом ее была Бухара. И, хотя научная мысль в мусульманском мире давно уже потеряла свой былой прогрессивный характер и застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности, тем не менее сюда стекались «искатели света ислама и восточной философской мудрости» не только из России, но и из других мусульманских стран²⁰⁸. Во-вторых, к этому времени татарские купцы постепенно восстанавливали торговые связи со Средней Азией. Они привозили много рукописей и книг, которые тогда высоко ценились среди казанских татар. Представители купечества своими глазами видели как ценится в

²⁰⁵ Карими Ф. Социализм в ислам // Вақыт. – 1906. – 1 июнь. – № 31.

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ Тукай Г. Избранное в 2-х т. – Казань, 1961. – Т.2. – С. 37-38.

²⁰⁸ Валидов Дж. Очерки образованности и литературы татар (до революции 1917). Лондон, 1986. — С. 26

мусульманских странах знание и каким покровительством со стороны общества пользуются там ученые. Именно они стали практически первыми меценатами татарских учебных заведений. Человек, получивший образование в Бухаре, пользовался большим почетом, ему давали большую махаллю и величали дамулла — великий мулла. Выпускники бухарских медресе не ограничивались исполнением обязанности имама в махаллинской мечети, а открывали медресе, собирали учеников - шакирдов и готовили рядовых священнослужителей для махалли, а некоторые из шакирдов этих медресе продолжили свое образование в Бухаре. И.Г. Георги еще в конце XVIII в. обратил внимание, что у татар во всякой деревушке имеется «обособливая молебная храмина и школа, даже в больших деревнях есть подобные сим девичьи школы».

У татар учебные заведения разделялись на два типа: мектеб (низший) и медресе (средний и высший). Мектеб, как начальная школа, существовала при каждой мечети, которой руководил мулла своей махалли. Класа или отделений, а также определенных учебных программ в мектебе не было. Преподавание велось с каждым учеником персонально по книгам, содержание которых состояло из догматов веры и нравоучительных рассказов, обычно из жизни святых пророков. Сроки обучения в мектебе также не определялись. Основную массу учеников составляли мальчики от 8 до 14 лет. Девочки учились в доме муллы, у его жены, которую величали остабике или абыстай. Приемы обучения здесь были те же, что и в мектебе, но запрещалось обучение письму.

Мектебы содержались на средства населения. Помещения представляли собой обычные деревенские дома из одной или нескольких комнат, которые были и классом, и общежитием для многих учащихся. Здесь они готовили пищу, вели все остальное хозяйство, спали, проводили свободное время. Мулла и основные учителя-хальфы не получали жалованья. Они жили приношениями и дарами учеников.

Медресе, как и мектебе, состояли при мечети и находились под заведованием махаллинского духовенства. Но не каждая махалля имела свое медресе. Они открывались только в городах и в тех деревнях, где были богатые люди, способные и желающие его обеспечивать, а также образованный мулла, способный организовать такого типа учебное заведение. В Казани, например, каждая махалля имела свое медресе, правда, не все из них пользовались одинаковым авторитетом. Так, в конце XVIII – начале XX вв. наибольшей популярностью пользовалось Апанаевское медресе. И в деревнях появились крупные учебные заведения, которые по своей популярности и уровню подготовки не уступали городским. Такими были медресе в деревнях Кшкар, Большие Сабы, Сатыш, Асан Иле, Тумутук, Уруссу, Байряка, Нижние Чершиллы и др.

Основной контингент шакирдов составляли мальчики от 10 до 20 лет. Медресе, как и мектебе, не имели ни строго определенных программ, ни сроков обучения. Содержание и методы обучения в медресе вплоть до середины XIX в. носили чисто конфессиональный характер. Правда, наряду с богословскими дисциплинами учащимся давали также элементарные знания по арифметике, геометрии, некоторые сведения по географии, астрономии, медицине. Но уровень преподавания светских дисциплин не выходил за пределы средневековых религиозных представлений о мире, практически не учитывались последние достижения науки и техники.

Основными преподавателями, как и в мектебе, были хальфы. Во главе медресе стоял мударрис, имеющий, как правило, солидное богословское образование в восточных странах.

Материальное положение медресе было сложным. Неблагоустроенные комнаты служили нередко аудиториями и общежитием. Данная ситуация усугублялась еще и тем, что закят (одна сороковая часть богатства имущих людей, отчисляемая по шариату на благотворительность), по толкованию схоластических правоведов, считался действительным только тогда, когда он раздавался в собственность отдельным неимущим людям. Поскольку общественная благотворительность не считалась формой закята, богатые люди свои закяты давали бедным людям, а на содержание медресе выделяли очень скудные средства. Хотя медресе и не оставалось без закята, но он здесь тоже раздавался среди самих шакирдов, к тому же не по степени нужды, а по курсам, то есть чем выше курс, тем больше получал шакирд и закят. Поэтому, не случайно, татарская интеллигенция была заинтересована в создании благотворительных организаций, способных в какой-то степени аккумулировать и, соответственно, разумно распределять хотя бы часть принадлежащего народу национального богатства, в том числе и закята. И действительно, со второй половины XVI в., в условиях, когда государство практически игнорировало интересы инородческого населения России, благотворительность для татар являлась единственным источником финансирования их социальных, духовных и просветительских нужд. Новые веяния в общественную жизнь татар проникли со второй половины XIX в. А до этого татарские медресе представляли традиционное мусульманское учебное заведение бухарского типа. Этот тип учебных заведений сыграл огромнейшую роль в становлении системы образования у мусульман Поволжья и Приуралья. Особенно в условиях отсутствия

мусульман Поволжья и Приуралья. Особенно в условиях отсутствия государственности учебные заведения мусульманского Востока, в какой-то степени, способствовали воспроизводству интеллектуальных основ татарского общества. Выпускники этих учебных заведений в регион несли мусульманскую ученость в ее классическом виде. Она уже не отвечала требованиям новой действительности, но среди татар поддерживала мусульманскую идентичность. Не случайно власти были уверены в том, что «муллы с азиатским образованием являются элементом наиболее вредным в деле русификации татар».²⁰⁹ Поскольку именно «Бухара, Самарканд, Каир священные места для мусульман: в них древнейшие медресе, в этих городах жили и составляли свои богословские сочинения многие из мусульманских законоведов, с именами этих городов в представлении мусульман связываются воспоминания о славной эпохе процветания ислама и богословско-философской арабской науки. Вот почему так велики симпатии татар к лицам, обучавшимся в этих местах».²¹⁰ Правда, «с завоеванием Россией мусульманских центров в Средней Азии паломничество туда поволжских татар с целью усовершенствования стало несколько меньше, но обаяние прежней славы и традиционное устремление умственных взоров на восток далеко еще не исчезли в русском мусульманстве».²¹¹ К середине XIX в. в Казанском крае насчитывалось 430 мектебе и 57 медресе, а в Волго-Уральском регионе их было уже 1482. Через эти учебные заведения «проходит почти все» (до 80%) мусульманское юношество..., здесь формируется не только его религиозные воззрения, но и взгляд на жизнь и окружающий мир».²¹² Воспитанники мектебе и медресе «утверждаются в убеждении, что нет и не может быть ничего лучшего и более высокого, чем мусульманская наука, что магометанская школа выше, чем всякая другая..., всякая культурная жизнь мусульманина направляется и регулируется ясно выраженными правилами и законами шариата».²¹³

Учебные заведения бухарского типа к середине XIX в. уже не устраивали потребностей татарского общества. Их необходимо было адаптировать к новым реалиям российской действительности и идеологическим потребностям самого татарского общества, в первую очередь, зарождающейся буржуазии. Старометодная (кадимистская) школа не могла оставаться в прежнем состоянии, ибо требовался качественный сдвиг в сторону серьезного изучения светских наук для практической подготовки подрастающего поколения к жизни. Решение этой задачи стало основополагающим моментом реформы системы народного образования. Новометодные («джадидские») медресе в первую очередь были нацелены на использование нового (звукового) метода обучения и полноценного преподавания светских дисциплин. При этом нужно признать, что хотя в новометодные учебные заведения изначально и были заложены иные, чем в кадимистские, идеологические функции, их нельзя противопоставлять, поскольку они стали составляющими единой системы национального образования. При этом также нужно иметь в виду, что татарские сельские общины, к которым относились около 95% всех конфессиональных учебных заведений, оставались оплотом традиционного мусульманского общества. Нельзя забывать также и то, что община, по словам Исмаила Гаспринского, «представляет собою миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма. Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода, не нуждающиеся в высшем признании, ибо авторитет этой власти – авторитет религиозно-нравственный... Община эта имеет совершенно независимое духовенство, не нуждающееся ни в каких санкциях и посвящениях. Всякий подготовленный мусульманин может быть учителем, муэдзином, имамом, ахуном и пр., при согласии общины»²¹⁴. Поэтому, не случайно, учебные заведения оказались в эпицентре довольно жесткой идеологической борьбы за умы подрастающего поколения, поскольку они оказались наиболее эффективным (до начала XX в. практически единственным) инструментом воздействия на общественное сознание. В 1912 в России было уже 779 медресе, 8117 мектебе, где образование получали 267476 учащихся²¹⁵ и в этой среде наметились довольно определенные тенденции. Так, к 1910 году до 90% всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу, тем самым отдав предпочтение не только новой системе образования, но и идеологии национального обновления

²⁰⁹ НА РТ, д. 92, оп. 2. Ф. 8777, л. 74.

²¹⁰ Там же.

²¹¹ Там же.

²¹² НА РТ, ф. 92. оп. 2, д. 8777, л. 68.

²¹³ Там же.

²¹⁴ Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь. 181. — С. 25-26.

²¹⁵ Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905-1907). — М., 1986. — С. 82.

общества. Как отмечалось в циркуляре правительства губернаторам России, еще в 1900 году сторонники нового метода призывали «татарское население России к образованию, к приобретению практических познаний как в области ремесел и промышленности, так и в изучении иностранных языков, дабы оно (население – М.Р.) было культурно и богато»²¹⁶. Чиновник и известный специалист по системе народного образования инородцев в России Н.Бобровников по этому поводу обратил внимание на то, что в официальных отчетах называют «мектебе и медресе конфессиональными школами... Таковая квалификация в настоящее время уже неточна; решаюсь утверждать, что в настоящее время чисто конфессиональных училищ, вероятно, вовсе нет. В самых отсталых глухих мектебах всегда уже найдется азбука по звуковому методу... почти повсюду есть уже и арифметика и элементы географии, а иногда и история татар, песни и т.д.... так что мектебе по курсу в той или иной степени приближается к русским средним школам... Называть такие медресе конфессиональными можно только в том случае, если мы будем называть конфессиональными все учебные заведения ведомства православного исповедания».²¹⁷

Практически во всех регионах компактного проживания татар появились крупнейшие джадидские медресе, ставшие очагами татарской культуры: «Галия», «Усмания» (Уфа), «Хусаиния» (Оренбург), «Расулия» (Троицк), «Мухаммадия», «Марджани», Апанаевское (Казань), «Буби» (Иж -Бобья) и др. Эти учебные заведения появились, в первую очередь, благодаря представителям крупной татарской буржуазии, которые были заинтересованы в подготовке молодежи, адекватно воспринимающую изменения, происходящие в татарской и российской действительности. Так, известный татарский промышленник и меценат Ахмат Хусаинов построил здание медресе нового типа «Хусания» в Оренбурге стоимостью в 100 тыс.рублей, где обучались 200 учащихся, из которых 100 учеников находились полностью на иждивении. Одновременно он ежегодно выделял стипендии для учащихся-татар, обучающихся в Казанской учительской школе (для 2-х учащихся), в Казанской и Оренбургской ремесленном училище (по 6 учеников), в Казанском коммерческом училище (4 ученика).²¹⁸

На организацию медресе «Галия» в Уфе немалые средства вложили крупные татарские купцы и промышленники Хакимовы, братья Назировы, Ягудины, Гибадулла Усманов, суфия Тевкелева и др. Медресе в г. Троицк содержалось купцом Л.Яушевым, в Екатиенбурге купцом Агафуровым, медресе «Мухаммадия» в Казани братьями Галеевыми.

Одновременно, в рамках реализации национальной политики российского государства и планов миссионерства, открывались школы для крещеных татар и нерусского населения в целом. Старая система, строящаяся на принципах насильственного крещения, себя не оправдала. Система, разработанная Н.И. Ильминским, во главу угла ставила распространение православия среди нерусского населения на их родном языке. Для этой цели печатали учебники и религиозные книги на основе русского алфавита на родном языке учащихся. Конечной целью обучения, по словам Н.И. Ильминского, должно стать «обрусение инородцев и совершенное слияние их с русским народом по вере и языку»²¹⁹. На основе этой системы была организована значительная сеть школ. С целью подготовки учителей для миссионерских школ, а отчасти и священников, в 1863 г. в Казани была открыта центральная крещенотатарская школа, в 1872 инородческая учительская семинария. Учительские школы были открыты также в Симбирске, Уфе, Бирске. К 1870 г. крещенотатарских школ было уже 39.

Кроме чисто миссионерских школ, созданных для детей крещеных народностей, для татар-мусульман открывались школы другого типа - русско-татарские. Это были начальные школы, функционирующие на средства казны, где наряду с обучением русской грамоте все общеобразовательные дисциплины велись на русском языке. В 1876 для подготовки учителей этих школ была открыта в Казани первая татарская учительская школа. Однако татарское население проявило отрицательное отношение к русско-татарским школам. Поэтому такие школы не имели большого успеха, число их было крайне мало. В начале XX в. по всему Казанскому учебному округу, куда входило шесть губерний региона, было всего 57 русско-татарских школ, а в самой Казанской губернии 11 школ.

Татарская интеллигенция предпринимала энергичные меры, направленные на превращение этих школ в новометодные учебные заведения с обязательным преподаванием Корана, основ веры и шариата. Так, в Казани с 1870 по 1915 г. открылись 14 русско-татарских школ и русских классов при медресе, которые находились под покровительством прогрессивных татарских купцов.

²¹⁶ Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX века. Казань. 1974, с.187-188.

²¹⁷ Журнал Министерства просвещения России, 1917, май. — С. 62.

²¹⁸ Об этом подробно см. Б.Шәрәф. Гани Хөсәенов. — Оренбург, 1913; Р.Фәхретдинов. Әхмәт Хөсәенов. — Оренбург, 1911.

²¹⁹ Цит. по кн. : Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. — С. 385.

Одной из особенностей татарского образования конца XIX - начала XX вв. стало и то, что именно в этот период получило широкое развитие женское образование, отражающее новые прогрессивные сдвиги в решении женского вопроса в татарском обществе. Так, к началу XX в. в Казани существовали женские школы Аитовой, Хусаиновой, Муштариевой, Сайфуллиной, Габитовой, Амирхановой, Мирхайдаровой и др. В 1907 г. женская школа была открыта в деревне Иж-Бобья, в 1909 - в Троицке, Оренбурге и др.

В целом можно сказать, что конец XIX - начало XX вв. ознаменовался выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общественной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национального движения среди татар по пути прогресса и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложены основы секуляризации общественной мысли. Эти тенденции особенно отчетливо проявились после революции 1905-1907 гг., когда широкое распространение получили периодические издания, светское образование, пробудился интерес к достижениям современной науки и техники, появилась возможность создавать политические партии и объединения, относительно свободно выражать свои политические взгляды.

Тем не менее, в начале XX в. система образования требовала серьезных перемен, которые были обусловлены многими факторами. Новометодные медресе, ставшие к этому времени основой этой системы, также нуждались в совершенствовании. Необходимо было определиться в основных принципах, которые должны были обозначить перспективу системы образования. Это, в первую очередь, коснулось статуса татарских учебных заведений. Являются ли они сугубо конфессиональными или новометодные учебные заведения приобретают иной, светский характер. Эта проблема оказалась не такой простой, как казалось на первый взгляд. Хотя и правовое положение татарских медресе вписывалось только в систему конфессиональных учебных заведений, реальная ситуация была намного сложнее. Не было единодушия по этому вопросу и у представителей власти. Как обратил внимание Н. Бобровников, что в отчетах Казанского учебного округа мектебе и медресе называют конфессиональными школами. Но «таковая классификация в настоящее время уже неточна; в настоящее время чисто конфессиональных училищ, вероятно, вовсе нет. В самых отсталых глухих мектебах всегда уже найдутся азбука по звуковому методу и книжка для чтения со статьями светского содержания. В медресе же наряду с мусульманскими предметами, преподаются многие светские науки, так что мектебе по курсу в той или иной степени приближаются к русским средним школам»²²⁰. Татарские мектебе и медресе все без исключения открывались как конфессиональные учебные заведения при приходах (махалля). Если было получено разрешение на открытие прихода, то при нем можно было открыть и медресе, и мектебе.

Такое положение вполне устраивало мусульман России, поскольку они могли довольно легко решить проблему открытия учебных заведений. Но их конфессиональный характер, безусловно, во многом сдерживал процесс их модернизации. Возможно, поэтому в начале XX в. в татарской периодической печати развернулась целая дискуссия по определению содержания конфессионального образования. Одной из причин этого спора стал запрос Департамента иностранных исповеданий Оренбургскому и Таврическому духовным управлениям в октябре 1913 г. о том, как смотрит шариат на вопрос о мектебе и медресе. На данный запрос Департамента откликнулись все без исключения татарские газеты. Красной нитью в публикациях проходил тезис о том, что в исламе не существуют деления учебных заведений на конфессиональные и светские: будучи по существу конфессиональными, мусульманские учебные заведения в течении всей истории исламской цивилизации не ограничивали круга изучаемых в них наук, если они, конечно, не противоречили основным канонам ислама. Так, газета «Кояш» обратила внимание, что «не было ни одной науки, известной в то время (в эпоху Аббасидов – *Р.М.*), которая не преподавалась бы в медресе... Эти медресе были учреждены только по требованию шариата: «получайте знание и образование». Поскольку по шариату знание ничем не ограничивается и получение знания, каким бы оно не было, является религиозной обязанностью, то программы медресе не были ничем ограничены... Так как шариат дает широкий простор науке и не ограничивает ее ничем, а наоборот предписывает получать знание, каким бы оно не было, то в этих медресе программы обучения не были ограничены никакими рамками. С точки зрения религии, сюда входят все новые науки, которые считаются полезными и избавляются лишь от тех, которые потеряли свое значение... Наша религия не является религией, выражающейся исключительно, в молитве;

²²⁰ Журнал Министерства Просвещения России, 1917 май. — С. 62.

она предписывает приобретение знаний, необходимых для жизни»²²¹. Газета «Вақыт» по этому поводу заметила, что «наука у нас обозначает светское и религиозное знание», поэтому «наши мектебе не разделяются на конфессиональные и неконфессиональные»²²².

В газете «Тәржеман» обращалось внимание на то, что «наука – это фарз (обязательное предписание религии – *Р.М.*)» без нее «невозможно в совершенстве понять религию»²²³. Даже консервативный, «Дин ва мағыйшат», в принципе соглашаясь с такими подходами, лишь уточняет, что «шариат есть религиозное знание»²²⁴. Оренбургское Духовное Собрание мусульман также пыталось сформулировать свое видение целей и задач образовательной системы мусульман. Так, для подготовки официального ответа на запрос Департамента иностранных исповеданий (14-15 декабря 1913 г.) было создано совещание, где участвовало 23 имама и члены Духовного Собрания. Ответы, подготовленные после предварительного их обсуждения, по сути дела, отражали общее настроение татарского общества. Как отмечается в газете «Баянұлхак», «на совещании предварительно были прочитаны ответы, подготовленные имамами, а потом - присланные ответы. Во всех ответах отмечалось, что наши конфессиональные мектебе и медресе должны предусмотреть преподавание и светских наук. Все имамы, участвовавшие в совещании признали необходимость преподавания в наших мектебе и медресе светских дисциплин»²²⁵. На вопрос «что представляет из себя по шариату мусульманские конфессиональные мектебе и медресе?», совещание сформулировало ответ: «Они представляют собою место, в котором обучают установлениям и основам веры Ислама и дают нужные сведения для земного и небесного благополучия»²²⁶. По ответу не сложно догадаться, что конфессиональные учебные заведения отнюдь не должны довольствоваться только обучением основам веры. Об этом свидетельствует и ответ на вопрос «Какова конечная цель мектебе и медресе?» Основными целями мектебе считалось «обучение мусульманских детей чтению и письму, познакомить их с установлениями Ислама, воспитать в них высокую нравственность и указать им пути к достижению земного и небесного благополучия и тем самым содействовать миру и спокойствию государства»²²⁷. Что касается медресе, то его основными целями, по решению совещания, считалось «подготовка муэдзинов, имамов, хатибов, факихов, улемов, мударрисов, мугаллимов, казиев и муфтиев, знакомых с требованиями времени, так и с науками веры и жизни, чтобы иметь возможность указывать пути и другим»²²⁸.

Такое единодушие в идеологически разношерстном татарском обществе, в первую очередь, означало озабоченность различных слоев татарского общества судьбой системы образования. С одной стороны, все прекрасно понимали необходимость если не кардинальных, то значительных изменений в этой сфере. А с другой, их настораживало то, что именно правительство предпринимало решительные попытки в реформировании системы образования. Татарские интеллектуалы прекрасно понимали, что для татар именно система образования является основой воспроизводства духовных ценностей в обществе и поэтому кардинальные преобразования в этой сфере требовали большой ответственности и осторожности. Как обратила внимание газета «Юлдуз», «ни государство, ни общество не создали ничего подобного, что могло бы заменить мусульманские учебные заведения. По этой причине дело касается не только представителей духовенства, но и как национальная проблема, всей системы образования. Вот почему мусульманское общество и придает особое значение идее реформирования конфессиональных учебных заведений»²²⁹.

Педагог и общественный деятель Фатих Сайфи это объяснял тем, что «когда мектебе были плохи, а в медресе не было порядка, тогда и правительство не обращало на них никакого внимания и предоставляло их самим себе. Оно начало придавать значение нашим мектебе и медресе только в последнее время, когда мы заговорили о необходимости их преобразования и, исправив программы преподавания, начали в некоторых мектебе и медресе обучать кроме вероучения и кое-каким необходимым для жизни дисциплинам»²³⁰. Как писала газета «Вақыт», «Несколько лет тому назад при

²²¹ Кояш, 1913, 11 октябрь, 13 октябрь.

²²² Вақыт, 1913, 2 ноябрь.

²²³ Тәржеман, 1913, 18 октябрь.

²²⁴ Дин вә мағыйшат, 1913, № 42, б.

²²⁵ Баянелхак, 1913, 27 декабрь.

²²⁶ Там же.

²²⁷ Там же.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Йолдыз, 1914, 3 январь.

²³⁰ Йолдыз, 1915, 6 март.

Министерстве внутренних дел было создано особое совещание по проблемам мусульман. На нем было решено оставить мусульманские мектебе и медресе в ведении мусульманской общины и, вместе с тем, изъять из программ этих школ преподавание различных светских дисциплин, включая даже русский язык. Таким образом, - заключала газета, - желающие получить светское образование, должны были поступать в русские школы»²³¹. Такая постановка проблемы, безусловно, не устраивала татарскую интеллигенцию и духовенство. Необходимо было предложить свои варианты реформирования. Татарском обществе было понимание того, что время изоляционизма в этой сфере прошло. Конфессиональная школа уже не отвечала требованиям бурно развивающегося общества. Она, действительно, во многом была независимой от официальной системы образования, но она была разобщенной, чтобы служить высоким идеалам нации. Отдельно взятое учебное заведение функционировало и выживало само по себе. Оно решало общенациональные проблемы по мере своих возможностей. Отсутствие единой системы национального образования во многом сдерживало процесс консолидации интеллектуальных сил и усилий татарского общества. Газета «Баянхак» в связи с этим обратила внимание, что мектебе «должны служить какой-либо идее. Если оно не служит никакой идее, его мектебе назвать нельзя, подобно тому, как нельзя надеяться на что-либо полезное для нации от человека бездейного... Вследствие того, что в русских школах и учебных заведениях других наций всегда преследуется какая-либо идея - из них выходят люди, которые... стойко и умело выступают на сцену жизни... Это, вне всякого сомнения, счастье, даваемое мектебе. При этом нельзя не задаваться вопросом: почему же так низко стоим мы?»²³² Зия Камали утверждает, что «проблемы мектебе и медресе необходимо рассматривать с точки зрения облегчения положения всей нации и повышения ее образовательного уровня».²³³ Одно из самых сложных противоречий, имеющих отношение к этой проблеме, существовало внутри самой мусульманской общины. Во-первых, формирование новых приходов, не без попустительства Духовного собрания мусульман, было пущено на самотек. Как пишет газета «Вақыт», что «приходы раздробляются. В местах, где они совершенно не нужны, открываются новые приходы. Где достаточно одного прихода, их появляется пять. Вместо одного хорошего ученого назначают десять мулл. Содержание десяти необразованных мулл ложится тяжелым бременем на несчастный народ и это является причиной обеднения и без того уже бедных мусульман»²³⁴. Во-вторых, появление новых приходов уже предполагало открытие при них мектебе или медресе, которых иногда в приходе было даже несколько. Так, например, в д. Ново-Надырово Бугульминской губернии на три прихода приходилось 5 медресе и 2 мектебе. При таком количестве учебных заведений в одном населенном пункте о полноценном их функционировании говорить не приходится. Тем более, они функционировали исключительно за счет прихожан. Поскольку учебные заведения сразу же становились составными элементами мусульманского прихода, их состояние во многом зависело от организаторских, интеллектуальных и педагогических возможностей главы местной махалли. Возможно, поэтому ситуация, когда хазраты эти учебные заведения считали своей собственностью²³⁵, особенно в деревнях, была довольно типичной для сельской местности. Правда, в начале XX в. положение несколько изменилось в связи с появлением в мусульманских учебных заведениях профессиональных педагогов-мугаллимов. Они «хотя... и не являются педагогами, окончившими курс в учительских семинариях со специально разработанной национальной программой, тем не менее, они выпускники наших медресе, которые за последние 10-15 лет изменились к лучшему. Среди них есть также более или менее сведущие в науках. По сравнению со многими нашими муллами, они о преподавании знают куда больше. На высказывания и советы наших мугаллимов, которые близки к реальной жизни, теперь обращают все больше внимания»²³⁶. Появление педагогов в приходских учебных заведениях, будучи, безусловно, явлением позитивным еще больше обнажила организационно-финансовые проблемы прихода. Как отмечает Фуад Туктаров, «первоначально мулла прихода и учитель старались поладить между собой. Но уже с начала второго года между ними намечаются разногласия. Мулла считает учителя чужим, а учитель старается подорвать авторитет муллы среди населения»²³⁷. Причиной этого явления, по словам Ф.Туктарова, более чем ясны: «Новые школы открываются или на средства отдельных богатых лиц, или же на средства прихода... По-

²³¹ Вақыт, 12 октября 1913.

²³² Баянхак, 3 ноябрь 1913.

²³³ Фикер, 1906, 26 февраль.

²³⁴ Вақыт, 1913, 6 октябрь.

²³⁵ З.Камали. Мәктәп вә медрәрис хакында төшендегем // Фикер, 1906, 26 февраль.

²³⁶ Баянхак, 1913, 16 ноябрь.

²³⁷ Мәктәп, 1913, № 1, ...б

читать учителя и помогать ему в исламе признается таким же богоугодным делом, как и уважение и помощь мулле и имаму... В начале народ дает мулле и учителю поровну, но через определенное время доля даяний, предназначенных мулле начинает уменьшаться. Наш мулла богат, – говорят прихожане, у нас есть люди более нуждающиеся в помощи и начинают постепенно сокращать количество подаваний мулле»²³⁸. Мулла, каким бы он не был «просвещенным, сторонником нового метода и воодушевленным национальным чувством человеком, но когда дело касается кармана и хлеба, он поневоле меняет свои взгляды и поведение, открывает кампанию против учителя»³. Безусловно, дело в данном случае, не сводится к личности муллы или учителя, поскольку экономическое положение имама во многом зависело от благополучия членов прихода. Оно, действительно, не улучшалось. Этой проблеме Садри Максуди посвятил специальную публичную лекцию в Восточном клубе 13 февраля 1914 года, где он обратил внимание, что «наши имамы до настоящего времени оберегали нашу святую веру, нашу нацию и наш язык, поэтому мы обязаны заботиться должным образом об улучшении их дел и обеспечении их быта. В настоящее время наши имамы, особенно в деревнях, очень бедны. Прежде, когда у народа земли было много, и их дела были лучше... В настоящее же время во многих местах дела крестьян-земледельцев ухудшились и, соответственно, имамам стали подавать намного меньше. Несчастные имамы... испытывают крайнюю нужду и беспомощность»²³⁹. Поэтому, вполне естественно, мулла, содержание которого полностью ложится на приход «при усилении значения в приходе учителя и переходе к нему большей части подаваний... начинает голодать или, по крайней мере, терять значительную часть своего годового дохода. Поэтому вполне естественно, что с этого момента мулла считает учителя лишним и дело доходит до открытой вражды»²⁴⁰. В такой ситуации муллы пытались «выставить мугаллимов противниками религии и традиции»²⁴¹. Это противостояние, постепенно втянувшее в себя и членов всего прихода, как правило, становилось «причиной или полного закрытия мектебе, которые уже встали на путь реформирования, или же возвращения их в прежнее положение»²⁴². Как ни парадоксально, но вывод к которому постепенно приходила прогрессивная татарская интеллигенция, имела под собой серьезную подоплеку: «постоянное увеличение в деревнях без всякой надобности числа приходов, мечетей, школ и имамов представляет собой явление чрезвычайно вредное для единства, для развития национального чувства и для прогресса мусульман»²⁴³. Если иметь в виду, что число мусульманских приходов в России в начале XX в. доходило 24321, богослужебные здания (молитвенные дома, временные мечети, соборные мечети) – до 26279, а духовных лиц насчитывалось до 45339 т.е. одно духовное лицо приблизительно на 357 прихожан (при 16222073 мусульманах на 1 января 1912)²⁴⁴. Действительно, в условиях отсутствия какого-либо органа, контролирующего деятельность учебных заведений, возникающих практически во всех приходах в неограниченном количестве, несложно представить их финансовые и кадровые проблемы. Как отмечает Ф.Туктаров, «приход с большими материальными затруднениями строит большую мечеть, но у него не хватает средства на сооружение и такой же большой школы, да и понимания ее необходимости в большинстве случаев не имеется»²⁴⁵. Поэтому «в большинстве случаев для этой цели отводится небольшой, старый и самый неопрятный из всех домов селения. Даже в совершенно незнакомой деревне не спрашивая ни у кого, можно найти школу. Она всегда отделяется от других зданий своей невзрачностью, нечистотой, царящей вокруг нее и плохим содержанием»²⁴⁶. И многие городские медресе мало чем отличались от сельских. Даже для известного Казанского учебного заведения – Апанаевское медресе – были присущи те же проблемы. Как обратил внимание один из цензоров в 1903 г. в своем отношении губернатору, «до сих пор в медресе жило много шакирдов (более 300 чел.). Помещения медресе небольшие, по справедливости они должны бы помещать не более 100 человек. Несмотря на это, в медресе набивают все больше и больше... нужно заметить, одно помещение им служит и классом, и столовой, и спальней, не видно забот о хорошем воздухе и нигде в медресе не устроено хороших вентиляторов. Одним словом, медресе, с гигиенической

²³⁸ Там же.

²³⁹ Йолдыз, 1914, 16 февраль.

²⁴⁰ Йолдыз, 1914, 16 февраль.

²⁴¹ Баянелхак, 1913, 16 октябрь.

²⁴² Там же.

²⁴³ Мәктәп, 1913, № 2 ...б.

²⁴⁴ Рыбаков С. Статистика мусульман в России // Мир ислама, 1913, Т.2, вып. 11, с. 762.

²⁴⁵ Мәктәп, 1913, № 2 ...б

²⁴⁶ Там же.

точки зрения находится в самых неблагоприятных условиях».²⁴⁷ Вполне естественно, считает Ф.Туктаров, «такое неудовлетворенное состояние школьной обстановки очень плохо влияет на души детей, убивает в них охоту к учению и способствует уничтожению того уважения, которое они должны чувствовать к школе. Кто знает, может быть эти мрачные школьные здания несут ответственность и за то, что мы, татары, имеем столь замкнутый характер и черствое сердце»²⁴⁸. Поэтому ситуация, когда, по словам Хади Атласи «среди татар, число посещающих школы детей гораздо выше по сравнению с русскими и в некоторых уездах число учащихся доходит до 12%, а среди русского населения России находятся в школе только 5% населения, т.е. в деревне с населением в 1000 душ только 50 дней посещают школу»²⁴⁹, дает возможность надеяться на то, что у татар «школьное дело очень быстро продвинется вперед, но это отрадное явление только с одной стороны»²⁵⁰. Потому что, по его утверждению «от того, что у нас число посещающих школы равняется числу в Австро-Венгрии, далеко не следует, к сожалению, что мы – нация столь же передовая, как и австрийцы; от того, что число посещающих школы у нас выше, чем у русских, еще не следует, что мы опередили русских»²⁵¹, поскольку у них «школы устроены согласно с требованиями жизни и времени. В них воспитание и получаемые от этого воспитания плоды, совершенно другие, чем воспитание и его плоды, которые даются нашими школами»²⁵². Дети, воспитывающиеся в их школах «выходят из них с полным знанием своей религии и способные жить самостоятельно»²⁵³. А в татарских учебных заведениях, считает Х.Атласи, «в виду их несоответствия требованиям жизни и времени, кроме некоторых знаний по религиозным вопросам, для жизни не дается ничего»²⁵⁴. В связи с этим одним из первостепенных задач общества он считает проблему реформирования системы образования: «если мы желаем существовать подобно другим, если мы еще совершенно не утратили веры в жизнь, то должны, первым делом и, не теряя не ни минуты, улучшить свои школы, стараться поставить их так, чтобы они, подобно школам других наций, вместе с преподаванием религии, удовлетворяли бы и требования времени, стояли бы близко к жизни»²⁵⁵.

Перемены, которые происходили в системе образования, вне всякого сомнения, были позитивными. Реформы еще «10-15 лет назад были только в мыслях, такие планы предлагались только передовыми людьми нации. Тогда, казалось, что осуществление подобных изменений в татарском обществе может произвести довольно значительные перемены»²⁵⁶. Но «частичное преобразование наших медресе не могло произвести каких-либо значительных изменений в нашей жизни. Насколько наши прежние медресе отставали от жизни, настолько же далеки от нее и нынешнее медресе; насколько непригодных для жизни людей выпускали прежние медресе, настолько же далеких от жизни людей выпускают и современные медресе. Медресе и жизнь идут самостоятельно своей дорогой. Выпускники наших медресе, подобно простонародью, необучавшейся в медресе, не могут понять ни жизни внешней, ни жизни духовной. Наши медресе продолжают выпускать особый тип людей, называемых шакирдами»²⁵⁷. Даже новометодные учебные заведения, по утверждению представителей прогрессивной интеллигенции, и по своему статусу и по правовому положению, и по организации учебного процесса, не могли соответствовать тем требованиям, которые ставила жизнь перед татарским обществом особенно перед молодежью. Дело в том, что, действительно «была сделана попытка введения светских наук в реформированные духовные учебные заведения. Но тогда они оказались в промежуточном положении: они почти утратили свою прежнюю роль конфессиональных школ и не приобрели значение светских школ. Поступившие в них ученики совершенно не стремились к духовному званию и богословским наукам. Они хотели через эти медресе найти себе выход в светские профессии. А общество же, в значительной степени, хотело получить из реформированных медресе хорошо образованных богословских духовных лиц»²⁵⁸. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что

²⁴⁷ НА РТ, ф. 1, оп. 4, д. 1087, л. 6.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Мәктәп, 1913, № 1. — С. б.

²⁵⁰ Там же.

²⁵¹ Там же. — С.

²⁵² Там же. — С.

²⁵³ Там же. — С.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Кояш, 1913, 29 сентябрь.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Мәктәп, 1913, № 3. — б.

в медресе «Галия» за 10 лет его существования из 950 выпускников муллами стали всего лишь 38 человек, а остальные, в основном, занялись учительством.²⁵⁹

Дж. Валиди, в связи с этим, обратил внимание, что татарское общество в последнее время показало, что оно «через джадидское движение достигло понимания необходимости приближения к новой (европейской – *Р.М.*) для него культуре»²⁶⁰. Об этом, как он считает, наглядно свидетельствует то, что «прошел период, когда медресе был храмом знаний, приютом и богадельней одновременно. Появились медресе европейского типа как «Хусания», «Галия». «Мухаммадия», «Касымия» также приобретают такие очертания. Работающие в медресе педагоги изо дня в день способствуют его прогрессу. Но в каком направлении? Пожалуй, сегодня никто об этом не знает»²⁶¹. Хотя и предлагались различные варианты реформирования системы образования «сегодня мы не способны не только преобразовать медресе в учебные заведения европейского образца, но и даже определить какому они типу относятся - среднему или высшему»²⁶².

Такая неопределенность среди шакирдов, особенно среди его прогрессивной части, вызывала недоумение, разочарование, поскольку «прежние надежды, грандиозные планы начали рушаться. Учащиеся, которые от сердца радовались и рассчитывали на большие результаты, когда в медресе было введено несколько светских предметов, начали критически смотреть на многие порядки медресе и даже враждебно относиться ко всей системе этих школ. Наконец, эта вражда, это разочарование довели до открытых волнений»²⁶³.

Действительно, недовольства, а также волнения шакирдов, в первую очередь, коснулись новометодных медресе. О выступлениях шакирдов медресе «Галия» в Уфе и «Мухаммадия» в Казани писали многие газеты и журналы. Массовые забастовки и уход из медресе начались в 1906 г. и продолжались вплоть до 1917 г. Так, в 1906 из медресе «Хусания» за участие в стачке исключено 85 учеников, из медресе «Усмания» в Уфе 50 учеников, в 1912 г. из медресе «Галия» ушли 65 шакирдов, в том же 1912 г. из «Хусания» добровольно ушли 52 ученика, из «Усмания» исключено 50 шакирдов. Шакирды медресе «Хусания» в прошении поданном дирекции учебного заведения, не случайно обратили внимание, что необходимо «изменить программу, которая не может соответствовать требованиям времени и пользе нации: 1) увеличить число светских предметов; 4) усилить преподавание русского языка; б) преподавание гигиены, рисования, художеств и российских законов также должно быть усилено, чтобы оканчивающие ученики одну из этих областей могли избирать своей профессией (выделено мною – *Р.М.*)»²⁶⁴.

Некоторые представители национальной буржуазии состояние системы образования в новометодных учебных заведениях так же начали оценивать критически.

Так, на страницах газеты «Тормыш» появилась заявление ряда членов попечительского совета медресе «Галия» о прекращении материальной помощи, поскольку Зия Камали и шакирды все старое ломают и разрушают, а нового не дают.²⁶⁵

В связи с этим, на страницах прогрессивной татарской печати обсуждалась проблема о конечных результатах реформы системы образования: идти по пути реформирования конфессиональной школы внедряя в нее светские предметы или создавать самостоятельные светские учебные заведения нового типа.

Ф.Туктаров, например, считает, что «бесплодность этих (новометодных – *Р.М.*) медресе открыла глаза интеллигентной части общества и дала ясно понять ту истину, что необходимо совершенно отделить духовные медресе от школ, где преподаются светские науки. Как бы ни реформировались духовные медресе, сколько бы ни вводить в них науки, они будут сохранять свою религиозную окраску и продолжать преследовать свои религиозные цели. Очень многие начали понимать, что прогресс нации не создается поступлением детей в такие медресе как «Хусания», «Мухаммадия». «Галия», а путем основания школ, организованных по науке или путем поступления в государственные школы»²⁶⁶. Дж. Валиди сложившуюся в этой сфере ситуацию характеризовал как периодом

²⁵⁹ Об этом писал сам ректор медресе Зия Камали в своем отчете о деятельности учебного заведения за 10 лет. См.: Тормыш, 1916, № 566, 567.

²⁶⁰ Мәктәп, 1913, № 2. — 36 б.

²⁶¹ Там же. — С. 37.

²⁶² Там же. — С. 38.

²⁶³ Мәктәп, 1913, № 3. — ... б.

²⁶⁴ Мир Ислама, 1913, т. 2, вып. 8. - С. 517-518.

²⁶⁵ Об этом более подробно см. статью Г.Ибрагимова: Аң, 1915, № 20. - С. 358-359.

²⁶⁶ Там же.

«безшколья (мәктәпсезлек)», поскольку «у нас нет условий для полноценного развития знания и науки»²⁶⁷. Дело в том, что «средние и высшие учебные заведения открываются не только для подготовки национальных научных кадров, но и для подготовки специалистов в области ремесла и искусства, способных удовлетворять разнообразные потребности государства и народа (например, врачей, адвокатов, преподавателей, государственных служащих и др.). Шакирды обучаются именно для того, чтобы, получив соответствующее образование, могли устроить свою жизнь»²⁶⁸. Но, по словам Дж. Валиди, в татарском обществе такие возможности отсутствуют. Дело не только в отсутствии соответствующей материально-технической и законодательной базы, но и в самой ситуации, которая сложилась у татар вокруг системы образования: «У российских мусульман пока нет смысла открывать светские средние и высшие учебные заведения для подготовки специалистов, удовлетворяющих жизненные потребности. Если в них обучение организовать на татарском языке, то в России их выпускники вряд ли будут востребованы, если на русском языке, то нет такой необходимости, поскольку они мало чем будут отличаться от государственных школ. Поэтому наши светские и научные организации в области образования будут сведены к начальной и средней школе»²⁶⁹. В связи с этим, естественно, «наша способная молодежь отворачивается от медресе, по мере возможности старается поступать в государственное учебное заведение, таким образом, хочет поправить свое положение. И нет никакой гарантии, что и впредь такого не будет. Чтобы привлечь шакирда в медресе, после окончания его необходимо обеспечивать хорошей работой»²⁷⁰. Фатих Сайфи также утверждает, что «наши мектебе не дают никаких прав, окончание их не дает каких-либо жизненных благ»²⁷¹. Новая тенденция в выборе не конфессионального, а светского учебного заведения молодежью было вполне объяснимым, поскольку она прекрасно видела, что ее соплеменники из года в год пополняют отряд самих неквалифицированного и малооплачиваемого отряда рабочих. Фатих Сайфи обратил внимание, что «в Казани насчитывают 180 тысяч жителей, при этом четверть населения составляют татары. Из этого населения исполнением самых тяжелых работ занята особая группа людей..., это, без сомнения, татары. Из заводов особенно много татарских рабочих имеется на Алафузовских заводах. Здесь на сто рабочих приходится сорок татар. Все они служат в качестве самых жалких чернорабочих, работающих за самую низкую плату не встретите ни одного татарина в администрации заводов, в числе техников и мастеров. На заводах у Крестовниковых рабочих татар 15%, у Ушкова – 30%, на Пороховом заводе – 30%. Все они занимают одинаковое положение»²⁷². Дело, конечно, не в том, что «татары народ к делу неспособный, а потому, что они не имеют возможности подготовиться к другому труду и довольствуются лишь тем, чтобы быть только сытым»²⁷³.

Таким образом, можно сказать, что к 1910-м годам представления татарской интеллигенции о перспективах реформы национальной системы претерпели кардинальные изменения. Иллюзии о возможности ее проведения в рамках конфессиональной школы рассеялись. Конфессиональная школа, как и предусматривалась ее статусом, могла готовить только религиозных деятелей, способных обслуживать интересы мусульманской общины, а также образованных людей, ориентирующихся в перипетиях современной им жизни, но не специалистов, способных найти свое место в различных сферах общества и имеющих возможность без проблем влиться в ту или иную социальную группу. Интеллигенция была озабочена тем, что татары, будучи, по сравнению с другими нациями России, довольно высокообразованным народом, продолжили пополнять отряды самых неквалифицированных и низкооплачиваемых слоев общества. Как не без на то основания обратил внимание в газете «Вакыт» некий Искандер аль-Хамзави, «теперь принято думать, что медресе должны обеспечивать нацию образованием, готовя проникнутых идеями мулл и мугаллимов. В медресе и были проведены реформы в рамках этих представлений. Программы таких крупных и благополучных медресе как «Галия», «Мухаммадия» подготовлены именно в этом русле. Но ныне программы и задачи медресе уже не удовлетворительны, поскольку и сама национальная жизнь ушла вперед»²⁷⁴. Поэтому, как утверждает автор, «уже недостаточно быть только идейным и образованным, чтобы стать лидером народа, муллой и мугаллимом, а нужно быть деловой личностью (выделено мною – *Р.М.*). Обладать

²⁶⁷ Аң, 1916, № 3. — Б. ...

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ Там же. - С.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Йолдыз, 1915, 20 март.

²⁷² Йолдыз, 1915, 15 февраль.

²⁷³ Там же.

²⁷⁴ Вакыт, 1914, 24 август.

идеями в свое время было делом самым важным, но теперь это считается годным только для философствования. Теперь человек, желающий быть полезным и примером для своего народа, помимо идей, должен оказать ему реальную помощь»²⁷⁵. А обучаемые в медресе светские дисциплины ни одному из мулл не оказывают реальной помощи в решении социальных и экономических проблем народа. Поэтому в будущем они зайдут до уровня работников, выполняющие лишь некоторые обряды народа»²⁷⁶. В этой связи, вполне уместным является обсуждение этой проблемы в той форме, которое, по сообщению газеты «Вакыт» состоялось в д. Новая Казанка под руководством директора местного медресе ахуна Гатауллы Галикева. На совете прихожан этой деревни выяснялись «причины того явления, что наш народ, не получив в достаточной степени мусульманского образования, стремится уже к русскому образованию»²⁷⁷. Хотя и на этот вопрос давались различные ответы, «все они сводятся к одному: народ потому стал равнодушен к своим национальным учебным заведениям, что они не преследуют какой-либо определенной цели, и обучение в них детям не приносит чего-либо полезного в жизни»²⁷⁸.

В данной ситуации полностью ориентироваться на государственную систему образования России была чревата нежелательными последствиями: интеллигенция не исключала возможности потери для нации самой образованной своей прослойки, которой будет безразлично интересы своего народа. Эти опасения, безусловно, под собой имели определенную почву. Еще в «Правилах о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» 1870 года было четко указано, что «Татары-магометане... составляют племя, фанатизируемое многочисленным духовенством, богатое мечетями и магометанскими школами и крепкое в своей вере. Поэтому обрусение татар-магометан может быть ведено лишь путем распространения русского языка и образования»²⁷⁹. При этом не скрывалось, что «конечной целью образования всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно, должно быть обрусение их и слияние с русским народом»²⁸⁰. Правда, нужно признать, что эти предписания, в основном, остались декларацией, дело до систематической ее реализации не доходило. Как утверждает Фатих Сайфи, закон от 20 ноября 1874 г. о передаче в ведение министерства народного просвещения школ инородцев «не был приведен надлежащим образом в исполнение. Мектебе и медресе только на бумаге считались подчиненными министерству, на деле же не последовало никаких изменений. Мектебе и медресе были предоставлены сами себе»²⁸¹. Правительство пыталось использовать и часть национальной интеллигенции, которая могла выступить ему в этом вопросе союзником. Как обратил внимание в 1905 г. цензор М.Пинегин «в последнее время, когда началось заметное умственное пробуждение татар и когда обозначились среди них две партии: молодая, мечтающая о какой-то национальной самобытности, и старая, отстаивающая лишь уравнивание в религиозных и общественных правах»²⁸². Официальных властей устраивала второе направление, поскольку именно они направили свои усилия «главным образом на улучшения в делах религии, на уравнивание в правах и на распространение образования, а не на поддержание национальной обособленности»²⁸³. И самое главное, среди представителей этой группы много тех, которые ратуют за обучение татар «русскому языку и в общих учебных заведениях», и считают, что «именно только благодаря знанию государственного языка татары могут получать нужные им реальные знания и общеевропейское образование, как залог их дальнейшего культурного развития»²⁸⁴. Тем не менее, российское правительство не отказывалось от своей цели, время от времени собирало по этому поводу совещания на самом высоком уровне и принимало многочисленные, но половинчатые решения. Депутат Госдумы Еникеев по этому поводу довольно резко выступил на заседании этого собрания 1 июня 1913 г.: «Запреты и произвол в отношении инородцев достигли крайних пределов. Право контроля над школой превращено в орудие постоянной и тяжелой репрессии. Министерство проводит политику обрусения против

²⁷⁵ Там же.

²⁷⁶ Там же.

²⁷⁷ Вакыт, 1915, 6 февраль.

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ Мир ислама, 1913, т.2, вып. 4. - С. 260.

²⁸⁰ Там же. - С. 261.

²⁸¹ Йолдыз, 1915, 15 март.

²⁸² НА РТ, ф. 1, оп. 1, д. 1649, л. 7.

²⁸³ Там же.

²⁸⁴ Там же.

инородцев, выдвигают пугало под названием инородческого сепаратизма... Во имя интересов и достоинства государства мы должны требовать изгнания политики из сферы народного образования»²⁸⁵.

В такой ситуации стало ясно, что в области реформирования образования необходимо было предложить принципиально новые формы. Реформа конфессиональной школы, задуманная как оптимальная и эффективная форма решения всех накопившихся в этой сфере проблем, как показало время, оказалось только первым этапом серьезных преобразований. Необходимо было идти дальше, делать и другие шаги. Но татарское общество, все еще функционирующее на принципах конфессиональной общины практически не имело ни финансовых, ни интеллектуальных возможностей, а самое главное, правовых основ создания принципиально новой системы светского образования. В свою очередь, и российское государство понимало нежелательность кардинальных шагов со стороны мусульман, которые представляли большую опасность для идеологической целостности России.

Реформирование системы образования должно было идти в русле интересов империи. Заметное оживление российских официальных кругов в 1910 гг. свидетельствует о том, что у государства вырисовывалась определенная модель развития системы образования для инородцев: начальная ступень предполагалась как самостоятельно конфессиональная, а средняя и высшая ступени, должны были быть едиными для всей империи. Такую перспективу татарская интеллигенция оценивала как очень опасную для единства нации.

Как обратил внимание Х.Атласи, «народы, обладающие школами, в силу того, что каждая личность снабжена знаниями, в мировой схватке за существование одерживают верх, когда как народы, лишённые школ, вследствие невежества своих соплеменников, не обладают никакой силой. Если искать причины поражений, нанесенных в последние столетия мусульманскому миру другими народами, то весь вопрос сведется к тому, что мусульмане были без знаний, без школ, тогда как их противники обладали знаниями, имели школы»²⁸⁶. Мухаммаднаджиб Тунтари отмечает, что «все мыслители и исследователи сходятся на том, что состояние нравов неправильной постановкой у него начального воспитания и образования... Словом, неправильная постановка воспитания является причиной большого несчастья для народа и вреда для его последующих поколений. Это так часто было испытано в истории, что не требует особых доказательств»²⁸⁷. Автор за подписью также подметил, что «будущее нашего татаризма

(татарлык), тюркизма (тюркичелек) и мусульманства формируется в теперешних наших школах, или, если выразиться по другому, наше будущее и как татар, и как мусульман связано с нашими теперешними учебными заведениями»²⁸⁸.

Но выбора не было. Как отметил Х.Атласи, «будут у нас школы, отвечающие требованиям времени и близко стоящие к жизни, мы будем существовать, в противном случае мы прекратим свое существование. Нам предстоит решить эту дилемму»²⁸⁹. В этой ситуации, во-первых, необходимо было укрепить начальную конфессиональную школу, поскольку после ее окончания значительная часть детей пойдет «уже в правительственные русские школы, в школы чужого для них мира»²⁹⁰. Роль начальной школы в связи с этим возросла, поскольку именно она «должна насадить и возростить в народе национальный и мусульманский дух в такой степени, чтобы наши дети, где бы они потом ни оказались, среди каких бы народов они не вращались и каким бы воздействиям ни подвергались, они не поддавались бы ни одному из этих влияний, а жили бы всегда как татары и как мусульмане»²⁹¹.

Эта проблема постоянно и всерьез обсуждалась в татарском обществе. Единства в мнениях не было, но уже было понимание необходимости преобразований в этой сфере: «одни утверждают, что мектебы и медресы должны быть чисто религиозные учебные заведения, другие доказывают, что они должны быть чисто светские или смешанные, третьи пишут, что мектебы не следует отделять от медресе и что оба эти отделения ... составляют одно учебное заведение, некоторые доказывают, что в мектебах, кроме религии, должны проходиться начальные сведения из общеобразовательных предметов и т.д.»²⁹² Но всех объединяла идея о том, что «государственная школа для них должна согла-

²⁸⁵ Мир Ислама, 1913, т.2, вып.5. - С.303-304.

²⁸⁶ Мәктәп, 1913, № 1, 19 б.

²⁸⁷ Там же, № 3. - С. 67-68.

²⁸⁸ Там же, № 3. - С. 92.

²⁸⁹ Там же, № 1. - С. 20.

²⁹⁰ Әл—Мөслими Г. Ибтидаи мәктәпләребез хакында // Мәктәп, 1913, № 3. - 93 б.

²⁹¹ Там же. - С. 91.

²⁹² НА РТ, ф. 420, оп. 1, д. 297, л. 13.

совываться с религиозными и бытовыми особенностями мусульман. Поэтому они усиленно настаивают на введении в школах для мусульман родного языка и татарской литературы».²⁹³ Как считает А.Ф. Катанов, русская интеллигенция о языке преподавания в мусульманских учебных заведениях также не имела четкого представления: «часть думает, что с предоставлением мусульманам учреждения заведений на европейский лад, хотя бы с преподаванием на одном татарском языке, мусульмане перестанут чуждаться европейской науки и впоследствии может быть, даже совсем перестанут быть азиатами».²⁹⁴ А другая часть «интеллигенции вовсе не разделяет таких радушных надежд и полагает, что мусульмане «удалившись от правительственного контроля, благодаря исламу, сопутствуемому европейской наукой, станут для европейских христиан еще худшими врагами, чем были до сих пор».²⁹⁵ А официальные круги по этой проблеме заняли четкую и принципиальную позицию, поскольку они опасались не открытия «специальных мужских и даже женских гимназий для мусульман»²⁹⁶, а языка преподавания в этих учебных заведениях, поскольку «если допустить преподавание на татарском языке, то татаризация охватит и мещеряков, и башкир, и киргиз еще в больших размерах, чем было до сих пор, ибо мусульман, желающих учиться европейским наукам, но не учащихся им из-за преподавания предметов на русском языке, очень много».²⁹⁷

Проблема реформы системы образования, действительно, стала одной из насущных для татарского общества. Не случайно бюро мусульманской фракции Государственной думы приняло специальное постановление по этому вопросу, где отмечалось, что «мусульмане нуждаются в новых типах учебных заведений, которые могут создаваться на тех общих основаниях, предложенных учебной комиссией третьей Государственной думы. Но в постановлении особо подчеркивалось, что это возможно только тогда, когда «будут приняты поправки, которые требовались мусульманскими депутатами».²⁹⁸ Среди этих требований были: «1) обучение в начальных школах тех местностей, где живут мусульмане, должно происходить на языке мусульманских детей, посещающих школу. 2) Начальные школы должны соответствовать интересам государства, но вместе с тем удовлетворять религиозным и национальным интересам местного населения, их обычаям и правам. 3) В школах местностей с мусульманским населением преподавание русского языка должно начинаться лишь с начала третьего года».²⁹⁹ Поскольку мусульманские учебные заведения, по сути дела, и при реформировании оставались религиозными, в постановлении отмечалось, что «они должны быть выведены из подчинения министерства народного образования и подчинены министерству внутренних дел, а надзор за учебной и воспитательной стороной и внутренним распорядком, также руководство преподавателями - принадлежать духовным собраниям».³⁰⁰ Правда, членов мусульманской фракции существующая система формального подчинения мусульманских учебных заведений духовным собраниям уже не устраивала. Поэтому в постановлении специально оговаривается, что дальнейшее подчинение возможно только при реформировании духовных собраний, которые обеспечили бы выборы преподавателей и одновременно «их обязанности и права будут определены и их денежная сторона обеспечена».³⁰¹ Члены мусульманской фракции подразумевали и финансовое обеспечение начальных учебных заведений «так как мусульмане в общем бедны... Эта помощь особенно необходима там, где нет вакуфов или доходов и с вакуфа недостаточно».³⁰²

Ситуация, которая сложилась в системе религиозного образования, обнажила многие проблемы, присущие татарскому обществу. Общество, которое повернулось лицом к светским ценностям, не имело возможности создать интеллектуальную базу для ее внедрения и распространения. Система образования, которая была призвана консолидировать интеллектуальные силы общества, не имела возможности выйти за пределы конфессионального образования. Такое положение, с одной стороны, имело и положительные моменты: оно консолидировало татарское общество вокруг мусульманской уммы. Но, с другой стороны, многие возможности создания гражданского общества не могли быть реализованы.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ Там же, л. 58.

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ НА РТ, ф. 1, оп. 4, д. 4485, л. 1.

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Там же.

³⁰¹ Там же.

³⁰² Там же, л. 3.

§ 3. Джадидизм

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

В конце 1980-х - начале 90-х гг. интерес к джадидизму возрос. И как в былые времена он опять попал в идеологическую орбиту. О нем в новых условиях, действительно, первыми заговорили участники национального движения. В политических программах ВТОЦ, партии «Иттифак» джадидизм занял достойное место как важнейший фактор и эффективная мера в возвращении ислама в общественно-политическую жизнь. И в научной литературе все чаще появились различные трактовки этого феномена, среди которых были и перепевы старых и попытки нового осмысления. Первые научные итоги этим исследованием подвел Дамир Исхаков в своей книге «Феномен татарского джадидизма» (Казань, 1997), обозначив это явление как форму «нациестроительства». Но, тем не менее, точек зрения меньше не стало. В понимании джадидизма обозначились два аспекта: общественно-политический и научный. Первый в принципе сводился к определению места джадидизма в исламском возрождении в современных условиях. Одни, в основном научная и творческая интеллигенция, его считали и считают наиболее эффективной формой возвращения ислама в общественно-политическую жизнь современного Татарстана, поскольку еще в конце XIX - начале XX вв. джадидизм вобрал в себя особенности и достижения «татарского варианта» ислама и поэтому является единственно приемлемой формой религиозно-духовного обновления общества и надежным заслоном проникновению в республику чуждых «татарскому» исламу явлений. Часть интеллигенции и, особенно, духовенства, довольно настороженно относятся к возможностям джадидизма в возрождении религиозных традиций в современных условиях. При этом она не без основания считает, что в этом явлении слишком много идеологического и политического, что может стать одной из серьезных причин ревизии основ ислама в угоду иных сил, чем интересы самого мусульманского сообщества. Джадидизм, по их утверждению, являясь своеобразной формой реформы общества, вполне способен разрушить основы традиционной исламской уммы, которая не нуждается в обновлении. В качестве примера они приводят печальную судьбу татарского общества 1920-х гг., которое не без помощи джадидской интеллигенции оказалось почти бессильной перед натиском атеизма, что нельзя говорить о регионах, где были сильны устои традиционного мусульманского общества (например, в Средней Азии, Северном Кавказе и т.д.). Поэтому сторонники этого подхода задаются вопросом: сможет ли учение, способствующее ускорению атеизации татарского общества, вернуть в его лоно ислам?

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

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

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

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

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

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

1. традиционализм;
2. реформаторство;
3. модернизм.

Сущность традиционализма сводилась к сохранению устоявшихся основ традиционного мусульманского общества.

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

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

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

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

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

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

Джадидизм стал татарским вариантом модернизма.

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

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

Но означает ли это, что реформа системы образования стала основной целью, которую ставили перед собой первые джадиды, в том числе и И.Гаспринский? она стала целью предполагаемых преобразований или была лишь средством их реализации? На этот счет точка зрения отечественных и западноевропейских исследователей принципиально отличается. Так, самый крупный исследователь идейного наследия И. Гаспринского Эдвард Лаззерины подчеркивает, что Исмаиль-бей призывая к реформе, предпочитал уподоблять термин «танзимат»³⁰³, который до этого применялся по отношению в Османской империи. В связи с этим, немецкий ученый Ингеборг Балдауф отмечает, что «точное исконное значение слова «танзим» – это «поправка, изменение», «приведение в порядок»,

³⁰³ Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern ge // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Cange. Durham / London, 1992, p. 151-166.

«организация на твердой основе»³⁰⁴. Она считает, что «школы, подобные тем, которые предлагал Гаспринский, существовали в Турции больше под названием «мунтазам мактаплар», чем «джадид мактаплари», «Мунтазим», помимосвоего исконного значения, в словаре крымских и волжских татар означало одно из тех слов, которое заменяло отсутствующее в их языке слово «модерн – современный». Очевидно, именно это значение имел в виду Гаспринский, говоря о реформе: привести в порядок (упорядочить) мусульманское общество, модернизировать его и подготовить к изменениям согласно времени»³⁰⁵. Адиб Халид, известный исследователь джадидизма в Центральной Азии, предлагает приблизительное определение того человека, которого можно назвать джадидом: «Это те лица, которые участвуют в попытке реформировать мусульманское общество через современные средства связи и новые формы общения»³⁰⁶. Поэтому не случайно, эта была совершенно разнородная масса людей, «которые как бы являлись частью этого явления, были представителями различных социально-экономических сословий разного образовательного уровня, и хотя их основные идеи и цели были одинаковы, но видно, они шли различными путями»³⁰⁷. А. Халид считает, что наиболее важным понятием в лексиконе джадидов было понятие «таракки»³⁰⁸.

В западноевропейской историографии преобладает также мнение, что истинные джадиды, в первую очередь, И.Гаспринский, не были сторонниками «ислаха» т.е. реформ и обновлений. Он, как считает Э.Лаззери, «не ставил целью возобновить то, что воспринималось как доподлинный, совершенно ушедший в прошлое этап в истории»³⁰⁹. Он «стремился к такому будущему мусульманского общества, которое было бы не только лучше его нынешнего состояния, но и лучшешелюбого давно ушедшего прошлого»³¹⁰. Как нам кажется, что такой подход является более продуктивным, чем те, которые имеют место в исследованиях отечественных ученых. Поскольку он дает возможность более четко определить содержание джадидизма. Действительно, когда смысл этого явления крепко привязывается к реформе системы народного образования, его содержание размывается, он становится еще более разнородным и, по сути дела, уже не поддается какому-либо научному определению. Скорее всего, надо исходить из того, что джадидизм как явление изначально было нацелено на модернизацию мусульманского общества.

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

³⁰⁴ Джадидизм в Центральной Азии в плане реформизма и модернизма в мусульманском мире // Марказий Осие XX бошида: Ислохотлар, янгиланиш, тараккиет ва мустакиллик учун кураш (жадидчилик, мухториятчилик, истиклолчилик). Тошкент, 2001, с.44.

³⁰⁵ Там же, с.45.

³⁰⁶ Там же, с.44.

³⁰⁷ Там же.

³⁰⁸ Идея прогресса в философской мысли джадидов: ровое направление во взгляде на мир// Марказий Осие XX аср бошида, с.28.

³⁰⁹ Указ. Соч., с.162.

³¹⁰ Марказий Осие XX аср бошида, с.45.

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

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

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

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

§ 4. Ислам и проблемы национального развития

Нерешенность многих общих для всего татарского общества проблем, доставшихся ему от прошлых веков, определила некоторые особенности этого процесса. Дело в том, что изменения в общественной мысли проявились не столько в появлении в ней новых течений, сколько в изменении, расширении и углублении известных еще с конца XVIII-XIX вв. направлений, взглядов и концепций (религиозного реформаторства, просветительства, проблем «Запад-Восток», самобытности национальной культуры и т. д.). Но при этом нельзя не обратить внимание и на то, что в начале XX в. традиционные религиозно-просветительские формы регуляции татарского общества утрачивают прежнее значение и тогда в нем усиливаются тенденции собственно национальной интеграции. Поэтому преобладающей формой политической мысли становился национализм. В редакционной статье журнала «Ан» в 1913 году это объяснялось тем, что «национальный вопрос является одним из основных, возможно одной из самых важных проблем современности. Народы, которые заинтересованы в своем существовании, в науке, литературе и философии серьезно занимаются этой проблемой, его возрастающая мощь на каждом шагу напоминает о себе и в таких практических сферах как право и экономика. Этот вопрос, связанный с поисками истины во всей духовной сфере и практической жизни, у нас также возник исторически и вполне естественным путем, как только мы встали на путь пробуждения. Во всех сферах жизни - в научной и практической - он уже требует пристального внимания»³¹¹. Носителями и выразителями национализма выступили прежде всего современно образованные слои общества. Не случайно среди теоретиков национализма у татар оказались Ю. Акчура и С. Максуди, получившие высшее светское образование в Сорбонне, Г. Газиз, окончивший историческое отделение Казанского университета и др.

Безусловно, в условиях довольно интенсивного распространения национализма в татарском обществе, многие века развивавшемся как составная часть мусульманской цивилизации, возникли проблемы принципиального характера, связанные с переосмыслением роли и места ислама в жизни общества. Действительно, практически до середины XIX века, у татар почти не было другой силы, способной вдохновлять и направлять национально-освободительное движение, кроме ислама и лидеров, чьи взгляды формировались преимущественно под его влиянием (например, Мурад-мулла, Батырша и т. д.). Но, несмотря на это, процесс формирования и распространения национальной идеологии, в своей основе секулярной, шел довольно быстро, поскольку вытекал из внутренних потребностей общества. При этом, во-первых, видимо, нужно иметь в виду, что национализм, являвшийся одной из форм татарской общественной мысли начала XX века, обладает еще и этнической природой. Этническое сознание у татар сформировалось гораздо раньше, чем в странах классического Востока. Во-вторых, на уровне общественного сознания, ислам практически всегда имел невычлененную национальную идею. Поэтому в начале XX века в татарском обществе национализм довольно быстро соединяется с исламом, который способствует укреплению позиции религии и одновременно усиливает иммунитет национальной культуры против воздействия на нее иных культур. В связи с этим небезинтересным представляется ситуация, которая сложилась вокруг Казанской учительской школы, открытой в 1876 г. для реализации идей Н.И. Ильминского среди татар. Как утверждает М.Н. Пине-

³¹¹ Аң. – 1913. – № 21. – Б. 368.

гин, это учебное заведение было встречено «татарами с ненавистью, не смотря на то, что все ее преподаватели были мусульмане. Татары даже пытались разгромить ее, подозревая, что она имеет миссионерские цели. Так продолжалось лет 15. Впоследствии со школой примирились, и враждебное отношение к ней смягчилось, но не исчезло».³¹² Татарская интеллигенция, скорее всего, не смирилась с ее существованием, а пыталась использовать эту школу для подготовки национальных кадров. По крайней мере, в протоколах совещания по вопросам просвещения восточных инородцев, состоявшегося 8 апреля 1908 г. при Управлении Казанского учебного округа по этому поводу были высказаны очень серьезные опасения. Так Н.Ф. Катанов обратил внимание, что «по мере своего развития школа стала пополняться учениками первых своих питомцев. Выпущенные школою педагоги, усвоившие в школе новые методы и приемы обучения, понесли их в те русско-татарские училища, куда они явились преподавателями; они, таким образом, были первыми «новометодистами» среди татарского учительства».³¹³ Первоначально «приняв на себя обязанность распространять в татарской среде европейское образование, татарские учительские школы... увлеклись этим европеизмом в ущерб изучению религии, чем справедливо возбуждали негодование в старотатарстве».³¹⁴ Но ситуация изменилась и «недостаток религиозной настроенности ими был заменен идеей национального самоопределения, которая слилась у них с мусульманскою идеею. Отсюда возникло стремление провести идею национального возрождения и обновления при помощи европейского образования, но под флагом мусульманства».³¹⁵ Это, в конечном счете, привело к поиску точек соприкосновения «между питомцами школы и татарами религиозного воспитания, в то же время оно привлекло к себе внимание учащейся в религиозных татарских школах молодежи».³¹⁶ Казанская татарская учительская школа, действительно «приняла все меры к тому, чтобы религиозный татарский фанатизм в ее воспитанниках был совершенно ослаблен... Хотя религиозный дух в школе ослаблен, но она создает националистов, и с этой точки зрения едва-ли желательна для государства, едва-ли действует в интересах государства».³¹⁷ Правда, нельзя сказать, что эти особенности полностью и автоматически сняли все проблемы, касающиеся идеологических процессов в обществе. Необходимо было приложить значительные интеллектуальные усилия для более четкого определения соотношения ислама и национализма в общественной жизни.

Большинство представителей татарской интеллигенции исходило из того, что ислам является составной частью национальной культуры, морально-этической основой общества, созидательной силой народа, его духовной энергией. Ю. Акчура, например, считал, что «ислам - одна из тех религий, которая придает большое значение политическим и общественным делам»³¹⁸. Но, «чтобы допустить в своем лоне формирование наций», «он должен видоизменяться»³¹⁹. «Религии, отказываясь от общественных функций, занимаются тем, что исполняют роль предводителя, указывающего правильный путь сердцам, становятся лишь добросовестным посредником между творцом и его созданиями. Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им»³²⁰. Г. Газиз считает, что привязывание религии к нации, к национальной идее, требует заметной «национализации» ее догматики, символики и ритуалов, поскольку «ислам в борьбе с господствующей политической системой за сохранение нации, будучи национальной религией тюрко-татар, стал могучей силой... Мектебе и медресе, открывавшиеся под знаменем религиозного воспитания, выполняли роль защитников национального языка, стали учреждениями, формирующими национальную культуру и литературу, преподаватели, обучающие в них, возглавили процесс «национального пробуждения» и, наконец, всех тюрко-татар России объединил исламизм»³²¹. Дж. Валиди считает, что, «мы - татары, в течение многих веков, среди чужих и сильных наций, не распались и не потерялись, сохранились как единая нация только благодаря религии и под ее сенью»³²². Правда, по мнению Дж.Валиди, в понятие «нация» в разное время

³¹² НА РТ, д. 92, оп. 2, д. 8777, л. 51.

³¹³ Там же, л. 48-49.

³¹⁴ Там же, л. 50.

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ Там же.

³¹⁷ Там же.

³¹⁸ Акчура Ю. Три вида политики // Татарстан. – 1994. – № 9-10. – С.132

³¹⁹ Там же. – С. 134.

³²⁰ Там же. – С. 134.

³²¹ Газиз Г. Милләтчеклекнең бәгъзе әсаслары. – Казань, 1918. – Б.15-16.

³²² Вәлиди Ж. Милләт вә миллият. – Оренбург, 1914. – Б. 35-36.

вкладывали разный смысл. Появление современной ему трактовки этого термина, как он считает, связано с формированием у татар в XIX в. новой интеллигенции³²³. Правда, и до этого понятие нации «было знакомо всякому, обучавшемуся в школе и знающему «Иман шарты». Но тогда под ним подразумевалась «нация» пророка Ибрагима»³²⁴. Ахмедхадиди Максуди довольно четко различает эти явления, отмечая, что «раньше в литературе обсуждали проблему идентичности религии и нации. Сегодня уже признается их самостоятельное значение. Если первое трактуется в смысле Шариата, являющегося сводом общественных канонов, то второе - как народы, происходившие из одного рода и говорящие на одном языке»³²⁵. Но при этом он признает, что «религия и нация должны помогать друг другу, и охранять друг друга»³²⁶.

Признав тесную взаимосвязь ислама с национальными проблемами, нужно было более четко определить место религии в системе новых идеологических отношений. Правда, это было не так просто, поскольку, как было уже сказано выше, в религиозных универсалиях всегда можно выделить те аспекты, которые служили бы национальным интересам. Даже более того, исламские ценности иногда преподносились как национальные универсалии. Например, в политическом плане идея солидарности единоверцев и сплоченности уммы, заключенная в исламе, преподносилась как символ солидарности и сплочения нации. Будучи основой традиционного мусульманского общества, ислам в начале XX века воспринимается как символ национальной самобытности.

Безусловно, эта взаимообусловленность не является попыткой размывания границ между ними. Просто различные общественно-политические силы и идеологические течения в исламе выделяли те аспекты, которые их устраивали. В начале XX века татарское общество нуждалось в исламе в первую очередь как в своде морально-этических норм, как в символе идейных комплексов, основанных на религиозно-культурных ценностях. По этому поводу Ю. Акчура писал, что «главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории - это тенденция развития этносов. Религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Религии все более переносят свою деятельность из общественной среды в личную сферу жизни человека. В обществе свобода совести начинает занимать место, ранее принадлежавшее всем религиям»³²⁷. По словам Ю. Акчуры, и в тюркском мире «в последние годы под влиянием европейских идей национальный и этнический фанатизм, который, несмотря на все свои старания, ислам не смог полностью искоренить, хоть и в небольшой степени, но начал поднимать голову»³²⁸. Дж. Валиди отмечает, что «дальнейшее пробуждение национального сознания под воздействием национальной литературы, национального искусства и национальной культуры, дальнейшее совершенствование национальных интересов под воздействием национальной экономики и национальной политики приводит к ослаблению объединяющей роли религии среди этих наций»³²⁹. Хотя Дж. Валиди считает роль и место религии в жизни все еще неоспоримо значительными, он полагает, что в обществе появилась сила, способная соперничать с ней. Это «разум и самостоятельная мысль»³³⁰. Г. Исхаки, также признавая консолидирующую роль ислама в общественной жизни, все-таки критерием создания не только политической партии, но и более массового общественно-политического движения татар считает не религиозный фактор, а политические и экономические интересы³³¹. Но при этом он убежден в том, что «все прекрасные традиции воспитания присущие исламу, у нас должны сохраняться. Поскольку мы и к европеизации тянемся через свою тюркскую сущность, через прекрасную нравственность ислама, то в будущем мы будем стремиться к тому, чтобы стать культурной ветвью тюрко-мусульманского народа»³³². Дж. Валиди по этому поводу заметил, что «религия и по сей день продолжает играть огромную роль в делах нации и государства. Она своим духовным содержанием приобретает определенную социальную функцию». Эта функция религии приобретает особое значение и смысл для угнетенных наций, поскольку «они, находясь в подчинении чужой нации, в основном, существуют под крылом своих религий и благодаря им консолидируются. В связи с тем, что религия по существу является делом убеждения и совести,

³²³ Вәлиди. Кавем вә кабиләмез арасында // Шура. – 1912. – № 1. – С. 8.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Максуди А. Дин вә милләт // Йолдыз. – 1913. – 17 декабрь.

³²⁶ Там же.

³²⁷ Татарстан. – 1994. – № 9-10. – С. 134.

³²⁸ Там же. – С. 133.

³²⁹ Вәлиди Ж. Милләт вә миллият. – Б. 16.

³³⁰ Вәлиди Ж. Шәрәкәтән – Гарәбкә. – Аң. – 1916. – № 2. – Б. 36.

³³¹ Г. Исхаки. Мәғрузә... – М., 1917. – Б. 12.

³³² Ил. – 1914. – № 32.

правительства и государства господствующей нации не могут предпринять против нее какие-либо серьезные меры притеснения. Угнетенные нации, пользуясь этой свободой, под сенью религии восстанавливают школы, возрождают литературы и разные общественные организации и, таким образом, используют религию в интересах нации»³³³. Такая постановка проблемы не просто конкретизировала место религии в жизни общества, но и заострила внимание на тех вопросах, которые волновали татарскую интеллигенцию и требовали нового теоретического осмысления многих серьезных проблем своего времени. Это касалось, в первую очередь, трактовки самого понятия «нация». Не останавливаясь на этом специально, подчеркнем лишь, что практически все представители татарской общественной мысли исходили из того, что национализм складывался как форма общественного сознания угнетенной нации, отражая специфические условия этого зависимого существования. Поэтому не случайно, цели и задачи национального движения определялись исходя из интересов угнетенной нации. Г. Газиз считает, что «в мире есть две разновидности нации: нация господствующая и нация угнетенная»³³⁴. С. Максуди также подчеркивает необходимость выделения нации господствующей и угнетенной, поскольку, по его мнению, это связано с осмыслением серьезных социально-политических, общественных и духовных проблем общества. «Господствующие, независимые нации идею национализма понимают как форму навязывания языка, культуры и образа жизни своей нации угнетенным нациям... У независимых наций национализм всегда бывает агрессивным. Они горят желанием заставить других быть похожими на себя. Угнетенные же нации совершенно по-другому понимают национальную идею: это форма сохранения языка, обычаев, обрядов, традиционного образа жизни своих отцов и прадедов»³³⁵. Здесь С. Максуди подошел к пониманию двойственной природы национализма. Он считал, что прогрессивные черты национализма стираются по мере того, как разрешаются общенациональные и общедемократические проблемы. Поэтому национализм у независимых наций «это агрессия и с общечеловеческой точки зрения не имеет никакого смысла», а у угнетенных наций эта идея «с точки зрения изучения общественных законов и по отношению к другим нациям безвредная, с точки зрения поставленных целей - заслуживающая уважения идея»³³⁶. Эти два вида национализма, по словам С. Максуди, «уже давно открыто противоборствующие в Европе, в России, существуя издавна в завуалированной форме, после завоевания некоторых политических свобод также вышли на политическую арену»³³⁷.

Выделение двух видов национализма во многом служило и отправной точкой и методологической основой для понимания самой нации. Та мысль, которая была высказана Г. Газизом, пожалуй, является наиболее типичной для татарской интеллигенции начала XX века. Он писал, что угнетенная нация является истинной нацией, поскольку господствующая нация в большинстве случаев воспринимается как «государство»³³⁸.

В татарской общественной мысли начала XX века проблемы нации, национального возрождения народа, действительно, были актуальными и обсуждались довольно бурно. Появились такие теоретические исследования как «Милләт вә миллият» («Нация и национальное») Дж. Валиди (Оренбург, 1914), «Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары» («Некоторые принципы национализма») Г. Газиз (Казань, 1918). Журнал «Аң» в 1913-1914 года опубликовал ответы известных татарских деятелей на свою анкету «Что вы понимаете под нацией», журнал «Шура» на своих страницах в 1912-1913 годах развернул бурное обсуждение проблемы «Мы - кто?». В центре внимания татарской интеллигенции сказались и вопросы национальной литературы, языка и народного образования. Много внимания уделялось проблеме самобытности национальной культуры в контексте «Восток-Запад» и т.д. Это вполне естественно, поскольку татарская интеллигенция должна была уяснить для себя основы национального бытия, осознать свое место в системе мировых отношений. Какие бы проблемы ни поднимались в татарском обществе, они преломлялись через национальное мировосприятие, поэтому необходимо было определить роль и место национализма в общественной жизни. Но сложность этой проблемы заключалась в том, что, с одной стороны, национализм должен был выражать истинные национальные чаяния народа, определить пути решения накопившихся национальных проблем. А с другой стороны – избегать противопоставления себя существующей социально-политической системе России и господствующей идеологии. Прекрасно понимая невозможность сочетания этих непри-

³³³ Вәлиди Ж. Милләт вә миллият. – Б. 35-36.

³³⁴ Г. Газиз. Милләтчелекнең бәгъзе әсаслары. – Б. 17.

³³⁵ С. Максуди. Ике төрле милләтчелек // Йолдыз. – 1913. – 1 ноябрь.

³³⁶ Там же.

³³⁷ Там же.

³³⁸ Аң. – 1913. – № 24. – С. 432.

миримых требований, татарская интеллигенция пыталась затушевать идеологическое значение национализма, трактуя его, в первую очередь, как идею, основанную на общности языка, истории, культуры, психического склада, чувстве этнического родства, нацеленную на обновление общества, его модернизацию, ликвидацию отсталости, изучение национальной истории и культуры, переосмысление традиционного наследия в системе мировой культуры. Одновременно он воспринимался как более гармоничный и менее болезненный в социальном и культурном плане путь развития татарского народа. Тем не менее татарская интеллигенция прекрасно понимала, что национализм – именно та политическая сила, которая способна решить проблему создания самостоятельной этнической общности сложившейся государственно-политической структуры России. Национализм для татар становится средством самозащиты и сплочения не в хозяйственно-экономическом, политическом, а прежде всего личностном отношениях. Он должен был обеспечить единство нации вопреки ее хозяйственной и территориальной разобщенности.

Поэтому развитие национального движения и создание политических организаций как основной формы, в которой проявляется само существование нации и ее единство, стало очень актуальным в начале XX века. При этом имелось в виду, что субъективные и эмоциональные проявления социальной активности способствуют преодолению прежних различий, равнодушия и отчужденности между индивидами, группами и территориями. То, что политико-идеологическое единство нации является результатом не просто пробуждения «национального духа», но – его идейного и организационного оформления, практического участия партий националов в политической деятельности и во власти, – татарская интеллигенция понимала уже во второй половине XIX века. Однако это стало возможным только после революций 1905-1917 гг. Деятельность партии «Иттифак аль-муслимин», мусульманских фракций в Государственных Думах России, многочисленные съезды мусульманских народов между тремя революциями в какой-то степени проливают свет на эту проблему.

Эти политические организации и движения, выступавшие под эгидой единства мусульман России, одновременно ставили несколько важных задач: объединение мусульманских народов России, пробуждение национального самосознания этих народов, решение национальных и политических проблем, которые являются общими для мусульман России, в первую очередь, для тюркских народов. Но при этом нужно иметь в виду, что в России, где мусульманское население разнородно в этническом отношении, политические движения не ставили задачи создания полиэтнических общностей. Интенсивная политизация общественной жизни мусульманских народов России подчас обгоняла этническую консолидацию, возможно, в какой-то степени ослабляла ее, но отнюдь не вытесняла. Об этом наглядно свидетельствует то, что содержание национализма татарские мыслители начала XX века, в первую очередь, связывали с такими сторонами национальной жизни как общность территории, этническая характеристика, язык, психический склад, обычаи и т.д.

Рассмотрение этнического самосознания как составной части национализма дало татарской интеллигенции возможность избежать многих крайностей в понимании этого явления. По крайней мере, в татарском обществе практически не наблюдалось ни абсолютизации политического единства мусульманских и тюркских народов, ни выпячивания их этнических различий, которые могли привести к межэтническим противоречиям. Поэтому идеи пантюркизма и панисламизма, которые активно муссировались в официальных кругах России как якобы присущие мусульманским народам, в первую очередь, татарам, на самом деле не имели под собой какой-либо серьезной идейно-политической почвы. В официальных кругах, действительно, после революции 1905-1907 гг. активно муссировалась идея борьбы против панисламизма и пантюркизма, которые якобы имели широкое распространение среди мусульманских народов России. Панисламизм, понимаемый властями как «объединение всего мусульманского мира в политическом и экономическом отношениях под эгидой Турции с конечной целью в будущем – образования всетюркской республики»³³⁹, в России имел свои особенности: «пробудить в татарах и мусульманах России вообще национальное чувство, завоевать автономию и национальную школу и, таким образом, создав свой обособленный круг, т.е. свою национальную культуру противодействовать русскому влиянию и бороться против русификаторской политики правительства».³⁴⁰ Правда, по отчетам департамента полиции, российские панисламисты «строго определенной программы и тактики не выработали. Ближайшая задача их сплочение всех сознательных мусульман для политической борьбы с ныне существующем в империи государственным строем, который является на глазах панисламистовглавной препоной к национальному самооп-

³³⁹ НА РТ, ф.1, оп. 4, д.6189, л. 1.

³⁴⁰ Кузнецов И.Д. Национальное движение в период первой революции в России. Чебоксары, 1935, с. 252.

ределению мусульман».³⁴¹ В секретных донесениях губернских жандармских управлений отмечается, что российские «панисламисты распадаются на две фракции, часто враждующие между собою, одна из них, более многочисленная и состоящая из лиц, влиятельных занимающих в обществе более или менее видное положение (учителя, муллы, адвокаты, купцы), по своим политическим воззрениям мало отличаются от конституционно-демократической партии, другая же фракция, крайне малочисленная (младо-татары, состоящая главным образом из молодежи), конторщики, приказщики, частью учителя, придерживаются программы и тактики социалистов-революционеров».³⁴² Создание различных общественно-политических организаций, по утверждению Департамента полиции, является делом рук также российских панисламистов, которые « в некоторых местах империи образовали отдельные «Союзы» (в г. Казани «Ислах» и «Бреги»), имеющие ввиду, главным образом, распространение среди мусульман революционных идей и подготовку вполне опытных в деле политической пропаганды».³⁴³ Как видим, в официальных документах под панисламом в России понималось не стремление мусульман к созданию единого исламского государства с центром в Турции, а активизация их политической деятельности, создание политических партий и других общественно-политических организаций и профессиональных союзов, которые для империи, действительно, несли определенную идеологическую угрозу. Конечно, не попытками создания какого-то мифического мусульманского государства, а в плане распространения идей сепаратизма. В связи с этим, особую опасность для единства государства, как представлялось властям, несла в себе система образования мусульман, в рамках которой «панисламисты развернули широкую сеть так называемых новометодных мектебе и медресе, превратив эти, предусмотренные нашим законодательством училища как конфессиональные школы, в учебные заведения общеобразовательного характера. Таким образом, мусульманские руководители присвоили себе одно из ценнейших достояний государства – школу, сделав тем самым важнейший шаг в деле религиозно-национальной автономии».³⁴⁴ Как отмечает казанский губернатор Стрижевский, «первые шаги русских новаторов мусульманства были направлены на духовенство и школу, как наиболее лучшие факторы для проведения в мусульманские массы новых идей. Особенное внимание было обращено на мусульманские школы, где с некоторого времени наблюдается совершенно определенное стремление к превращению конфессиональной школы в общеобразовательную ярким национально-политическим (мусульмано-татарским) оттенком. В некоторых из медресе происходила специальная подготовка татаро-мусульманских учителей для начальных школ, проникнутых духом религиозно-национальной автономности внутри России и стремлением панисламистского и пантюркистского единения».³⁴⁵ Губернатор был озабочен и тем, что процесс политизации общественной жизни татар усиливается и «мусульманские деятели объединяются с деятелями конституционно-демократической партии, стремящейся направить свои усилия на культурно-просветительские цели и вести это дело на строго определенной партийной программой».³⁴⁶

Итак, можно сказать, что идеи панисламизма в его традиционном понимании в России, в силу многих причин, не могло иметь широкое распространение. Царизм под этим явлением представлял практически все новые явления, которые после революции 1905-1907 гг. появились в общественно-политической жизни татар. Скорее всего, с политической точки зрения официальным властям это было выгодно: под видом борьбы против панисламизма можно было организовать борьбу против нежелательного обновления духовной и общественно-политической жизни татар.

В силу этого татарская интеллигенция очень остро реагировала на многочисленные обвинения в распространении панисламизма: вопрос бурно обсуждался и на страницах периодической печати, и в официальных заявлениях депутатов мусульманских фракций в Государственных Думах и т.д. Весьма определенно по этому поводу высказался известный татарский предприниматель, меценат и издатель Ахметзян Сайдашев: «Мусульмане всегда, как бараны исполняли все циркуляры правительства, а ныне их уличают в панисламизме – что клевета»³⁴⁷ Дж. Валиди по этому поводу писал, что он отрицательно относится «к мысли о том, что в будущем мусульмане могут объединиться. Им для этого не только с политических, но и с литературных и национальных соображений нет ни малейших возможностей. Они (мусульмане – *Р.М.*) в процессе формирования собственных экономиче-

³⁴¹ НА РТ, ф.1, оп. 4, д.6189, л. 1.

³⁴² Там же, л. 2.

³⁴³ Там же.

³⁴⁴ Там же, л. 12.

³⁴⁵ Там же, д.4351, л. 2.

³⁴⁶ Там же.

³⁴⁷ Там же, д. 4834, л. 1.

ских интересов и национального сознания отдаляются друг от друга, и поэтому, будут развиваться независимо... Лозунг, провозглашающий единство, больше имеет этический аспект, нежели другой. Действительность же намного сложнее»³⁴⁸. Не отрицая того, что единство в мусульманском мире все-таки было, Дж. Валиди подчеркивает его исторически преходящий характер: «Сила, которая держала мусульманский мир в единстве, это - отсутствие движения мысли, развития науки, застой в умах и здравомыслии»³⁴⁹. Ахмедхади Максуди в статье «Панисламизм в Англии» также отмечает, что «в действительности панисламизм, т.е. объединение мусульман в политическом отношении, а равно усердие и старание их на этом пути, никогда не существовал»³⁵⁰. При этом он подчеркивает, что «панисламизм, выдумала Англия, боясь собственного воображения»³⁵¹. Одновременно он особо подчеркивает, что «подобных принципов (как панисламизм) у русских мусульман, любящих свою родину и преданных своему государству, нет»³⁵². Среди публикаций следует отметить и выступление Садри Максуди на заседании Государственной Думы 13 марта 1912 года, где он довольно обстоятельно раскрыл причины возникновения идеологической шумихи вокруг панисламизма и ее возможные и уже реальные последствия для татарского общества. При этом он особо подчеркивает, что между русским государством и национальной жизнью мусульман «нет ничего, что могло бы противоречить друг другу. Как граждане России, мы всегда активно будем участвовать в общественной жизни. Но дайте нам спокойно жить среди своего народа и в своих семьях по-своему, сохраняя национальный дух, идущий от наших дедов и прадедов»³⁵³.

В качестве наглядного примера отношения прогрессивной татарской интеллигенции к идеи панисламизма в его традиционном понимании и тем институтам и организациям, которые призваны олицетворять идею халифата, можно привести спор, который развернулся на страницах татарской и турецкой периодических изданий по поводу книг Мусы Бигиева, которые турецкий шейх-уль-исламат объявил еретическими и издал распоряжение об их конфискации. Казалось бы для российских мусульман эти распоряжения не имеют никакого отношения, тем более, эти книги прошли цензуру в России. Но если к этой проблеме подойти с точки зрения отношения российских мусульман к решению верховной духовной власти халифата, а в данном контексте еще и с учетом того, что татары якобы являлись яркими сторонниками распространения идей панисламизма, то все мусульмане суннитского толка если и не выполнять, то благосклонно должны относиться к этим решениям. Но, как показывает развернувшийся спор вокруг этой проблемы, основная часть татарской периодической печати к решению шейх-уль-исламата отнеслась отрицательно. Сам М.Бигиев в газете «Вакыт» опубликовал статью «Я сожалел, но теперь я понял», где заметил, что «исказить смысл шариата, продать фетву с целью польстить султанам и пашам и удостоиться их милости, является самой крупной заслугой самых именитых шейх-уль-исламов. Шейх-уль-исламат каждый раз объявляя войну всяким попыткам и проектам реформ и каждый раз оставался победителем. Благодаря инертности, проявленный на всем протяжении истории шейх-уль-исламатом, вся способность которого сводится к кропотливому разбору бессмысленных фетв, мусульманский шариат был оставлен в стороне, как ненужная вещь».³⁵⁴ Резко негативно отнеслись татарские прогрессивные мыслители и против молитвы, которую шейх-уль-ислам предписал для учеников начальных и средних школ, чтобы те читали ее по 4444 раза в день в целях дарования турецкой армии победы над неприятелем. По этому поводу Хади Атласи в газете «Сибиряк» опубликовал статью «4444», где назвал эту акцию проявлением суеверия и обратил внимание, что именно «в них необходимо искать объяснения причин постоянных поражений, испытываемых прежде великою Турцией в последние два века». А чистота верований «возможна только при наличии положительных знаний, которых у наших мусульман совершенно не имеется, а потому в данное время одним из народов, среди которого в сильнейшей степени распространены запутанные и нелепые суеверия, несомненно, являются мусульмане».³⁵⁵

Эти примеры, в какой-то степени, характеризуют отношения российских мусульман к основным институтам Халифата, что дает возможность говорить о том, что у них упования на возрождение его былого величия особо не наблюдается. Даже более того, у них с каждым годом усиливается

³⁴⁸ Валиди Ж. Шәрәкътән — Гарәбкә. — Аң. — 1916. — № 2. — Б. 34.

³⁴⁹ Там же.

³⁵⁰ Йолдыз. — 1914. — 21 декабрь.

³⁵¹ Там же.

³⁵² Там же.

³⁵³ Йолдыз. — 1912.

³⁵⁴ Вакыт. — 1913, 8 июнь.

³⁵⁵ Сибиряк. - 1913, №93.

стремление как можно эффективнее использовать свои внутренние интеллектуальные, духовные и политические ресурсы. Поэтому борьба против панисламизма в России практически сводилась на попытку пресечения различного рода сепаратизма среди мусульман.

Показательно, что А. и С. Максуди и другие представители татарской интеллигенции национальное развитие рассматривают в контексте таких понятий как «родина» и «патриотизм». Действительно, для татар, потерявших свою государственность еще в 1552 году и сохранивших в своей исторической памяти эту идею, данная проблема была очень актуальной. В истории татарской общественной мысли этот вопрос поднимался и трактовался по-разному. До конца XVIII в. он рассматривался в традиции исламской «уммы» - как единство всех мусульман независимо от языка, расовой, этнической принадлежности или места проживания.

Начиная с середины XIX века постепенно произошло секуляризация понятия «родины» и оно приобретает этноконфессиональное и политическое содержание. В начале XX века татарская интеллигенция исходила, в основном, из того, что родиной можно обозначить место, откуда родом человек, где его исторические корни, где обеспечены его права, и по отношению к которой он, в свою очередь, несет определенные обязательства. Поэтому словосочетание «татаро-мусульмане Российской империи» во многом передает смысл и значение этого понятия. Действительно, живя в составе Российской империи, татары в решении своих насущных проблем не могли абстрагироваться от этой действительности, хотя бы они этого или нет, вынуждены были с ней считаться и исходить из нее.

До революции 1905-1907 годов свои этнополитические взаимоотношения с Россией татары открыто не обсуждали, поскольку это было равносильно признанию потери своей государственности и своего бесправного политического положения. Правда, эта проблема впервые была поставлена еще Ш. Марджани, поскольку в середине XIX века политико-правовое положение татар нуждалось не только в конфессиональном, но и в этнополитическом осмыслении. А такой подход уже предполагает постановку проблемы «Татары – Россия». В начале XX века, наоборот, политическая сторона вопроса вышла на первый план, а в послереволюционный период были сильны надежды и ожидания демократических свобод, а понятие «родина» наполнилось новым гражданственным содержанием, подразумевающим единство политических прав и обязанностей, что было принципиально новым для татарской общественной мысли. Действительно, на манифест Николая II 1905 года татары возлагали большие надежды. Газета «Казан мухбире» по этому поводу заметила, что «закон от 17 октября радикально изменит структуру нашего государства»³⁵⁶. Здесь имелось в виду, что признание России родиной предполагало обретение татарами равных со всеми народами, проживающими на ее территории, политических и других прав. Эта идея красной нитью проходит практически во всех документах и заявлениях политических и общественных организаций татар начала XX века. Первый всероссийский съезд мусульман в своей резолюции от 15 августа 1900 года по этому поводу заявил, что «... прогрессивная часть мусульман, разделяя идеалы передового русского общества, действует в смысле установления в стране правового порядка на началах участия свободно избранных народных представителей в законодательстве и управлении Государством.

Сознавая, что достижение указанных целей возможно при пользовании мусульманами одинаково равными с русским населением правами, прогрессивная часть мусульман всеми законными средствами действует в смысле отмены всех изъятий и ограничений, которые установлены в отношении мусульман действующими узаконениями, правительственными распоряжениями и административной практикой, и полного уравнивания мусульман с населением Русского Государства во всех правах – политических, гражданских и религиозных»³⁵⁷.

Достижение равноправного положения всех народов России уже предполагало постановку и решение другой проблемы: какой политической строй способен на деле обеспечить это равноправие, поскольку всем было ясно, что монархия не может в цивилизованной форме решать национальные вопросы. О перспективах дальнейшего политического обустройства России высказывались разные, порой совершенно противоположные точки зрения. Это вполне естественно, поскольку при этом учитывались не только национальные, но и социально-экономические и классовые интересы. Мусульманская фракция во второй Государственной Думе в своей программе, например, записала что «наиболее соответствующей формой государственного устройства России, при нынешних условиях, фракция признает конституционную парламентскую монархию, в которой высшая государственная власть принадлежит монарху, ограниченному в своих правах Конституцией, и народу, в лице его

³⁵⁶ Казан мухбире. – 1905. – 10 ноябрь.

³⁵⁷ Политическая жизнь русских мусульман до февральской революции (сборник материалов и документов). – Оксфорд, 1987. – С. 14-15.

представителей, действующих на основании той же конституции»³⁵⁸ Г. Исхаки в 1917 году, выступая на первом съезде мусульман, в своем докладе по этому поводу заявил, что в России «должна быть установлена демократическая (народная) республика, обеспечивающая каждому региону, каждой области территориальную автономию в широком смысле»³⁵⁹. По мнению Г. Газиза, для того, чтобы «на нашей общей родине – России не допустить кровопролития, не оставить места для повторных национальных восстаний, чтобы позволить угнетенным нациям приблизиться к равным нациям, безусловно, необходимо стремиться установить в России народную республику!»³⁶⁰. На страницах татарской периодической печати встречались и другие точки зрения. Например, газета «Вакыт» опубликовала статью «Национализм и кадеты», где отмечалось, что «поскольку мы, националисты, какой бы режим не установился в России, будь монархия, конституционная монархия, республика, мы будем в оппозиции»³⁶¹. Правда, эту позицию нельзя признать типичной для татарского общества начала XX века. Признание России своей родиной отнюдь не снимало проблемы самостоятельной национальной государственности. Эта идея из-за отсутствия других возможностей поддерживалась на уровне исторического сознания посредством публикаций многочисленных трудов по истории татар и их предков с древнейших времен, при этом очень много внимания уделялось освещению истории государственности начиная с тюркских каганатов.

Прекрасно понимая, что решение проблем национально-государственного строительства для татар связано с демократизацией всей политической системы России, татарская интеллигенция пыталась предложить новую для России модель обновления российской государственности на плюралистических принципах, давно уже знакомую Западу. Эта модель, в условиях России впервые предложенная И. Гаспринским, ставила русских и мусульман на позиции формального равенства, и, естественно, стимулировала поиски более цивилизованных подходов решения национального вопроса в России.

В связи с этим Г. Газиз отметил, что в современных условиях закономерностью развития государств является то, что они постепенно приобретают «полинациональный характер»³⁶². «Как бы в ответ на это, история породила правительства в форме федерации или, в худшем случае, в виде автономий покоренных нации. Такое решение вопроса дает возможность не нарушать естественное историческое, экономическое развитие правительств, позволит сохранить совершенно естественное, не подверженное ассимиляции, состояние наций, реализовать прекрасные идеи прогресса национальных культур, совершить шаг вперед на пути объединения всего человечества, сохраняя при этом целостность наций и не разрушая дружбу между ними»³⁶³. За этими идеями, высказанными не только Г. Газизом, стояли попытки не только воспринять идеалы западно-европейской цивилизации, но и содержательно их развить, придав им новый смысл, использовать в условиях России. Как совершенно справедливо отметил известный исламовед М.А. Батунский, «усиливающееся тяготение российско-мусульманских модернистов к западно-либеральным нормам и институтам, во всяком случае к тем из них, которые обосновывали и гарантировали реальность демократических принципов в сферах межнациональных и межрелигиозных отношений, вносило новую тенденцию в динамику общеимперской идеологии... Таким образом, возникла комбинация мусульманских националистических и религиозных идей, способная не только к обороне, но и к наступлению в сфере идеологии и политической культуры Российской империи»³⁶⁴.

Признание России своей родиной, отнюдь не снимало проблемы взаимоотношения татар с официальными властями. Эти отношения, несмотря на вынужденную и тактически выверенную лояльность татар к существующей политической системе, не могли строиться без принципиальных разногласий с официальной властью. Об одном из аспектов этих разногласий свидетельствует спор, развернувшийся вокруг статьи некоего Ф.Гребенщикова, опубликованной в газете «Казанский телеграф» 11 июля 1914 г. В этой статье автор, ссылаясь на утверждения профессора мусульманского права И.Нафаля, отмечает, что «коль скоро Верховная власть в стране признана законною (т.к. в шариате вошло положение, что повиноваться должно и иноверной власти), то все претензии татар не

³⁵⁸ Там же. – С. 70-71.

³⁵⁹ Исхаки Г. Мәғрузә... – Б. 14.

³⁶⁰ Газиз Г. Миләтчелекнең бәгъзе әсаслары. – Б. 19-20.

³⁶¹ Миләтчелек вә кадетлык // Вакыт. – 1907. – 9 май.

³⁶² Газиз Г. Миләтчелекнең бәгъзе әсаслары. – Б.3.

³⁶³ Там же. – С. 3-4.

³⁶⁴ Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX-XX веков // Общественные науки и современность. – 1996. – №2. – С. 84.

только не найдут себе основания в шариате, но и представлять явные противоречия с основными постановлениями той религии, во имя которой они представлены»³⁶⁵. На эту статью на страницах татарской периодической печати появился ряд откликов, в частности, 15 июля 1914 г. в газете «Юлдуз». Неизвестный автор считая статью Ф.Гребенщикова абсурдом, а приведенные доказательства Нафаля неуместными, пишет: «Во-первых, Нафаль привел в доказательство стих Корана «Повинуйтесь Богу, повинуйтесь посланнику сему т.е. Магомету и тем из вас, которые облечены властью». Упомянутым стихом Корана прежде всего Господь Всевышний обращается к мусульманам и выражением «из вас» дает знать: «тем из вас, которые облечены властью». Во-вторых, хотя мусульмане и должны повиноваться «облеченным властью», однако это повиновение протирается на политические дела, неисходящие в противоречие с религией. Если кто-либо из облеченных властью станет приглашать подвластных себе людей к оставлению религии, то таковой власти повиноваться не приходится. Таким образом если «облеченной властью» станет приказывать делать что-либо греховное, то его приказанию уважения нет, потому что говорится «Нет повиновения сотворенному при послушании перед Творцом»³⁶⁶. На основании этого письма, считав, что утверждения «по учению Корана необходимо повиноваться только власти выбранной из среды самих мусульман, что повиновение это относится к политическим делам, не противоречащим религии, что власти, заставляющей уклониться от требований веры повиноваться не следует», прокурор Казанской судебной палаты против учредителя газеты «Юлдуз» Галиаскара Камала предписал возбудить уголовное дело³⁶⁷.

Проблема лояльности к официальной власти нашла своеобразное отражение в отношении российских мусульман к Турции, которая в годы первой мировой войны участвовала в антироссийской коалиции. Татарские газеты активно обсуждали эту проблему, утверждая, что они «россияне, подданные России»³⁶⁸. Но дает ли это право мусульманам выражать против Турции «какие-либо протесты, есть ли у нас на это какие-нибудь права»?³⁶⁹ Мусульмане России, несмотря на давление властей по этому вопросу, пытались занимать свою, особую позицию: «мы являемся им (туркам – *P.M.*) братьями по религии, но это не дает нам права на вмешательство в их политические и военные дела»³⁷⁰. Даже более того, были определенные попытки оправдать позицию Турции, утверждая, что «в то время, когда великие державы Европы воюют, вооружившись с головы до ног, а другие государства изо всех сил вооружаются ради сохранения своего нейтралитета, или своих интересов, удивительным делом могло бы показаться, если бы одна лишь Турция оставалась невооруженной, а потому неуместно удивляться тому, что она вооружается. Тем более, не ясно, против кого и зачем вооружается Турция», в любом случае «может ли быть какая-нибудь реальная польза от протеста татарских чиновников и мулл? Конечно, нет». Поэтому, утверждается в газете, «в настоящее время наше дело заключается вовсе не в политиканстве, а в том, чтобы мы изо всех сил постарались принести пользу своему отечеству, своему правительству»³⁷¹.

§ 5. Религиозно-мировоззренческие искания

Общественное сознание всегда в немалой степени зависит от унаследованных прежних представлений, культурных ценностей, традиций. Общество использует идейный материал прошлого как основу при осмысливании жизненной обстановки, привлекая его в поддержку своих идейных позиций. Рассматривая развитие татарской общественной мысли начала XX века, необходимо учитывать своеобразие, придаваемое ей исламом, который был не только системой религиозных догм, но во многом – системой норм частной и общественной жизни татар, накладывающей сильный отпечаток на их мировоззрение. По существу и в начале XX века вся борьба между «старым» и «новым» была постоянным вторжением в сферу традиционных взглядов и моральных устоев, основанных на религиозных принципах, в ходе этой борьбы проявлялось отношение к самому исламу. Поэтому идейно-политические течения, связанные с осмыслением роли ислама в духовной жизни общества в начале XX века, представляют огромный интерес. Татарская религиозная мысль этого периода должна была

³⁶⁵ Материалы по этому спору, в связи с тем, что они имеют отношение к государственной власти, представлены в фонде Казанской судебной палаты. См.: ф. 51, оп. 6, д. 644, л. 2.

³⁶⁶ Там же.

³⁶⁷ Там же, л. 4.

³⁶⁸ Вакыт, 1914, 10 сентябрь.

³⁶⁹ Там же.

³⁷⁰ Там же.

³⁷¹ Там же.

ставить и пытаться решать не менее актуальные проблемы, которые она рассматривала в конце XVIII-XIX вв.

Одной из особенностей религиозной мысли начала XX века стало перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на проблемы социальные и политические. Новый подход татарского религиозного реформизма проявлялся именно в постановке этих проблем. Его представители осознали, что татарскому обществу необходимо современное видение мира и стремились привести традиционные мировоззренческие системы в соответствие с требованиями эпохи. В новой ситуации интерес к религиозно-мировоззренческим проблемам попадал в возрастающую зависимость от формирования государственно-правовых и социально-экономических доктрин. Эта тенденция не могла не выявить ограниченности традиционных принципов осмысления основ общественно-политической жизни. Поиски ответов на усложняющиеся запросы жизни вынуждали вносить кардинальные изменения в свое представление о месте и роли ислама в жизни общества, использовать в религиозной идеологии заимствования из светских учений. Поэтому не случайно, как уже отмечалось, в начале XX века в татарском обществе ислам играл немалую роль в формировании национальной идеологии и в национальной интеграции населения. Также не случайно, что татарские идеологи национализма старались связать его с религией, усматривая в ней важное средство утверждения национального единства. Закир Кадыри даже пытался выявить определенную закономерность в том, что «везде и во всех веках национальное движение сопровождается культурным подъемом. Если в одном месте зажигается луч культуры, то вслед за ним является и свет национальности. Культурность и цивилизация везде, без исключения появляются после каких-либо религиозных движений. Так было в Европе и на Востоке... Среди русских тюрко-татар национальное движение возникло тем же естественным путем»³⁷². Конкретизируя характер этих процессов у татар, З. Кадыри отмечает, что «эту эпоху национального движения мы провели следующим образом: в начале XIX столетия Европа стала быстро шагать вперед по пути к прогрессу... В то время мы были, как бы мертвыми: у нас не было ни просвещения, ни национального самосознания... Когда мусульманский мир находился в сладкой дремоте, среди русских мусульман появился Абд-ан-Наср Курсави... Он говорил: «вы не истинные и правоверные мусульмане. Вы отступили от Корана Аллаха и преданий Пророка...». Этот голос стал блестящим в темноте невежества. Пользуясь этим светом, многие обновили свою религию, свою веру. Мысль, выраженная впервые Курсави, явилась первым камнем основания культуры и идеи национальности у русских мусульман. Этот подъем духа вызвал на свет Марджани, Насыри...»³⁷³.

М. Бигиев, рассматривая внутренние закономерности функционирования, отмечает, что «политическая жизнь нации не похожа на естественную жизнь человека. Политическая жизнь нации, ее прогресс и упадок зависят от воли нации. В то же время, как человеческая жизнь подчинена естественным законам, политическая жизнь нации подчинена социальным законам, волевым факторам»³⁷⁴. Но М. Бигиев перспективы развития нации не связывает с социальным фактором, поскольку, «несмотря на большую силу этих идей в современном обществе, они также кажутся мне слишком поверхностными. Подобно тому, как в средние века господство религиозных идей было болезненно и в конце концов пало, также и современные социальные понятия болезненны, и несомненно настанет день, когда они уступят место другим идеям»³⁷⁵. Только ислам, аккумулирующий в себе естественные законы природы и общества, по словам М. Бигиева, имеет перспективу: «подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство... займет в конце концов центр господства в культурном мире»³⁷⁶.

Для национализма религия была необходима как важнейший инструмент обновления общества, как основа внутренней веры и комплекс этических предписаний. Для татарской национальной идеологии ислам был воплощением социальной общности татар, созидательных сил народа, его духовной энергии, культуры и одной из основ национального бытия. Неслучайно все, что было направлено на обновление татарского общества, включая и религиозно-мировоззренческие искания, рассматривалось как единое целое: «борьба с ложными понятиями в исламе, желание доказать, что ислам есть религия божественная и общественно-научная, возникновение женского вопроса и новых способов обучения и воспитания, национальная культура, национальная история, решение политических, общественных и научных вопросов, - все это, сделанное в весьма короткое время, есть наши

³⁷² Тормыш. – 1914. – № 29. – 9 февраля.

³⁷³ Там же. – 1914. – № 30. – 12 февраля.

³⁷⁴ Мир ислама. – 1913. – Т. 2. – Вып.5. – С. 331.

³⁷⁵ Там же. – С. 333.

³⁷⁶ Там же. – С. 339.

национальные дела»³⁷⁷. Возможно поэтому, татарские религиозные реформаторы начала XX века, в отличие от своих предшественников, стремились к формированию системы взглядов на социальную структуру современного татарского общества и России, на характер ее внутренних связей и механизма функционирования. При этом религиозные мыслители обращались и к традиционным представлениям, и к новым научным положениям, и к опыту западно-европейской цивилизации. Также не случайно и то, что практически все религиозные реформаторы принимали активное участие в политической жизни мусульманских народов России, в общественных и политических организациях. В своих публикациях они поднимали самые актуальные проблемы социально-экономического развития татар и России в целом.

Сущность и особенности татарской религиозно-реформаторской мысли начала XX века довольно четко проявляются в новом осмыслении проблемы соотношения веры и разума, религии и науки, таклида и иджитхада и др. Как уже отмечалось, разработка «исламского рационализма» XVIII-XIX вв. велась преимущественно в рамках догматики: татарские мыслители осуждали таклид, противопоставляли ему иджитхад, доказывали, что ислам – религия, призывающая руководствоваться здравым смыслом, способствующая свободе и возвышению разума и т.д.

Проблемой, которая стала ключевой для интеллигенции в начале XX века, стало выявление причин застоя в обществе и определение путей выхода из него. Не случайно, что она стала центральной и в татарской религиозной мысли начала XX века, поскольку и причины застоя, и пути его преодоления мыслители связывали прямо и непосредственно с исламом. Х. Атласи, например, обратил внимание, что «основной причиной, погубившей мусульманство, явилось фаталистическое возлагание всех надежд и упований на судьбу и волю Аллаха и полнейшее пренебрежение самостоятельностью, ...к гибели ведет и возлагание надежды на одни лишь молитвы без малейшего проявления деятельной инициативы. Фактически, это несомненно так, но голова мусульманина, отставшего на несколько веков от культурного человечества в понимании всего полезного и важного в мире, не может усвоить себе истинного значения вопросов к молитве, о судьбе и о воле Аллаха. Суеверия унизили ислам и ослабили нас, и мы, руководствуясь святым стихом Корана «воздаянием за зло должно быть подобное же зло», - обязаны истреблять все эти суеверия»³⁷⁸. Х. Атласи поднимает очень злободневную для татарского общества проблему религиозного невежества. Ее довольно обстоятельно рассмотрел Гатаулла Баязитов, который в последнее десятилетие XIX века выпустил несколько книг по различным аспектам бытования ислама не только в татарском обществе, но и в иноверческом окружении: ислам и прогресс, отношение к иноверцам, ислам и наука и т.д. Он считает, что нет «какого-нибудь тормоза к культурному развитию, препятствия, мешающего мусульманину стать в ряд культурных европейцев. Мы смело можем утверждать, что Коран, Шариат могут идти рядом со всеми благоразумными реформами»³⁷⁹. Но при этом он подчеркивает, что «несмотря на благоприятие учения Ислама о совместимости его со всеми разумными гражданскими реформами, признанными потребностью времени, мы, к сожалению, не можем констатировать такого удачного разрешения вопроса»³⁸⁰. Нет сомнения в том, продолжает Г. Баязитов, что враги ислама не могли «извне» подорвать его основы. Но нашлись силы, которые сумели подорвать его «изнутри», «и XIII и XIV вв., по прекращении Аббасидских халифов, по чисто внешним, посторонним влияниям, мусульмане круто отвернулись от пути Аббасидских халифов, отключились от истинного духа Ислама, которым так славно держалась вся аббасидская история»³⁸¹. Поэтому, считает Г. Баязитов, сегодняшний ислам превратился в оторванное от науки догматическое учение, в котором нет места логике, рациональному осмыслению и философскому анализу общественных реалий. Ислам, утверждает он, в прошлом «подвижное учение», вооруженное логикой, «мудростью», достижениями науки и искусства, отстал от времени.

³⁷⁷ Тормыш. – 1914. – № 30. – 12 февраля.

³⁷⁸ Хади Атласи. 4444 // Сибиря. – 1913. – № 93. (Появление статьи под таким странным названием было связано с тем, что константинопольский шейх-уль-ислам опубликовал на арабском языке молитву о даровании победы турецкому оружию над балканской коалицией и дал распоряжение о распространении ее среди учеников начальных и средних школ, вменяя в обязанность каждому мальчику читать молитву 4444 раза: в целях обеспечения победы турецкой армии. Появление молитвы вызвало споры и среди российских мусульман, прогрессивная часть которых резко отрицательно реагировала на нее. Об этом см. более подробно: Мир ислама. – 1913. – Т.2, вып.2. – С. 65-77.

³⁷⁹ Баязитов А. Ислам и прогресс. – СПб, 1898. – С. 6.

³⁸⁰ Там же.

³⁸¹ Там же.

Эта проблема обсуждалась и другими религиозными деятелями. Если Г. Баязитов выделил только одну из причин такого положения ислама - наслоение в нем косных традиций, пережитков, то другая причина - обучение исламу и его распространение через отставшие от времени «исламские дисциплины» (религиозно-комментаторская, богословская литература и проч.) - довольно бурно обсуждалась всей татарской интеллигенцией, поскольку имела прямое и непосредственное отношение к проблеме реформы системы народного образования и джадидизму в целом.

Проблема очищения религии от чуждых ей наслоений в теоретическом плане является довольно сложной. Попытка ее методологического осмысления была предпринята Зией Камали. Он считал, что религия «подвержена прогрессу... Если рассматривать выход религий на историческую арену, несмотря на их божественное происхождение, они несут человечеству изменения и великие реформы»³⁸². Но, по его мнению, это не касается ее содержания. Рассмотрение религии в контексте социально-культурного развития, безусловно, предполагает необходимость отделения ее постоянного «содержания» от изменчивой «формы». Иначе возникает опасность, что новые поколения верующих не смогут разобраться, где основа (религиозные принципы), а где временные наслоения (культ), и ошибочно сочтут второе неотъемлемой частью первого. Такой подход позволял не только З. Камали, но и другим татарским мыслителям определить объект «возрождения» (религиозные каноны, суть которых неизменна, вечна и постигается вне связи с историческим контекстом) и объект реформации (система догматов, привнесенных в религию в ходе ее исторического развития). З. Камали, будучи муэдрином медресе «Галия», прекрасно понимал, что трудности в изучении и толковании ислама возникают из-за того, что те, кто занимается преподаванием исламских дисциплин, в большинстве своем не знакомы с новейшими достижениями науки. М. Бигиев, подчеркивая, что его самой главной целью «является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения»³⁸³, в своей работе «Пост в длинные дни» уделил значительное внимание критике невежественных богословов и толкователей ислама. Это, безусловно, не просто критика отдельных представителей незначительной прослойки татарского духовенства, а определение путей преодоления тех препятствий, которые мешали достижению цели, которую перед собой поставил М. Бигиев. Эти представители духовенства, по его мнению, «восхваленную в аятах и хадисах смиренность толковали как слабость и инертность и насильственно повели мусульман по пути несчастья, бедности и рабства... Благодаря слабости, унижение заняло место достоинства... Мало того, что они сочли основой веры вопрос о предопределении, не имеющем значения для веры, они своими ложными толкованиями отняли у сердец мусульман желание, у их рук – силу, у их ног – движение. Инертность, мать всех зол, они украсили выражениями вроде «подчинения божьим решениям» и указали на нее, как на основу веры... Они запретили нашим глазам созерцать красоту, нашим ушам слушать красивые звуки музыки, нашим рукам заниматься искусством. Этим они лишили наши сердца высоких чувств и изящных нравов»³⁸⁴. Такая точка зрения наглядно показала расширение роли рационального познания в обосновании веры и поведения, что способствовало преодолению слепого принятия прежних догм и предписаний, пересмотру отношения к священным текстам и их толкованию. Конечно, полномочия разума в суждениях М. Бигиева были ограничены задачей поддержания веры в ее конечных основаниях. Памятуя долгую традицию ограничения роли разума в исламе, хотя и выступая последовательно за ее расширение, М. Бигиев все-таки считал, что «подобно тому, как человечество, подчиненное сначала законам природы, впоследствии само подчинило себе эти законы, и мусульманство, которое под влиянием социальных законов на протяжении тринадцати столетий переходит из одного вида в другой, займет в конце концов центр господства в культурном мире»³⁸⁵. В данной ситуации важное значение приобретает обращение к самим священным текстам, а не только к комментариям на них. Поэтому необходимо было не слепое подражание религиозным авторитетам, а серьезное осмысление их наследия в контексте новых научных достижений. Не случайно М. Бигиев отметил, что «мы питаем глубокое уважение к богословским и юридическим книгам, составленным людьми учеными и к изложенным ими мнениям. Но мы на них смотрим не как на вечные пути, связывающие наши руки, наши ноги и наш ум, а только лишь как на научные сочинения, которыми при нужде мы можем питать свои умственные силы»³⁸⁶.

³⁸² Зия Камали. Фәлсәфәи Исламия. – Б.57, 65-66.

³⁸³ Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып. III. – С. 182.

³⁸⁴ Там же. – С. 182-183.

³⁸⁵ Там же. – Вып. V. – С. 339.

³⁸⁶ Там же. – Вып. III. – С. 180.

Высказанная М. Бигиевым точка зрения, безусловно, не была единственной в татарской богословской мысли. Представители татарского традиционализма и кадимизма придерживались совершенно противоположной точки зрения. Так, Ишмухаммат Динмухамматов (Ишми-ишан) – идеолог и один из самых ярких представителей кадимизма писал: «чтобы восторжествовала истина, очень важно дать верное толкование и вывести верное решение из аятов Корана и высказываний Пророка. Но это возможно только опираясь на высказывания высокообразованных улемов и религиозных деятелей. В исламе нужно использовать мысли известных ученых и крупных деятелей сахаба. Необходимо опираться на такие книги как «Сахих Бухари», «Навадируль усул» и на другие сборники хадисов»³⁸⁷.

Татарские мыслители начала XX века прекрасно понимали, что проблема «рационализации» ислама имела разные аспекты, в том числе – опасность размывания основ самой религии. Поэтому выдвигалось требование очень серьезного подхода к проблеме разграничения сферы влияния разума и веры. Об этом наглядно свидетельствует развернувшийся на страницах тюркской периодической печати спор вокруг книг Мусы Бигиева «Доказательства милосердия Аллаха» (1911), «Взгляд на верование людей в бога» (1911), «Пост в длинные дни» (1910) и «Основы богословия» (1910). Сразу же после их появления эти книги вызвали споры среди российских мусульман по принципиальным вопросам. В 1913 г. дискуссия вышла на общетюркскую арену: газета «Танин» от имени константинопольского шейх-уль-исламата напечатала заметку о том, что содержание этих книг противоречит «догматам мусульманства, содержит ряд ересей и ложных положений, противоречащих явному смыслу священных текстов и стремящихся к подтверждению ошибочных взглядов на мусульманство, распространяемых некоторыми исследователями истории этой религии, и кроме того, заключает в себе по адресу имамов и улемов-толкователей оскорбления и издевательства, свойственные только неверующим, из чего становится ясным, что автор этих сочинений задался целью ввести мусульман в заблуждение, – шейх-уль-ислам пригласил министерство внутренних дел распорядиться о том, чтобы вышеуказанные книги были конфискованы, где бы они не находились»³⁸⁸. Нужно признать, что среди противников М. Бигиева были не только представители ортодоксального консерватизма и кадимизма, но и религиозные реформаторы умеренного толка, которых настораживали характерные для М. Бигиева высказывания типа «самой главной моей целью является очищение мусульманства от невежественной схоластики, возвышение священного шариата над всеми учениями и спасение Корана от забвения»³⁸⁹. Действительно, в высказываниях М. Бигиева довольно сложно уловить границы реформ в исламе: каких сфер они касаются, касаются ли основ самого ислама? Известный турецкий богослов Махмуд Асад, будучи в России, по поводу книг М. Бигиева высказал свое мнение, считая, что «Для нас особенно важной представляется юридическая сторона шариата. Мы должны приспособить закон к нашим современным потребностям и условиям жизни», тем самым подчеркивая бесполезность «догматической реформы», фигурирующей в высказываниях М. Бигиева³⁹⁰.

В связи с этим Махмуд Асад обратил особое внимание на то, что «мусульманству нужны реформы и самые широкие реформы, но они должны касаться не догмата и обрядов, а применения к жизни заповедей мусульманства. Одним словом, реформы нужны исключительно законодательные»³⁹¹. Такая позиция устраивала основную часть прогрессивной мусульманской интеллигенции. Скорее всего, не случайно Риза Фахретдинов в журнале «Шура» перепечатал статью из египетской газеты «Аль-Муаяд», где приводится программное высказывание Джамалутдина аль-Афгани по данной проблеме: «Нет надобности пояснять, что под религиозным движением я подразумеваю реформу мусульманства. Реформа религии представляет собой не добавление к ней чего-нибудь не возвещанного Пророком и не уничтожение или изменение каким бы то ни было образом мусульманских основ, а устранение того, что позднее люди прибавили к религии, возврат религии к тому первичному содержанию, в котором она народилась в первый век мусульманства»³⁹². Такой подход к реформе в исламе, кажущийся на первый взгляд, довольно определенным, тем не менее, имеет три аспекта: призыв возвратиться к Корану и Сунне или строго следовать им; утверждение права на иджтихад в противовес таклиду; подтверждение истинности и уникальности опыта Корана. Возможно поэтому и этот подход оставляет место для разных, иногда совершенно противоположных толкований. В дан-

³⁸⁷ Игътикатта ахыргы вакытта пәйда булган фикер—сүзләр темасына лекцияләр һәм фикер алышулар. Ишмөхәммәт Түктәри әсәрләреннән. – Казань, 2000. – Б. 12.

³⁸⁸ Там же. – С. 171.

³⁸⁹ Там же. – С. 182.

³⁹⁰ Там же. – Вып. IX. – С. 620.

³⁹¹ Там же. – Вып. VII. – С. 480-481.

³⁹² Шура. – 1913. – № 1. – С. 4.

ном случае можно согласиться с мнением современного суданского ученого А.А. Ан-Наима о том, что «и Джамал ал-Дин ал-Афгани, и Мухаммад Абду призывали инкорпорировать в ислам достижения современной философии и естественных наук, чтобы показать, что ислам не противоречит современности. Однако попытки основателей исламского модернизма достичь каких-то конкретных результатов в сфере публичного права не могут не вызвать разочарования... Но неопределенность и двусмысленность его (Абду - Р.М.) позиции привели к тому, что на него могли ссылаться люди самых разных взглядов. С одной стороны, его позиция позволяла оправдать свободное принятие западных идей и институтов вообще без учета исламских ценностей. С другой стороны, эта же позиция позволяла оправдать возврат к раннему шариатскому государству»³⁹³. Что касается точки зрения М. Бигиева, то его радикализм скорее всего проявляется не столько в попытках «догматической реформы», а в его широком понимании основы ислама. Он не сводит ее только к обрядам, а рассматривает как принцип справедливости и порядка: «по мере того, как прогрессирует человечество, мусульманство, которое представляет собой ничто иное как совокупность веры в истину, чистых нравов, основанных на принципе общего блага законов и освещающих пути счастья учений... Если когда-либо победит истина, то этим же самым победит мусульманское учение. Когда люди признают пользу таких добродетелей как чистота, справедливость и милость, то этим же самым мусульманские нравы будут приняты всеми людьми. И если в управлении будет господствовать принцип справедливости, а в законах сознание общей пользы, то подобный порядок явится господством мусульманского шариата»³⁹⁴.

Проблема реформы ислама и степени ее охвата сферы религиозных отношений и общественной жизни теснейшим образом была связана с трактовкой понятия «иджтихад». Эта тема не сходила со страниц татарской периодической печати. Риза Фахретдинов, подчеркивая наличие различных подходов к данной проблеме, обратил внимание, что «кое-кто говорит: «Врата иджтихада уже закрылись, следовательно, в дальнейшем муджтахидов быть не может». Некоторые заявляют: «Современные мусульмане должны следовать одному из четырех известных мазхабов». Есть и такие, которые говорят: «Подчинение одному из четырех мазхабов является подчинением самому Посланнику Аллаха». Есть и такие, которые считают людей, занимающихся Кораном и Хадисами и тех, кто провозглашает, что «врата иджтихада не закрыты», – сумасшедшими, безбожниками и еретиками»³⁹⁵.

Показывая богословскую несостоятельность отрицания иджтихада, он подчеркивает: «поразительно, но после четвертого века хиджры в мире ислама стали считать, что невозможно появление из среды выпускников юридических факультетов исламских университетов ученых, подобных великим мудрецам древности. Когда до мусульман было доведено божественное откровение (вахий), что Посланник Аллаха является «Печатью пророков», то это положение стало одним из обязательных пунктов исламской веры. Но в Коране и Хадисах нет ни одного положения, которое гласило бы, что он является «Печатью муджтахидов». Можно ли в таком случае провозглашать имама аш-Шафи'и «Последним из муджтахидов?» И каким образом можно обосновать необходимость веры в то, что после четвертого века хиджры не будет муджтахидов, зная, что божественного откровения с таким значением ниспослано не было?»³⁹⁶. Поэтому Р. Фахретдинов считает, что «бессмысленен диспут мусульман о проблеме допустимости или запрещенности иджтихада», поскольку «под влиянием убеждения, что «иджтихад прекратился» в мире ислама умерли свободомыслие и гласность. Все, что бы ни делалось после этого правильного или ошибочного все это стало выражаться только лишь в сохранении архаичности и беспрестанного повторения древних догм. Религия ислама, низведенная для улучшения положения человечества и предполагающая постоянное обновление и реформирование, не имеет никакого отношения к традиции сохранения древностей»³⁹⁷. Габдулла Буби, мударрис известного новометодного медресе «Иж-Буби», автор нашумевшей книги «Прошло ли время иджтихада?», практически придерживаясь той же позиции, что и Р. Фахретдинов, считает, что отказ от иджтихада ведет к усилению невежества и фатализма, несущим обществу неисчислимы бедствия³⁹⁸, способствуют распространению таклида как образа мышления, как метода познания окружающего мира: «кто бы мог представить, что ислам, основа которого состоит из разума и мышления и в каждом своем поста-

³⁹³ Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право. – М., 1999. – С. 74-75.

³⁹⁴ Мир ислама. – 1913. – Т.2. – Вып. V. – С. 329.

³⁹⁵ Фахретдинов Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр. – Оренбург, 1914. – Б. 90.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Там же.

³⁹⁸ Буби Г. Ижтихад заманы монкарыйзмы, түгелме? – Казань, 1909. – Б. 5.

новлении обращающийся к разуму и мышлению, от свободы иджтихада будет брошен в подчинение таклиду и, полностью разрушив Коран и сунну, на их место будут поставлены слова отдельных людей?»³⁹⁹. Поэтому для Г. Буби таклид – неприемлемый для ислама метод, поскольку им нарушается принцип обращения Всевышнего к человеческому разуму и мышлению: «бездумный таклид – дело кяфиров, человек, не знающий свою религию с доказательствами и принявший ее простым признанием, не является му’мином»⁴⁰⁰. Только при условии реализации принципа иджтихада – главного стимула общественного прогресса и только «тогда мы сможем призывать к исламу цивилизованные нации. Если же мы скажем им сегодня: «Вот наш Шариат, он таков – составление его уже завершено муджтахидами, и поскольку времена понимания Корана и сунны уже прошли, то вы их понять не сможете. Поэтому вы должны принять слова факихов, даже если они противоречат Корану и хадисам. Действуйте согласно им, не взирая на то, соответствуют ли они интересам времени или нет. Вот, мусульманство ваше состоит в этом, а все, что противоречит этому – заблуждение», – то появится ли у них симпатия к исламу? Согласятся ли они, отказавшись от своего разума и мышления, склониться перед словами старых факихов, считая себя невежами и глупцами? Если мы покажем свою религию в таких тесных рамках, в каких ее представляют люди таклида, мы не только иноземные цивилизованные народы к себе и к исламу не приблизим, но, не дай Бог, из своей же среды просвещенных людей от ислама отвратим»⁴⁰¹.

Подчеркивая негативную роль таклида в истории ислама, М. Бигиев обратил внимание, что в начале XX века формируется новый тип таклида: «Если традиционный таклид представлял собой жертвование Шариатом путем преклонения перед священностью мазхабов, то современный таклид стал отказом от ислама и принесением в жертву мусульманской уммы на фоне собственного самоуничтожения, возникшего из-за очарования величием западной цивилизации и ее политическими достижениями»⁴⁰². Причины возникновения нового негативного явления он объясняет тем, что «были ослеплены блеском западной цивилизации, на фоне прогресса Запада наши мысли пришли в замешательство. Мы были словно пленены силой и мощью Запада... Любое явление и любое движение, имевшее там место, стало для нас священным. Мы отвергли все свое и возненавидели все, что было у нас. Для нас полностью потеряли священный статус наше самое дорогое состояние и самые лучшие стороны нашего бытия. И хотя мы не смогли последовать за Западом в том, что действительно было полезным, мы, тем не менее, стали подражать ему в большинстве не имеющих ценности и важности вещах. Мы не смогли перенять чего-то нового, но потеряли все то, что было у нас самих святого»⁴⁰³. В этой связи М. Бигиева беспокоит то, что новый таклид постепенно превращается в методологический принцип осмысления всей истории мусульманских народов: «Страсть к новому таклиду не ограничивалась лишь нашим общественным состоянием. Мы стали подражать западной мысли и своим мышлением и своей историей. Мы придали истории ислама тот же вид, какой имела история христианства. Так, в мире ислама возникли идеи религиозной реформации. В головах некоторых наших мыслителей возникли мысли о реформации по западному образцу. Они словно хотели, чтобы и ислам не был бы лишен чести иметь свое движение, подобное движению Мартина Лютера, которое стало гордостью христианства»⁴⁰⁴. Действительно, в мусульманской печати XIX-XX вв. довольно часто встречается упоминание Реформации и Мартина Лютера в связи с событиями, развернувшимися в исламском мире⁴⁰⁵. Например, известный представитель мусульманского реформизма Мухаммад Икбал писал по этому поводу: «Сегодня мы переживаем время, сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход»⁴⁰⁶. В таком же духе неоднократно писал и Р. Фахретдинов⁴⁰⁷. Но в данном случае М. Бигиев имел в виду другое: не проведение аналогии с европейской реформацией, а необдуманное следование всей мировоззренческой системе Запада: «Некоторые турецкие писатели стали считать ислам

³⁹⁹ Там же. – С. 2.

⁴⁰⁰ Там же. – С. 8.

⁴⁰¹ Там же. – С. 7-8.

⁴⁰² Ил. – 1913. – № 3.

⁴⁰³ Там же.

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Об этом более подробно см.: Ислам в современной политике стран Востока. – М., 1986. – С. 35-44; Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. – М., 1982. – С. 16-29.

⁴⁰⁶ Цит. по указ. соч.: Степанянц М.Т. – С. 22.

⁴⁰⁷ См., например: Ибне Тэймийя вэ Лютер // Шура. – 1911. – № 13. – Б. 396-398.

чем-то подобным протестантизму, возникшему в христианском мире, и провозгласили... пророка Мухаммада... реформатором, подобным Мартину Лютеру. Таким образом получалось, что самое важное в исламе – это его протестантская сущность! Получалось, что главное достоинство Великого Законодателя в том, что он был подобен Лютеру!»⁴⁰⁸. Не исключая возможности проведения исторических параллелей, М. Бигиев пишет, что «поиск всего хорошего на путях подражания иноземцам является отвратительной низостью. Позорно и низко закреплять за исламом титул протестантизма, а за Великим Законодателем честь лютерства»⁴⁰⁹. Чтобы выйти из этого состояния считает М. Бигиев «необходимо свободомыслие и священный статус ислама»⁴¹⁰.

Среди всех форм проявления таклида М. Бигиев особо выделяет следование какой-либо богословско-правовой школе - мазхабу: «по моему мнению, учение такой священной религии как ислам никаким образом не может быть ограничено узкими рамками мелких мазхабов. Ограничение ислама такими тесными границами, несомненно, является недостатком. В этом вопросе я, конечно же, отвергаю мазхабы»⁴¹¹. «Дело, в данном случае, не в отрицании М. Бигиевым возможности разных подходов. Его не устраивала абсолютизация учения отдельного мазхаба, которая в свою очередь приводила к противостоянию представителей различных мазхабов и, в конечном счете, к расколу в мусульманской умме: «Ислам никогда не терпел убытка от разногласий. Все беды, обрушившиеся на него, происходили от призывов к объединению в рамках одного мазхаба, к единомыслию»⁴¹². Поэтому его критика была направлена не против самих мазхабов, тем более, их основоположников, а против современной их трактовки. Возникновение мазхабов он рассматривает как естественный процесс в развитии мусульманского права. Он считает, что основанные первыми имамами мазхабы ставили целью «...показать каждому члену уммы пути применения Корана и сунны Пророка во всех ситуациях соответственно времени и целесообразности... Это... большое наследство, оставленное нам непорочными предками... в качестве образца...»⁴¹³.

К проблеме мазхабов обращались и другие татарские религиозные деятели. З. Камали, по своим богословским взглядам считавшийся одним из самых радикально мыслящих, по данному вопросу практически придерживался такой же позиции, что и М. Бигиев⁴¹⁴. При этом он подчеркивал, что отдает предпочтение ханафитскому мазхабу, основатель которого Абу Ханифа доводил до последующих поколений правоверное мусульманское учение, исходящее от самого пророка Мухаммада⁴¹⁵. Г. Буби также обратил внимание, что возникновение мазхабов означало свободу мысли и слова: «Между сподвижниками Пророка и великими имамами часто возникали разногласия по вопросам иджтихада, но ни один из них не обвинял другого в неверии и заблуждении и не считал его врагом»⁴¹⁶. Но постепенно люди стали слепо подражать высказываниям древних, хотя и авторитетных факихов, не утруждая себя достоверными доказательствами их правоты, «из-за того, что каждая группа придерживалась руководства только одного имама, усилился фанатизм в мазхабах... эти разногласия стали... проклятием народов ислама»⁴¹⁷.

Р. Фахретдинов, всегда отличавшийся своей основательностью и избегавший резких оценок и крайнего радикализма, также высказался по этому вопросу. Он доказывал, что возникновение мазхабов является проявлением обновленческой сущности ислама, иначе «не могли бы появиться такие великие деятели как имам Малик и имам Шафик, Суфийан Саури... и, тем более, сложиться правовые школы-мазхабы, как, например, мазхаб имама Абу Ханифы, являющегося совершенным образцом воплощения свободомыслия»⁴¹⁸. В дальнейшем, следуя одному из четырех мазхабов, необходимо «как можно плотнее и усерднее следовать за Кораном и Сунной. Ибо каждый из основоположников известных четырех мазхабов запрещал следовать за собой, пока ищущий сам не находил и не узнавал доказательств. Это требование хорошо выражено в знаменитых словах Абу Ханифы: «Запрещено кому бы то ни было, кто не знает моего доказательства, выносить постановления – фетвы, ссылаясь

⁴⁰⁸ Иль. – 1913. – № 3.

⁴⁰⁹ Там же.

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Бигиев М. Халык назарына берничә мәсьәлә. – Казань, 1912.

⁴¹² Бөек мәвзугъларда уфак фикерләр. – Казань, 1914. – Б. 14.

⁴¹³ Иль. – 1913. – 22 октября.

⁴¹⁴ Об этом более подробно см.: Указ. соч. Т.Р. Камалова. – С.44-46.

⁴¹⁵ Камали З. Дини тәдбирләр. – Уфа, 1913. – Б. 4.

⁴¹⁶ Буби Г. Ижтиһад заманы монкарыйзмы, түгелме? – Б. 3.

⁴¹⁷ Там же. – С. 4.

⁴¹⁸ Фәхретдинов Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр. – Б. 93.

на мои слова»⁴¹⁹. Р. Фахретдинов считает, что нет причин для абсолютизации мазхабов и по другой причине, поскольку «когда речь идет о... мазхабах, то следует знать, что основателями их не являются Абу Ханифа и Шафик, Малик и Ибн Ханбаль. Упомянутые мазхабы основаны другими людьми спустя много времени после смерти названных мыслителей. Поэтому... они не совсем бы согласились с тем, что к их именам привязываются такие мазхабы, что очень часто их именами спекулируют или прикрываются ими»⁴²⁰.

Воззрение на соотношение веры и разума было тесно связано с разработкой проблем, касавшихся религии и науки. Признание того, что «ислам призывает людей использовать хотя бы часть своих неограниченных возможностей, добиться цели и даже подняться до невообразимых высот. Основным направлением достижения этих дел он (ислам – Р.М.) указывает получение правильного образования, работу ума и мысли, неприятие бездействия»⁴²¹, конечно, не снимало многие проблемы, которые возникают в связи с постановкой этого вопроса. Наиболее приемлемой для татарских мыслителей начала XX века стала идея разделения сфер религии и науки, недопустимости их вмешательства в дела друг друга. Теоретическое обоснование идеи непротиворечивости науки и религии в свое время было разработано в трудах Р. Декарта и И. Канта. Татарские религиозные реформаторы довольно часто обращались к идейному наследию этих философов. Р. Фахретдинов, например, в статье «Декарт» отмечает, что ему присущ новый взгляд на религию⁴²². М. Бигиев, рассматривая основные направления философской мысли с древнейших времен, особо выделяет учение Канта, считая, что он является основоположником «чувственной философии». М. Бигиев в философии Канта, в первую очередь, выделяет его мысль о «невозможности определения сущности вещей умом и мыслями человека». М. Бигиев считает, что если спорить, «то наши споры, исходя из философии Канта, в рассмотрении сущности духа должны обозначить конкретное направление, и объектом спора мы можем считать только то, что открыто единичной научной практикой. Использование этого метода нас освобождает от спора о сущности духа и тем более, от таких глупостей как отрицание существования самого духа»⁴²³.

В татарской религиозной мысли много внимания уделялось религиозно-этическим проблемам. Будучи издавна актуальными, в начале XX века они приобретают несколько иной оттенок, поскольку именно в этой сфере ислам сумел полностью сохранить свое непоколебимое положение. При этом татарские богословы исходили во-первых, из личностных толкований взаимоотношений человека и бога, что исключало любое посредничество, во-вторых, из принципа важности не только религиозного, но и общественного долга верующих, в-третьих, из осуждения тех устаревших морально-ценностных ориентиров, которые оказывались препятствием на пути современного развития.

По этой проблеме интересные мысли высказал Дж. Валиди. Он считает, что «в исламе можно выделить три составных части: вера, право, поклонение и нравственность»⁴²⁴. Касаясь последней, он отмечает, что «поклонение и нравственность имеют дело с сердцем человека... Светская наука и светская жизнь не должны противостоять принципам религиозной нравственности»⁴²⁵. Но при этом он подчеркивает, что «совокупность знаний и мыслей, присущих человеку, должна соответствовать нравственным ценностям, сохранившимся в его сердце. Только тогда возможно единство между мыслью и сердцем, между религией и жизнью»⁴²⁶. Иначе, по утверждению Дж. Валиди, неразвитая научная мысль может стать причиной сохранения устаревших нравственных ценностей⁴²⁷.

Безусловно, религиозная мысль начала XX века не могла функционировать как неизменная совокупность верований, ритуалов и отношений. Ей присуща социально-политическая и идеологическая разнородность течений и движений, возникающих в рамках религии или принимающих на себя ее атрибуты. Р. Фахретдинов по этому поводу отмечает, что «После встречи европейской культуры и исламского мира в мусульманском обществе началась эпоха обновления, и как ее результат возникло очень много различных направлений»⁴²⁸. Среди них он выделяет правые, левые и умеренные.

⁴¹⁹ Там же.

⁴²⁰ Там же. – С. 94.

⁴²¹ Фахретдинов Р. Ислам дине... Мирас. – 1991. – № 1. – Б. 60.

⁴²² Фахретдинов Р. Декарт // Шура. – 1915. – № 21. – Б. 641.

⁴²³ Муса Бигиев. Гыйльме эхваль рух // Мирас. – 1993. – № 8. – Б. 131.

⁴²⁴ Вәлиди Ж. Шәрәктән — Гарәбкә. – Аң. – 1996. – № 3. – Б.

⁴²⁵ Там же.

⁴²⁶ Там же.

⁴²⁷ Там же.

⁴²⁸ Фахретдинов Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр. – Оренбург, 1914. – Б. 132.

Правые, по утверждению Р. Фахретдинова, считают, что «в свое время только благодаря религии мусульмане стали великой уммой, но из-за допущенных ошибок опустились до такого состояния. Как и раньше, они увлекаются таклидом, все неудачи в светских делах объясняют отходом от религии»⁴²⁹. Левые утверждают, что «причиной нашей нынешней отсталости является религия. Хотя она в свое время объединила нас в единую умму, то сегодня, как в Европе, религия должна уступать свое место науке и разуму»⁴³⁰. Умеренные «признают пагубность отказа от религии, но одновременно понимают и то, что ее сохранить можно только при отказе от устаревших обычаев и привычек, при использовании достижений техники и науки, при единстве духовного и материального»⁴³¹. Безусловно, такое деление условно из-за того, что между ними трудно провести последовательную идейную и социальную границу. Деление не охватывает и всех различий, существовавших в идеологическом и тем более массовом сознании. Но оно дает возможность выявить основные направления эволюции религиозной мысли и, что немаловажно, идейно-религиозные ориентиры прогрессивных татарских мыслителей, отдававших предпочтение умеренному крылу религиозной мысли.

⁴²⁹ Там же. – С.133.

⁴³⁰ Там же.

⁴³¹ Там же. – С.134.

ГЛАВА III

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ТАТАРСТАНА

§ 1. Основные этапы возрождения ислама в Татарстане

«Исламский» фактор в общественно-политической жизни Татарстана наиболее значимым явлением стал в конце 1980-х годов. Это первоначально было связано не непосредственно возрождением самого ислама, а появлением национальных общественно-политических организаций, рассматривающих исламский фактор как важнейший компонент национального самосознания и необходимый атрибут в борьбе за суверенитет Татарстана. Поэтому появление первых религиозных институтов в республике стало результатом деятельности этих организаций. В 1992 году было создано самостоятельное Духовное управление мусульман РТ (ДУМ РТ) с одной стороны как одно из проявлений национального движения татар, а с другой – как вполне неизбежная в тех условиях децентрализация управления мусульманскими общинами. Этот период стал первым этапом возвращения исламских ценностей в татарстанское общество и поэтому 1988-1992 гг. можно условно назвать периодом легализации.

Дальнейшее распространение и функционирование ислама в общественно-политической жизни Татарстана также условно можно разделить еще на три периода.

1992-1998 гг. стали периодом институционализации ислама. Именно в этот период появились основные институты ислама в республике:

а) становление мусульманских общин. Этот процесс, начавшийся раньше, именно в этот период достиг своего апогея. Так, в 1988 году было 18 мусульманских общин, то к 1992 году их стало более 700. Правда, и в дальнейшем процесс роста количества общин продолжается, но темпы их увеличения были заметно снижены. В 2000 году их стало около 950, а 2001 около 1000. К началу 2003 года эти показатели уже практически не изменились;

б) появились первые мусульманские учебные заведения, к 1992 году их было уже более 15. Среди них наиболее крупные и авторитетные среди мусульман: медресе «Мухаммадия» и имени Тысячелетия принятия Ислама (Казань), «Йолдыз» (Набережные Челны);

в) возрождался институт мусульманского духовенства. В основном этот процесс шел по пути превращения неофициальных и необразованных сельских мулл в официально зарегистрированное духовенство. Тем не менее, можно сказать, что духовенство формировалось как особая социальная прослойка (около 3 тысяч). Правда, говорить об особых, отличных от других, мировоззренческих установок, поведенческих стереотипов духовенства было еще рано. Поскольку оно было довольно разношерстной. Те молодые люди, которые обучались в мусульманских странах, в первую очередь в Саудовской Аравии (к началу 90-х годов их количество превысило 100 человек) в среде мусульманского духовенства не делали погоду;

г) к этому периоду относится появление основных элементов структуры управления мусульманскими общинами (махалля - мухтасибат - ДУМ РТ).

Но этому периоду характерно бессистемное возникновение многочисленных мусульманских институтов. Они между собой были связаны довольно условно, в основном функционировали самостоятельно.

Следующий этап охватывает период 1998-2002 гг. и стал периодом структурализации. Этот этап охватывает период между февральскими съездами 1998 и 2002 годов.

Этому этапу характерно формирование действующей системы управления мусульманскими общинами и другими институтами ислама. ДУМ РТ стало единственным высшим органом мусульман республики. Оно имеет во всех 45 районах Татарстана свои структурные подразделения - мухтасибаты, которые занимаются организацией деятельности 1 тысячи мусульманских общин на местах.

В этот период все мусульманские учебные заведения стали структурными подразделениями ДУМ РТ, которое, в свою очередь, выработало для них образовательные стандарты, применение которых привело к сокращению количества случайно возникших учебных заведений. Их сегодня всего 8, что вполне достаточно для удовлетворения потребностей мусульманских общин в имамах. В них обучаются очно и заочно (не включая слушателей воскресных школ) 1 тысячи шакирдов.

Можно сказать, что в Татарстане сегодня функционирует вполне работоспособный орган в виде ДУМ РТ, который, за редким исключением, в целом контролирует ситуацию на местах.

Период внутренней мобилизации начинается с февраля 2002 года - со II съезда мусульман Татарстана, который констатировал завершение этапа кардинальных структурно-организационных преобразований и основное внимание обратил на решение внутренних проблем мусульманских общин республики:

а) подготовка религиозных деятелей, адаптированных к местным условиям, знающих многовековые традиции мусульман Среднего Поволжья, способных организовать работу на местах в рамках традиционного для татар ханафитского мазхаба;

б) выявление внутренних резервов функционирования мусульманских общин, использование экономических рычагов в виде различных налогов, присущих мусульманам, создание разветвленной сети благотворительных организаций, активное использование той собственности (вакуфами), которая передана мусульманам Татарстана.

Мусульманские общины сегодня не имеют возможности на свои средства содержать духовенство и учебные заведения, строить или ремонтировать мечети и медресе. Это дает возможность делать вывод о том, что мусульманские общины Татарстана хотя и получили государственную регистрацию, но еще не стали самостоятельной ячейкой мусульманского сообщества. Поэтому II съезд мусульман Татарстана 2002 года своей приоритетной задачей объявил создание полноценных мусульманских общин. Но каковы их основные принципы функционирования, этот вопрос, по сути дела, и после съезда остался открытым. В каком виде она должна быть воссоздана в современных условиях? Дело в том, что классическая мусульманская община является продуктом аграрно-традиционного общества. А сегодня речь может идти об их возрождении в условиях индустриального или индустриально-ориентированного общества. При этом нужно иметь в виду, что в условиях индустриального общества людей объединяют не столько традиционные личные взаимоотношения и привязанности в рамках своей религиозной общины, сколько превращенную в идеологию цели и символы. Ислам сегодня перестал быть только формой семейного и общинного самосознания и стал важнейшим элементом этнического самосознания и идеологического осмысления современной действительности.

У религиозных деятелей в современном Татарстане пока нет готовых рецептов решения возникших проблем. Но есть понимание того, что их надо решать за счет внутренних резервов, не формируя потребительской психологии. Обнадеживает и то, что сегодня мусульманское сообщество Татарстана повернулось лицом к духовным и религиозным традициям татар, которые имеют многовековой опыт создания особого мусульманского сообщества, способного функционировать в поликультурной среде. Это очень наглядно ощущается в попытках реформировать систему мусульманского образования с учетом традиций новометодных (джадидских) учебных заведений. Это, действительно, обнадеживает, поскольку распространение джадидизма в XIX веке началось именно с системы мусульманского образования. Постепенно, уже на рубеже XIX-XX веков, именно джадидизм в татарском обществе стал своеобразной формой становления новых мировоззренческих установок и поведенческих стереотипов именно в условиях формирующегося индустриально-ориентированного татарского общества. Поэтому в современных условиях очень важно использование традиций татарского джадидизма для формирования адаптированных к современным условиям исламских институтов.

В этой связи сегодня большой интерес представляет и такое понятие как «евроислам», по сути дела являющееся синонимом «неоджадидизма». В современной литературе это понятие довольно часто подвергается критике. Это, скорее всего, происходит из-за недопонимания вкладываемого в этот термин смысла. Многие мусульмане к джадидизму (и евроисламу тем более) относятся с настроенностью, ошибочно предполагая, что эти понятия направлены на реформирование ислама изнутри. В данном случае речь идет о том, что и джадидизм, и евроислам, в конечном счете, являются формой выявления новых интеллектуальных и потенциальных возможностей ислама, попыткой выработать оптимальные модели адаптации его в условиях индустриального общества. В принципе, их можно рассматривать как своеобразную внешнюю идеологическую оболочку, охраняющую мусульманское сообщество от разрушительного внешнего воздействия. Но это отнюдь не вмешательство, и, тем более, не изменение базовых принципов ислама. Поэтому можно сказать, что эти понятия направлены на раскрытие тех тенденций, которые для ислама являются принципиально важными для сохранения своего места в системе ценностей современного общества. Интеллектуальная жизнь татар конца XIX-начала XX вв. довольно четко обозначила место джадидизма в системе духовных ценностей татар. В обновлении татарского общества ему не было альтернативы.

И сегодня мусульманское сообщество Татарстана вступило в очень важный этап в своем становлении. Оно организационно-структурно оформилось, но не определилось в идейных ориентирах и основных принципах своего существования. Особая значимость этого этапа заключается и в том, что

сегодня необходимо приложить больших интеллектуальных усилий, чтобы четко обозначить будущие ориентиры исламского возрождения в Татарстане. Во многом от этого зависит насколько быстро и активно мусульмане Татарстана включатся в процесс создания полноценного гражданского общества.

§ 2. Становление конфессиональной политики

Термин «политика» обозначает сознательную деятельность, направленную на достижение востребованных обществом целей. Каждая сторона общественной жизни имеет свою цель, поэтому можно говорить о целях в различных областях общества. Когда речь идет об осуществлении востребованных обществом целей в области конфессиональных отношений, появляется понятие конфессиональной политики.

Зная, что нет человеческого общества без религии в разных ее проявлениях, можно было бы прийти к выводу, что нет и общества без конфессиональной политики. Этот вывод, однако, не соответствует действительности, так как само по себе существование конфессий не означает, что направление их развития определено рядом целей и задач, которые необходимо осуществить с помощью соответствующих мер, механизмов и действий, а именно в этом и заключается понятие «конфессиональная политика».

Итак, конфессиональная политика является сознательным регулированием в области религиозных отношений при принятии необходимых решений по всем вопросам, относящимся к функционированию в обществе различных конфессий. Размышляя о целях, задачах, средствах и принципах конфессиональной политики, следует, прежде всего, четко дифференцировать собственно конфессиональную политику и оперативное управление текущими процессами в этой сфере как два разных уровня стратегии и тактики управленческой деятельности.

Собственно конфессиональная политика видится как совокупность обоснованных взглядов и мероприятий по выстраиванию цивилизованных отношений в этой сфере, в рамках социокультурной модернизации общества. Ее можно рассматривать и как систему новых принципов пропорционирования государственной и общественной составляющих в социальной и религиозной жизни, как комплекс мер по заблаговременному налаживанию научного и образовательного обеспечения этих принципов по целенаправленной подготовке кадров для квалифицированного регулирования конфессиональных отношений и интересов.

Сложность выстраивания полноценной конфессиональной политики и определения ее целей и задач заключается в понимании многозначности религии, многоуровневости ее смыслов и содержания. Ни один феномен религии не является монофункциональным, они несут целый комплекс различных социальных функций. С этим связана особая сложность управленческой стратегии и тактики в области конфессиональных отношений и необходимость многоуровневого подхода к регуляции социорелигиозных процессов.

Что же касается управления текущими процессами в сфере конфессиональных отношений, то оно представляет собой комплекс оперативных действий по решению животрепещущих проблем существующих религиозных институтов и организаций, частично и отдельных верующих.

Формировалась ли сегодня конфессиональная политика в России или регулирование религиозных отношений происходит в рамках оперативного управления ими? Нет сомнения в том, что Россия еще находится только на пути создания этой политики. При этом нужно иметь в виду, что отсутствие этой политики обусловлены не столько субъективными желаниями участников этого процесса, а в большей степени объективными причинами. Дело в том, что ни государство, ни другие предполагаемые субъекты конфессиональной политики еще не готовы стать полноценными и активными участниками этого процесса. В этом, в какой-то степени, свою роль играет и то, что очертания конфессиональной политики в посттоталитарном обществе по-прежнему глубоко зависят от старых моделей политики и организации системы религиозных отношений. Главными характеристиками переходного периода являются нестабильность политической системы, нерешенные экономические проблемы, отсутствие настоящих рыночных отношений, рост национального самосознания и вызванная этим интерес к духовным ценностям, исчезновение идеологической цензуры и т.д. В сфере конфессиональных отношений наиболее существенной проблемой является то, что одновременно с исчезновением государственной идеологической цензуры исчезает и попечительство государства в этой области, а конфессии остаются предоставленными самим себе. Это приводит, с одной стороны, к росту интереса к традиционным и быстро распространяющимся новым религиям и сектам, а с другой, к исчезновению продуманной системы регулирования конфессиональных отношений.

Любая политика имеет сложное строение, различные аспекты и составные части, включающая форму, содержание и сам процесс. Для этого необходимо, чтобы конфессиональная политика стала:

- неотъемлемой частью всех без исключения направлений государственной политики в целом, отражая ее духовно-ценностный и нравственно-нормативный аспекты;
- важнейшей составляющей социальной политики, которая в современных условиях должно быть комплексной социально-конфессионально-образовательной;
- полноценной сферой самостоятельной политики как особое направление государственной и регулируемой государством общественной деятельности по стимулированию социально приемлемых и предпочитаемых духовно-ценностных и социально-нормативных проявлений человека, одержаний и форм его общественного и индивидуального бытия.

И очень важно, чтобы конфессиональная политика выстраивалась, соблюдая определенные принципы.

Одним из основных принципов конфессиональной политики является необходимость формирования этой политики с учетом основных тенденций и направлений объективных процессов развития общества, и, тем самым, способствовать обществу в устойчивом движении в необходимом направлении, стимулировать его ускоренную модернизацию по наметившемуся пути.

Вторым принципом является правильное определение объекта этой политики. Если объектом оперативного управления конфессиями являются преимущественно религиозные организации или институты, то объектом конфессиональной политики должно быть все общество в целом, поэтому масштабы этой политики являются общегосударственными. Поликонфессиональность российского общества требует гибкого сочетания универсализма этой политики с учетом специфики регионов, где преобладают те или иные конфессии.

Третий принцип связан с определением субъекта конфессиональной политики. Было бы большой ошибкой ограничивать понимание субъекта лишь одним государством и органами его управления. Субъектами, реализующими конфессиональную политику, могут стать те участники политической жизни, которые способны формулировать и реализовывать собственные цели, а так же оказывать реальное воздействие на власть в соответствии со своими целями и намерениями. Это и отдельный верующий, и духовенство как социальный субъект этой политики, и религиозные организации различного уровня как институциональные субъекты конфессиональной политики.

Можно сказать, что сегодня в Татарстане довольно рельефно вырисовываются основные участники формирования конфессиональной политики. Но, будучи потенциальными субъектами этой политики, они еще ими окончательно не стали. Для субъекта политики организационного и структурного оформления совершенно недостаточно. Очень важно четко определить свои цели участия в политической жизни, идейные ориентиры и основные принципы своего существования. Что происходит в этой сфере в Татарстане, каковы перспективы и проблемы в формировании конфессиональной политики в республике? Об этом все по порядку.

Духовное управление мусульман РТ. Возникновение ДУМ РТ в 1992 г. было обусловлено многими факторами. В контексте поставленной проблемы это свидетельствует о том, что изначально ДУМ РТ было нацелено на выполнение иных, чем формирование полноценной конфессиональной политики задач. Он как атрибут национального движения должен был служить единению татарской нации. Поскольку национальное движение религиозный фактор пыталось использовать для решения своей стратегической задачи, вновь возникшие Духовные управления должны были играть свою роль только в националистическо-политическом поле. Действительно, при первом муфтии ДУМ РТ Габдулле-хазрате Галиулле до 1995 г. эта организация была больше политической, чем конфессиональной. Она находилась в оппозиции к властям, организационно и структурно было очень рыхлой, не предпринимала разумные попытки формирования конфессиональной политики, практически самоотстранялась и от оперативного управления этими процессами.

Ситуация изменилась после съезда 1998 г., когда муфтием был избран Гусман-хазрат Исхаков. Новый муфтий, ставший им не без согласия властей, начал формировать новую политику Духовного управления, которая должна была учитывать существующие реалии. Встретив политическую лояльность и правовую поддержку со стороны властей, ДУМ РТ приступило к решению своих организационных проблем. Действительно, довольно четко работающая вертикальная структура системы управления мусульманским сообществом и его институтами была создана⁴³². Но эта вполне оптимальная с точки зрения организационных вопросов система управления стала ли полноценным

⁴³² Об этом более подробно см.: Мухаметшин Р. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. - Казань, 2000, с. 8-52.

субъектом политики, в том числе и конфессиональной? Хватило ли ей внутренних ресурсов и серьезных намерений, чтобы активно включиться в процесс создания принципиально новых отношений? Пока нет. ДУМ РТ, конечно, пыталось определить основные принципы выстраивания своих отношений с основным субъектом конфессиональной политики – государством. Этими принципами стали принцип лояльности и принцип отделения религии от государства. Но чтобы занять активную политическую позицию и четко сформулировать свои политические цели и намерения этого не достаточно. Этих принципов, действительно, не достаточно для формирования конфессиональной политики, но они вполне удобны и приемлемы для оперативного управления религиозными отношениями. Принцип лояльности при необходимости дает возможность ДУМ РТ и его структурам обратиться органам власти, апеллируя при этом тем, что верующие являются полноценными гражданами общества и они так же нуждаются в поддержке государства, а так же тем, что «проблема, не решенная на уровне религиозного общества, рано или поздно распространится по всему обществу, проникнет в самые разные области жизни»⁴³³. А принцип отделения религии от государства обычно используется для ограждения религиозных организаций от вмешательства в их дела органов власти.

Руководство ДУМ РТ с каждым днем все больше осознает, что религиозные организации, чтобы стать субъектом любой политики, должны стремиться к относительной самостоятельности. Принцип лояльности к властным структурам, при отсутствии других принципов функционирования, не может определить стратегию развития. Этот принцип пока совершенно необходимый составляющий государственно-конфессиональных отношений, но довольно уязвимый с точки зрения сохранения у религиозных организаций имеющегося статуса и положения. Поскольку в российском варианте этот принцип больше подчеркивает их зависимость от государства, чем определение их как равноправных партнеров. Поэтому последние годы ДУМ РТ намного больше, чем прежде, внимания уделяет выявлению внутренних источников своего функционирования. Так, на 2-ом съезде мусульман республики, прошедшем в феврале 2002 г. и на майском пленуме 2003 г. в центре внимания их участников была проблема определения основных источников существования. На съезде были обозначены основные пути самофинансирования ДУМ РТ и мусульманских общин на местах.

ДУМ РТ вплотную подошел к пониманию необходимости более четкого определения своего места в сфере политических отношений. А с другой стороны, и есть понимание того, что для этого у него нет достаточных ресурсов, в первую очередь, экономических. Как известно, существование за счет средств спонсоров, практически сводит на нет стремление к выстраиванию самостоятельной политики. Тем более, после того, как из России были вытеснены практически все зарубежные мусульманские благотворительные фонды, у ДУМ РТ кроме государства практически выбора не осталось. А государство, в свою очередь, осознав важность укрепления своей позиции и влияния в сфере религиозных отношений, в последние годы предпринимает энергичные шаги по упорядочиванию своей поддержки в конфессиональной сфере.

Духовенство. Становление духовенства как самостоятельной прослойки в Татарстане относится ко второй половине 1990-х гг.⁴³⁴ Сегодня мусульманское духовенство постепенно приобретает черты социальной прослойки, довольно активно формирует свои мировоззренческие установки. Но оно пока себя жестко ограничивает рамками обрядовой системы, отстраняясь от политической деятельности и не выражая своей политической воли. Поэтому сегодня духовенство политически обезличено и как субъект политики примыкает другим социальным слоям, которые ему ближе по происхождению, по месту жительства и т.д. Его статусная характеристика как формирующейся социальной структуры общества, включающая в себе фиксацию его объективного состояния в качестве участника политических отношений (доход, уровень образования и собственное представление о своем месте в обществе и др.) дает возможность оценивать состояние его политической деятельности начиная от политического отчуждения* и политической пассивности до конформизма**, что, характеризует низкий уровень его политической активности в целом и в области конфессиональных отношений в том числе.

Рядовые верующие. Самостоятельным субъектом любой политики рядовые верующие всегда выступали довольно редко, поскольку их интересы, в основном, выражаются через общину, особенно, ее первичной ячейкой – махалля. В традиционном мусульманском обществе довольно редко можно было встретить ситуацию, когда политическая деятельность прихожан приобретала различные очертания. Это, в первую очередь, было с тем, что мотивы политического участия у них формировались под непосредственным влиянием имама, который среди верующих практически всегда

⁴³³ Там же. – С. 18.

⁴³⁴ Об этом более подробно см. ...книги.

пользовался большим авторитетом. Правда, в конце XX в. ситуация кардинально изменилась. В рамках возрождения ислама идет процесс формирования первичных ячеек мусульманских общин – махалли. Но они еще не играют заметной роли в жизни верующих в том или ином районе компактного проживания мусульман. Имам сегодня авторитет только в сфере выполнения религиозных обрядов, на другие сферы организации жизни прихожан его влияние практически не распространяется. Поэтому теоретически рядовые верующие самостоятельно могли бы выразить свою политическую позицию. Но этого не происходит, поскольку сегодня для основной массы верующих ислам является системой обрядов и элементом национального самосознания. А их политические интересы и политическое поведение формируются за пределами их религиозных представлений. Как утверждают социологи, сегодня «можно констатировать тесное переплетение разных форм самосознания – религиозного, конфессионального, этнического. При этом религиозность выступает своеобразной формой этноконфессионального и этнонационального самосознания»⁴³⁵. Возможно, поэтому современный верующий татарин больше идентифицирует себя с нацией, чем мусульманской уммой.

Органы власти. Возникновение новых религиозных объединений, в том числе и ДУМ РТ, в начале 1990-ых гг. у органов государственной власти не вызывали особой озабоченности. Правда, при этом они опасались кардинальных изменений в этой сфере.

Но позиция ДУМ РТ, которая была близка к оппозиционной, заставила смотреть на эту проблему по-другому: необходимо было определить свое отношение к структуре, которая не оценила лояльного отношения властей. Не имея опыта выстраивания отношений с оппозиционными конфессиональными организациями, Совет по делам религий при кабинете министров РТ как орган курирующий эту сферу, пытался использовать привычные советские методы регулирования ситуации путем запугивания и вмешательства во внутренние дела ДУМ РТ. По крайней мере, попытка, минуя ДУМ РТ, созыва очередного съезда мусульман республики, свидетельствует об этом. Правда, официальные органы дальних сомнительных, с правовой точки зрения, писем на имя глав администраций районов, где отчетливо проглядывало вмешательство во внутренние дела религиозной общины, не пошли, лишней раз демонстрируя отсутствие не только политики в области конфессиональных отношений, но и элементарных оперативных мер их регулирования. Тем не менее, нужно было определиться хотя бы этими мерами. В процессе подготовки съезда 1998 г. органы государственной власти использовали свои административные ресурсы для выработки оперативных мер по регулированию этой ситуации. На съезде М.Шаймиев озвучил некоторые подходы к этой проблеме. Правда, эта позиция была слишком общей, чтобы определить основную канву конфессиональной политики, но она, в принципе, дает возможность обозначить политико-правовую основу оперативного управления религиозными процессами.

Республиканский закон «О свободе совести и религиозных объединениях», принятый в 1999 г. внес значительные изменения в систему регулирования государственно-исламских отношений. Так, в статье 10 было зафиксировано, что мусульманские религиозные организации в Республике Татарстан управляются одной централизованной религиозной организацией. Не останавливаясь на правовых коллизиях данного закона, можно сказать, что он, действительно, стал довольно эффективной правовой базой для оперативного управления религиозными организациями и работал на стабилизацию положения в мусульманской общине. Но, между тем, статья 10 являлась той правовой нормой, которая оперативному управлению практически прописала статус постоянной системы регулирования конфессиональных отношений, тем самым, отодвигая на второй план формирование конфессиональной политики. Дело в том, что эта статья дала возможность регулирования религиозных отношений практически между двумя потенциальными субъектами конфессиональной политики - государством и ДУМ РТ, не подключая в этот процесс других (духовенства, рядовых верующих, махалля).

И так, в государственно-исламских отношениях в Татарстане основные действующие лица обозначены, они во многом определили свои позиции, мировоззренческие установки, сферу своей политической деятельности. Но эти действующие лица еще не формировали полноценные политические отношения, которыми они руководствуются в своей деятельности. Поэтому их политическое поведение еще не позволяет свести разнообразные проявления политической деятельности к системе отдельных действий, которую в данном случае мы называем конфессиональной политикой.

§ 3. Возникновение и функционирование официальных мусульманских институтов в Татарстане

⁴³⁵ Государственно-религиозные отношения в современном Татарстане. – Казань, 2003. С.146.

Неоднозначность и сложность процесса возрождения ислама в Татарстане в какой-то степени нашли отражение и в деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ).

Возникновение ДУМ РТ в 1992 г. было обусловлено многими факторами. Во-первых, процессы «демократизации и суверенизации», а также распад СССР (декабрь 1991 г.) во многом способствовали кардинальным изменениям, произошедшим в рамках официальных религиозных институтов в бывшем СССР и России. Во-вторых, в татарском национальном движении, особенно после принятия Декларации о государственном суверенитете республики 30 августа 1990 года все чаще и чаще звучали призывы в необходимости перевода Духовного управления из Уфы в Казань⁴³⁶. Правда, тогда еще не стоял вопрос о создании самостоятельного духовного управления мусульман республики. Как отмечалось во второй редакции Платформы Татарского общественного центра (ТОЦ), что он «предлагает и в дальнейшем работать в тесной координации с Духовным управлением мусульман Европейской части и Сибири». Однако, в связи с принятием «Декларации о государственном суверенитете Татарской ССР», как отмечалось в программе ТОЦ, организационная форма управления мусульманами в Республике Татарстан должна измениться и центр Духовного управления должен быть переведен в Казань. При противодействии официальных структур ДУМЕСа этому перемещению ТОЦ оставляет за собой право приступить к созданию самостоятельных структур Духовного управления мусульман Республики Татарстан с включением татар-мусульман других регионов, изъявивших на это свое согласие»⁴³⁷. Проблема местонахождения Духовного управления мусульман за его 200-летнюю историю неоднократно поднималась религиозными деятелями и татарской интеллигенцией. Еще Ш. Марджани в 1897 г. писал, что «после открытия Духовное управление работало в Оренбурге. Но через три года... было переведено в захудалый город Уфа. Но более чем ясно, что Казань для этой организации является самым приемлемым местом»⁴³⁸.

Галимджан Баруди, будучи муфтием Духовного управления мусульман России в 1920 году писал, что «в давние времена Екатерина с целью покорить, привлечь на свою сторону казахов и башкир... открыла Управление в глухом и крохотном городе... Если мусульмане по своему желанию переместят Управление в Казань, со стороны правительства не должно быть препятствий. Провозглашение в Казани Татарской республики и первые шаги в ее создании особенно благоприятствуют этому делу. Его осуществление повысит авторитет Республики и в глазах народа... Вопрос стоит так: раз Духовное управление является единственной высокой религиозной столицей мусульман, естественное ее место в Казани, признанной центром религии и городом науки»⁴³⁹.

Как уже отмечалось, для представителей татарского национального движения в определении их отношения к ДУМЕСу большую роль сыграло принятие Декларации о государственном суверенитете Татарстана. До ее принятия ДУМЕС рассматривалось как одно из устоявшихся организационных структур, способных объединить вокруг себя татар и возродить традиционное этноконфессиональное самосознание народа. Для национальных общественно-политических организаций и движений принятие Декларации стало промежуточным результатом в борьбе за национальную независимость и открыла некоторые возможности для ее продолжения. Поэтому в отношении к Духовному управлению на первое место выходит понимание его как необходимого атрибута государственности. Одновременно проблема национального единения всех татар оставалась актуальной. Поэтому для национального движения с этой точки зрения наиболее приемлемой оставалась идея перевода центра Духовного управления из Уфы в Казань, а не создания новой религиозной организации.

В такой ситуации Талгат Таджутдин, являвшийся тогда одним из самых авторитетных религиозных деятелей России, объявленный в свое время самой популярной личностью Татарстана 1989 года («Татарин-89»), чтобы предотвратить кардинальные изменения в ДУМЕС, летом 1992 года приезжает в Казань для встречи с лидерами национального движения. Один из участников этой встречи, идеолог ТОЦ конца 1980-х - начала 1990-х годов Дамир Исхаков по этому поводу в одном из интервью вспоминал, что Таджутдину «настоятельно предлагалось перевести Духовное управление в Казань. Но вместо этого он организовал здесь мухтасибат (отделение)»⁴⁴⁰. Мухтасибатское управление

⁴³⁶ Н. Гараева. Мусульманские организации в современной России. – В кн.: Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С. 197.

⁴³⁷ Миллэт. – 1991. – Январь.

⁴³⁸ Мөржани Ш. Мустафадел әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан, 1989. – Б. 211.

⁴³⁹ Галимджан аль-Баруди. Памятная книжка // Казань. – 1998. – № 1. – С. 25.

⁴⁴⁰ Казанское время. – 1998. – 12 февраля.

в Татарстане не внесло каких-либо изменений в деятельность ДУМЕС. Скорее она была рассчитана на укрепление авторитарной власти муфтия Талгата Таджутдина, чем на реорганизацию духовного управления. Это еще больше усугубило назревавший уже многие годы внутренний кризис ДУМЕС. Быстрый рост количества мусульманских общин, требовавший решения многочисленных организационных, кадровых, финансовых проблем, усиление противоречий между региональными религиозными организациями и центром ускоряли естественный процесс создания самостоятельных духовных управлений. Так, в числе других, 23 августа 1992 года собрание имамов в г. Набережные Челны решило создать самостоятельное духовное управление.

Этому событию предшествовал скандал во время открытия мечети «Тауба» в Набережных Челнах, где по личному распоряжению муфтия были оформлены цветные витражи, представлявшие собой композицию из религиозных символов: мусульманского полумесяца, христианского креста и иудейской звезды Давида. По мысли Т. Таджутдина такая композиция должна была олицетворять дружбу народов, но многие другие религиозные деятели расценили ее как кощунство и оскорбление религиозных чувств мусульман⁴⁴¹.

Габдулла Галиулла, 38-летний имам-хатиб казанской мечети «Нурулла», избранный муфтием ДУМ РТ, обратил внимание, что «причин распада ДУМЕСа было несколько. Одна из них – принятие декларации о суверенитете бывшими автономиями... В республиках были избраны президенты, появились новые властные структуры. Естественно, что должны были появиться и структуры духовные, независимые от Центрального духовного управления мусульман России. У каждой республики были свои интересы и свои тонкости во взаимоотношениях с федеральными властями. Талгат Таджутдин в это время продолжал проводить жесткую линию Москвы»⁴⁴². По его словам, процесс распада ДУМЕС нельзя рассматривать как «потерю единства мусульман России. Наоборот, они (мусульмане – Р.М.) сегодня, избавляясь от тоталитарной идеологии, с учетом интересов каждого, ищут новые, основанные на демократических принципах пути объединения»⁴⁴³. Валиулла-хазрет Якупов отмечает, что истоки этого раскола прослеживаются еще в 1980 г., когда Т.Таджутдина избрали муфтием. Он утверждает, что «на исходе советской власти ресурсы официального татарского ислама были крайне малочисленны – это лишь несколько десятков мулл, из которых лишь только единицы имели шариатское образование. И даже в этой небольшой прослойке мулл не было единства – роковую роль здесь сыграло избрание в 1980 году на пост муфтия ДУМЕС тридцатидесятилетнего Талгата Таджутдина»⁴⁴⁴. Именно после его избрания более старое духовество было репрессировано. Были изгнаны с насыщенных мест Файзраман хазрат Саттаров, Аббас хазрат Бибарсов, Н.Мюфлюхунов»⁴⁴⁵. Поэтому, считает В. Якупов, «не правы те, кто считает, что раскол в татарском исламе, связанный с личностью Т. Таджутдина начался в 1992 году, это был уже последующий раскол, на самом деле, эта трагическая конфликтогенная личность в татарском исламе явилась причиной многих проблем уже в начале своей деятельности на посту муфтия»⁴⁴⁶.

У Талгата Таджутдина была своя версия раскола ДУМЕСа и возникновения самостоятельных духовных управлений. Он утверждал, что «это, конечно, отражение тех процессов, которые происходят в обществе, но в большинстве своем навязано извне... В этом деле, мне кажется, было отрицательное влияние наших зарубежных братьев-мусульман. Некоторые так называемые «Исламские благотворительные общества», стоящие далеко от благотворительной деятельности, в свое время нас, живущих за «железным занавесом», пожалели. Но когда дело дошло до строительства мечетей и медресе, оказалось, что их деятельность направлена в совершенно другую сторону... Деятельность этих организаций и в Средней Азии и на Северном Кавказе внесла раскол в среду мусульман»⁴⁴⁷.

Официальные власти признали, что «факт образования Духовного управления мусульман в Республике Татарстан, вне зависимости от того, нравится это кому-то или нет»⁴⁴⁸, является уже ре-

⁴⁴¹ Об этом более подробно см.: Малащенко А. Исламское возрождение в современной России. – М., 1998. – С. 112-113.

⁴⁴² Время и деньги. – 1996. – 3 октября.

⁴⁴³ Ватаным Татарстан. – 1995. – 3 февраля.

⁴⁴⁴ Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты. – Казань, 2003, с.18.

⁴⁴⁵ Там же.

⁴⁴⁶ Там же, с. 19.

⁴⁴⁷ Шәхри Казан. – 1996. – 18 сентября.

⁴⁴⁸ И.В. Терентьева. О состоянии и перспективах развития этнокультурной и религиозной ситуации в Республике Татарстан // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. – Казань, 1993. – Ч.1. – С. 14.

альностью. Но при этом особо подчеркивалось, что «следует обратить внимание на одну существенную деталь: Советом по делам религий при Кабинете Министров зарегистрировано Духовное управление мусульман в Республике Татарстан, а не Духовное управление мусульман Республики Татарстан (выделено мною - Р.М.). Это значит, что реальная власть новообразованного духовного управления распространяется только на те мусульманские общества, которые дали на то свое согласие. Все остальные пока будут действовать под эгидой ДУМ Европейской части СНГ и Сибири»⁴⁴⁹.

Новым духовным управлениям, возникшим практически во всех регионах России, где компактно проживают мусульмане, приходилось выдерживать давление со стороны ДУМЕСа, которое еще не полностью потеряло на местах свое влияние и сохранило свои структуры в виде отдельных мусульманских общин или мухтасибатов, и преодолевать настороженность местных властей.

Создание Высшего координационного центра вновь возникших управлений мусульман России (ВКЦ ДУМР) в 1992 году диктовалось необходимостью образования единой организации, способной скоординировать деятельность духовных управлений и противостоять ДУМЕС. Это уже изначально предполагало создание принципиально новой, в отличие от него, структуры, объединяющей религиозные организации на демократической основе.

Потенциальные возможности для создания такого центра действительно, были, поскольку ВКЦ ДУМР строился по конфедеративному принципу, объединяя структурно и организационно совершенно самостоятельные духовные управления. Однако ВКЦ ДУМР эту возможность, практически, не реализовал, постепенно превратился в московскую верхушечную организацию, хотя его председателем был избран муфтий ДУМ РТ Габдулла Галиулла. Но он постепенно самоустранился от руководства, и бразды правления в свои руки взял его заместитель Нафигулла Аширов, являющийся одновременно и сопредседателем общественного движения «Союз мусульман России». Г. Галиулла это признал и сам, отметив, что «Одной из задач высшего координационного центра было налаживание диалога с властями, но этого не произошло. Отчасти по моей вине как его председателя»⁴⁵⁰.

Результатом бездействия и разногласий в высшем органе ВКЦ ДУМР – Совете ВКЦ стал очередной шаг со стороны руководства ряда духовных управлений мусульман России. В июле 1996 года в Москве создан Совет муфтиев России под председательством муфтия Духовного управления Центрально-Европейского региона России Равилем Гайнетдином⁴⁵¹.

Ситуация в Татарстане усугубилась еще и тем, что в Казани 1 ноября 1994 года состоялось собрание имамов 14 мусульманских общин Казани, в котором было принято решение о создании нового Духовного управления мусульман Татарстана во главе с 40-летним имамом мечети г. Зеленодольска Габдулхамитом Зиннатуллоу⁴⁵². Совет по делам религий при кабинете министров РТ, практически непроанализировав ситуацию, дал разрешение на регистрацию этой организации.

Нельзя сказать, что это была совершенно новая организация, поскольку она возникла на базе мухтасибата, структурно подчиняющегося ДУМЕС (с апреля 1994 года Центральное Духовное управление мусульман России и Европейских стран СНГ – ЦДУМР). Наличие двух духовных управлений создавало определенную напряженность между мусульманскими общинами Казани. Что касается мусульманских общин за пределами столицы, то появление новой религиозной организации также не вызвало у них особого энтузиазма, поскольку многие прекрасно понимали, что это очередная структурная единица ЦДУМР, постепенно теряющего свое влияние и практически не имеющего возможности оказания финансовой помощи религиозным общинам на местах. А вновь возникающие мусульманские общины, в первую очередь, нуждались в такой поддержке. Но ни ДУМ РТ, еще не окрепшее и структурно не оформившееся, ни ЦДУМР, не выдержавшее испытания временем и не сумевшее реорганизовать свои структуры в новых политических условиях, не смогли стать для них надежной опорой.

Такая ситуация не могла не вызвать тревогу и озабоченность общественности, в первую очередь, интеллигенции и самого духовенства. Уже в декабре 1994 года появилось «Обращение татарской интеллигенции к имамам и мусульманской общественности республики», в котором красной нитью проходит идея необходимости объединения мусульман вокруг ДУМ РТ⁴⁵³. Возможно, в данной ситуации не последнюю роль сыграл политический момент, поскольку наличие единого и само-

⁴⁴⁹ Там же.

⁴⁵⁰ Время и деньги. – 1996. – 3 октября.

⁴⁵¹ Ватаным Татарстан. – 1996. – 12 июля.

⁴⁵² Иман. – 1994. – 1 ноября.

⁴⁵³ Ватаным Татарстан. – 1994. – 9 декабря.

стоятельного духовного управления в республике рассматривалось как необходимый атрибут стабильности суверенного Татарстана.

В этот момент татарская интеллигенция уже не делала ставку на муфтия ЦДУМР: «Талгат Таджуддин, крупнейший религиозный деятель, на которого мы возлагали большие надежды, в последние годы нас удивил деяниями, не поддающимися нормальной логике и нарушающими исламскую нравственность. Его заявления, появившиеся на страницах русской периодической печати, искажающие историю татарского народа и по форме напоминающие грубые доносы на национальное движение, а также бессмысленные решения, вносящие раскол среди мусульман Татарстана, показывают, что эта личность превратилась во вредного для мусульманской уммы деятеля»⁴⁵⁴.

Реализацию идеи объединения взял на себя внеочередной съезд мусульман республики, проходивший в январе 1995 года в Казани. В подготовке съезда и его документов принимали самое активное участие представители национального движения и научной интеллигенции. Более 80% мусульманских общин республики прислали на съезд своих делегатов, тем самым признав его своим высшим органом, а решения обязательными для выполнения.

На съезде Габдулла Галиуллы практически впервые за три года существования ДУМ РТ представил свое видение основных направлений деятельности духовного управления. Среди приоритетных направлений он выделил создание системы религиозного образования и подготовку мусульманского духовенства, отмечая, что эту проблему необходимо «рассматривать совершенно по-новому», подчеркнул, что вновь созданная система религиозного образования «должна состоять из трех ступеней: первая ступень – школы начального образования. Они должны работать при каждой мечети; вторая ступень – специальные средние учебные заведения, которые должны готовить имамов для сельских и городских мечетей; третья ступень – высшие религиозные учебные заведения, готовящие богословов, преподавателей медресе, а также имамов для крупных городских мечетей». Эта система, по его мнению, должна опираться на три принципа: «научные основы учебного процесса; учет национальных особенностей; творческое использование богатого опыта системы просвещения у татар XIX - начала XX вв.»⁴⁵⁵. Среди первоочередных задач ДУМ РТ Г. Галиуллы выделил также создание информационного центра, «поскольку без постоянных передач по радио, по телевидению не может быть и речи о серьезной религиозной пропаганде»⁴⁵⁶. Редакционно-издательский совет при ДУМ РТ, по мнению муфтия, должен выполнять функцию объединяющего центра: «Работа в этом направлении предполагает создание специальных средств массовой информации для мусульман республики». Г. Галиуллы признал, что в области религиозного обновления общества «еще не ощущается большого прогресса. В нашей деятельности преобладал скорее эмоциональный порыв, чем здравый рассудок. По многим вопросам не было достигнуто единства взглядов между мусульманами и широкой общественностью»⁴⁵⁷. Успешное решение обозначенных задач, по его мнению, возможно только тогда, когда в обществе будет понимание «задач, стоящих перед широкой общественностью, думающей и озабоченной судьбами своего народа. Поскольку ислам – это наша общая судьба, Судьба нации. Наше будущее связано с исламом»⁴⁵⁸.

Можно сказать, что формальное объединение мусульманских общин Татарстана произошло. Съезд свою задачу практически выполнил. Но дальнейший ход событий показал, что организаторы съезда, в какой-то степени абсолютизируя необходимость единства мусульман республики вокруг ДУМ РТ, упустили довольно существенный момент, касающийся конкретных мер по обновлению его структуры и организации его деятельности на новой основе. Правда, эти вопросы съезд обсуждал, но не принял конкретных решений. Поэтому достигнутые позиции довольно быстро были утрачены, поскольку, как оказалось, съезд отражал чаяния, надежды и планы скорее татарской интеллигенции, чем духовенства и, тем более, руководства духовного управления.

По словам Дамира Исхакова, который после съезда до осени 1995 года был советником муфтия по политическим вопросам, «ближе к лету 1995-го началась подготовка к съезду мусульман России, ...удалось убедить Президента, что такой шаг необходим. Съезд должен был закончиться переносом центра мусульманских организаций России в Казань... Муфтият был на подъеме, наша политическая элита нашла с ним общий язык, между ними работала тонкая прослойка интеллектуалов... Все это

⁴⁵⁴ Ватаным Татарстан. – 1994. – 9 декабря.

⁴⁵⁵ Ватаным Татарстан. – 1995. – 3 февраль.

⁴⁵⁶ Там же.

⁴⁵⁷ Там же.

⁴⁵⁸ Ватаным Татарстан. – 1995. – 3 февраля.

было разрушено за одну ночь... Захватом здания (имеется в виду здание медресе «Мухаммадия» – Р.М.) он похоронил практически все надежды...»⁴⁵⁹.

События вокруг комплекса зданий медресе «Мухаммадия» осенью 1995 года во многом высветили реальную ситуацию, которая сложилась в руководстве ДУМ РТ: в условиях отсутствия четко продуманной работы по укреплению своей позиции на местах через оказание мусульманским общинам реальной помощи, если и не материальной, то кадрами, религиозной и учебной литературой и т.д., своими действиями муфтий Г. Галиуллы спровоцировал открытый конфликт с официальными властями. Предпосылки этого конфликта наметились еще в 1992 году, когда главой вновь созданного духовного управления стал Г. Галиуллы, к которому официальные органы отнеслись довольно настороженно, не без основания считая его представителем радикального крыла духовенства, связанного с оппозиционными организациями национального движения.

Свое отношение к ДУМ РТ, а точнее, к его руководству, официальные органы еще раз наглядно продемонстрировали в 1994 году, зарегистрировав в республике второе духовное управление мусульман. Внеочередной съезд мусульман Татарстана, состоявшийся в январе 1995 года, также не снял это наметившееся противостояние. Скорее, наоборот, поскольку среди многочисленных документов, принятых на съезде, было и решение об объявлении официальной резиденцией муфтия ДУМ РТ мечети «Марджани», которая к тому времени уже являлась резиденцией другого духовного управления. Это решение съезда, не согласованное с Советом по делам религий при Кабинете министров РТ, на другой же день после завершения съезда было осуществлено, практически путем захвата мечети шакирдами медресе при Кабанной мечети во главе с самим муфтием Г. Галиуллой.

Сдержанная реакция официальных властей, скорее всего, означала признание ими целесообразности функционирования в республике единого духовного управления и боязнь возникновения открытого конфликта между мусульманскими общинами Казани. Но ДУМ РТ не сумело использовать и этот благоприятный момент для установления нормальных отношений с официальными органами. Оно не смогло использовать и интеллектуальный потенциал татарской интеллигенции, которая после внеочередного съезда 1995 года изъявила желание сотрудничать с духовным управлением. В марте 1995 при ДУМ РТ был создан Совет улемов (Голәмәләр шурасы), состоявший из известных ученых республики. Эта общественная организация главными направлениями своей деятельности определила «участие в разработке основных направлений деятельности ДУМ РТ в области религиозного образования, подготовки религиозных кадров, нравственного воспитания граждан, особенно молодежи; оказание теоретической и методической помощи мусульманским учебным заведениям в разработке концепции развития мусульманского образования национального типа, в подготовке учебных программ, написании учебников, методических пособий»⁴⁶⁰ и т.д. Но Совет улемов не успел развернуть свою деятельность, а события вокруг здания медресе «Мухаммадия» показали невозможность реализации поставленных целей, поскольку для руководства ДУМ РТ приоритетными оказались иные цели, которые концентрировались вокруг проблем недвижимости (дореволюционного вакуфного имущества в виде зданий, земельных участков и т.д., принадлежавшего мусульманам региона), которую оно намеревалось получить от государства. Политическая близорукость, отсутствие продуманной программы действий для руководства ДУМ РТ осенью 1995 года в конечном счете обернулось практически полной изоляцией: официальные власти открыто осудили его действия, возбудив уголовное дело против организаторов захвата здания медресе «Мухаммадия», в том числе и против самого муфтия Г. Галиуллы; интеллигенция отказалась от сотрудничества, предварительно изложив свою позицию в открытом письме⁴⁶¹; мусульманские общины на местах, открыто не осуждая действия муфтия, но и не поддерживая, постепенно дистанцировались от духовного управления, прекрасно понимая, что противостояние между руководством ДУМ РТ и официальными органами вполне может лишить их практически единственного относительно постоянного источника существования. Действительно, почти все мечети в республике, особенно в деревнях, строились при значительной поддержке местных властей или колхозов. Их более или менее полноценное функционирование также во многом зависело от них. Если иметь в виду, что к этому времени в республике около 200 мечетей находились на стадии строительства, то соответствующая реакция на местах в связи с этим конфликтом вполне понятна.

Из общественно-политических организаций и движений только партия «Иттифак» и Милли Меджлис опубликовали совместное обращение в защиту муфтия ДУМ РТ и других участников за-

⁴⁵⁹ Казанское время. – 1998. – 12 февраля.

⁴⁶⁰ Положение о совете улемов при ДУМ РТ. (Проект). (В архиве автора).

⁴⁶¹ Ватаным Татарстан. – 1995. – 24 ноября.

хвата здания медресе «Мухаммадия», где отмечалось: что «в связи с победой коммунистов на выборах в Госдуму началась политическая кампания против ислама и мусульман в России. Не остается в стороне и руководство Татарстана, которое не может простить муфтию ДУМ РТ «поддержку Всероссийского мусульманского объединения «Нур» («Свет»), одержавшего в республике ощутимую победу в выборах по федеральному списку»⁴⁶². Само духовное управление выступило с единственным заявлением, которое практически было направлено против Совета по делам религий при Кабинете министров РТ и его председателя И.Ш. Хабибуллина, которые «не выполняют свои обязанности... встали на путь разжигания вражды между мусульманами». Поэтому необходимо «упразднить Совет по делам религий, как не отвечающий требованиям времени институт..., создать Комитет по делам религий, включив в него представителей основных конфессий, представленных в РТ»⁴⁶³.

Конец 1995 и первая половина 1996 годов стали периодом выжидания. Руководство ДУМ РТ ожидало результатов уголовного дела, открытого по факту захвата здания медресе «Мухаммадия», безуспешно пытаясь организовать себе поддержку со стороны мусульманских общин на местах. Последние также заняли выжидательную позицию, не без основания надеясь на разрешение этого конфликта на очередном съезде мусульман республики путем избрания нового руководства ДУМ РТ. Определенные попытки созыва съезда мусульман действительно были. За подписью председателя Совета по делам религий при Кабинете министров РТ И.Ш. Хабибуллина главам районных администраций республики было разослано письмо (от 11 января 1996 г.), где, ссылаясь на решение созданного в декабре 1995 года Совета старейших имамов, предлагалось созвать съезд мусульман Татарстана, чтобы «дать оценку деяниям Г. Галиуллина и его помощников и избрать достойных мусульман в руководство Духовного управления»⁴⁶⁴. В письме вся деятельность ДУМ РТ оценивается негативно, подчеркивается, что со дня своего возникновения оно не является полноправным религиозным институтом: «В 1992 году в Набережных Челнах по инициативе группы молодых служителей культа под руководством Г. Галиуллина прошел так называемый съезд мусульман республики. Однако на съезде была представлена лишь незначительная часть мусульманского духовенства... С самого начала своей деятельности Г. Галиуллин и его окружение в работе с мусульманским духовенством избрали методы запугивания и угроз с целью их изоляции от ЦДУМР»⁴⁶⁵. В письме полностью отсутствует оценка внеочередного съезда мусульман республики 1995 года, где Г. Галиуллин был избран муфтием представителями большинства мусульманских общин РТ. Странно и то, что И. Хабибуллин не просто игнорирует результаты съезда, а утверждает, что «с начала 1995 года деятельность ДУМ в РТ приобрела уже противоправный характер»⁴⁶⁶, имея в виду, в первую очередь, захват зданий мечети «Марджани» и медресе «Мухаммадия».

Правда, официальные органы дальше этого, сомнительного с правовой точки зрения, письма, где отчетливо проглядывало вмешательство во внутренние дела религиозной общины, не пошли, лишней раз демонстрируя отсутствие продуманной политики в области конфессиональных отношений.

Оказавшись в довольно сложном положении, руководство ДУМ РТ несколько активизировало свою деятельность по работе с мухтасибатами. Гораздо чаще, чем раньше, стали созываться пленумы, совещания с имамами-мухтасибами, чтобы как-то попытаться через них и местное духовенство контролировать ситуацию на местах. Так, 19 июня 1996 года на совещании районных имамов-мухтасибов республики (кстати, там принимали участие представители только 23 районов) речь шла об ужесточении требований к тем, кто выполняет функции имамов. Они обязательно должны иметь указ (шахадатнамэ) духовного управления. В махаллях религиозные обряды должны совершать только имеющие указы имамы. Говорилось и о том, что очень важной стороной деятельности имамов является работа с населением. Совещание постановило, что имамы не менее трех дней в месяц должны посвящать просветительско-пропагандистской работе (дагват)⁴⁶⁷.

Заслуживающим внимания стало и заявление от 22 июня 1996 года о создании общественно-политического движения «Мусульмане Татарстана» во главе с самим муфтием⁴⁶⁸. Это, безусловно, являлось для ДУМ РТ очередной попыткой укрепить свои позиции, но уже используя новые методы.

⁴⁶² Алтын Урда. – 1996. – Январь.

⁴⁶³ Там же

⁴⁶⁴ Алтын Урда. – 1996. – № 6.

⁴⁶⁵ Там же.

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Ислам нуры. – 1996. – № 12.

⁴⁶⁸ Ватаным Татарстан. – 1996. – 28 июня.

Не случайно, Г. Галиулла на пресс-конференции по случаю организации этого движения подчеркнул его самостоятельный характер и отметил, что на следующих выборах в Госсовет РТ оно намерено добиться трети парламентских мест⁴⁶⁹.

Но при этом нельзя не обратить внимания на то, что движение «Мусульмане Татарстана» создавалось при поддержке, а возможно, по предложению партии «Иттифак» и Милли Меджлиса, а в его Совет вошли представители этих организаций.

Этот новый альянс, безусловно, неслучаен. К этому времени «Иттифак» и Милли Меджлис практически сошли с политической арены, потеряв своих немногочисленных сторонников. Еще не разыгранная в Татарстане «мусульманская» карта, видимо, показалась им реальной возможностью для усиления своих позиций. Наиболее активные шаги в этом направлении лидеры «Иттифака» и Милли Меджлиса предприняли еще в мае 1996 года, когда в Казань прибыли руководители общероссийского мусульманского общественного движения «Нур» с целью создания в Татарстане своего регионального отделения. При поддержке лидера партии «Иттифак» и Милли Меджлиса Фаузии Байрамовой 21 мая был образован оргкомитет по созданию регионального отделения «Нур» под председательством народного депутата Татарстана от партии «Иттифак» Ф. Шаймарданова, и на 22 июня было назначено организационное собрание⁴⁷⁰. Но 4 июня Ф. Шаймарданов, ссылаясь на то, что в политической программе «Нур» «провозглашается принцип «единой и неделимой России» без признания права наций на самоопределение в соответствии с нормами международного права, что противоречит Декларации РТ от 30 августа 1990 года, всенародному референдуму в РТ от 21 марта 1992 года, Конституции РТ, ...принципам демократического национально-освободительного движения⁴⁷¹», принял решение о роспуске оргкомитета по созданию регионального отделения «Нур» в Татарстане. Однако в назначенный срок – 22 июня – организационное собрание все-таки состоялось, но уже – по созданию самостоятельного общественно-политического движения «Мусульмане Татарстана».

Руководство ДУМ РТ, в свою очередь, тоже пыталось разыграть свою, но уже «национальную» карту. Но если бы даже этот альянс принес какие-либо политические плоды, что маловероятно в силу многих причин, то они вряд ли были в пользу ДУМ РТ. Духовному управлению, не имеющему ни периодических изданий, ни учебных заведений для подготовки кадров, ни структуры, способной работать на местах, ни постоянных источников финансирования, довольно сложно было найти свою политическую нишу. Тем более в союзе с политическими организациями, находящимися в оппозиции к официальной власти. Скорее всего, здесь проявилось непонимание руководством ДУМ РТ того, что в условиях отсутствия разветвленной структуры, понимания и поддержки со стороны мусульманской общественности на всех уровнях заигрывать с оппозицией, по меньшей мере, нецелесообразно. Тем более ему, официальному органу мусульман республики. Но самое интересное заключается в том, что, когда руководство ДУМ РТ непосредственно принимало участие в обсуждении реального положения на местах, то приходило к практически тому же выводу. Так, совещание имамов-мухтасибов республики, проходившее 19 июня 1996 года в Казани, заметило, что те мусульманские общины, которые нашли общий язык с местными предприятиями и администрацией, как, например, в Альметьевском районе, довольно успешно решают свои проблемы. В Балтасинском районе, как отмечалось, за электроэнергию и отопление мечетей платят хозяйства, а преподаватели религиозных дисциплин включены в штаты школ, что, по сути дела, означает, что они находятся на обеспечении бюджета.

Возможно, поэтому многие процессы, связанные с возрождением ислама в Татарстане развивались независимо от деятельности ДУМ РТ. Так, система мусульманского образования, о необходимости которой говорил и сам муфтий Г. Галиулла на втором съезде мусульман Татарстана в январе 1995 года, не была 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, несмотря на отсутствие единого координационного центра, в 1990-е годы в Татарстане появились первые мусульманские учебные заведения. Хотя статус этих учебных заведений по их регистрационным материалам в Министерстве народного образования РТ определить довольно сложно, несложно установить, что хаотично, независимо друг от друга формируются различные типы религиозных учебных заведений: начиная 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

⁴⁶⁹ Лидер. – 1996. – № 26.

⁴⁷⁰ Алтын Урда. – 1996. – № 15.

⁴⁷¹ Алтын Урда. – 1996. – № 16.

«Мухаммадия», Казанское высшее мусульманское медресе имени 1000-летия ислама и др.). Хотя зарегистрированных мусульманских учебных заведений насчитывалось более 10, реально работающих было меньше. Среди них можно назвать Высшее медресе «Мухаммадия», Высшее мусульманское медресе им. 1000-летия ислама в Казани, «Юлдуз», женское медресе «Танзиля» в Набережных Челнах.⁴⁷² Учебные заведения действуют совершенно самостоятельно и практически в одиночку решают свои проблемы. Среди них наряду с финансовыми и материально-техническими проблемами можно назвать проблему педагогических кадров, которые, особенно по богословским дисциплинам, приглашаются, точнее присылаются различными международными мусульманскими организациями. Мусульманские учебные заведения Татарстана, не имея возможности обеспечивать себя педагогическими кадрами и контролировать их профессиональный уровень, вынуждены довольствоваться теми, которые приезжают за счет различных фондов. Наряду с низкой профессиональной подготовкой, среди педагогов довольно часто встречаются и представители других, не характерных для мусульман Поволжья мазхабов (в основном, шафииты). Это не могло не вызвать озабоченности религиозной общественности и интеллигенции. В последние годы на страницах периодической печати все больше и больше публикаций о необходимости укрепления и распространения в Татарстане именно традиционного в Поволжье ханафитского мазхаба. В этой связи вполне понятна предпринятая интеллигенцией (с участием духовенства) в начале 1998 года попытка создания Центра по изучению традиционного ислама*. Как ни парадоксально, Г. Галиулла, еще будучи муфтием, не предпринимая каких-либо серьезных шагов для создания своих учебных заведений, тем не менее предупреждал, что «в скором будущем я не исключаю и более глубоких расколов в нашей среде, и не только по политическим соображениям. Сейчас около 100 студентов только из Татарстана обучаются в духовных учреждениях Турции, Сирии, Иордании, Ливии, Марокко, Туниса, Саудовской Аравии, Арабских Эмиратов, Малайзии, Индонезии. Это страны мусульманского мира, среди них есть и такие, где исповедуется шиизм.

Вернувшись на родину, молодые имамы вольно или невольно будут пытаться возродить в своих приходах ту обстановку, в которой они жили 5-6 лет во время учебы за рубежом. Они неизбежно внесут что-то новое, что может войти в противоречие с устоявшимися обычаями. Не сомневаюсь, что начнется вражда, интриги и в итоге - раскол. Вред будет нанесен всей религиозной среде. Нам необходимы свои учебные заведения, но на их организацию нет средств, а государство стоит в стороне. Создается впечатление, что Москве выгоден раскол»⁴⁷³.

Первая половина 1997 года, на первый взгляд, не ознаменовалась какими-либо значительными событиями в жизни ДУМ РТ. Но если иметь в виду, что именно за этот период практически все члены президиума ДУМ РТ, избранные на съезде 1995 г., в силу различных причин, оказались в оппозиции к муфтию, несложно догадаться, что зыбкое единство (точнее, перемирие) духовенства, достигнутое на съезде 1995 года, дало серьезную трещину. Руководство ДУМ РТ, готовящееся к очередному съезду, решило строить свою тактику на разногласиях между духовенством республики и в первую очередь Казани.

Оппозиция к руководству ДУМ РТ, оказавшаяся слишком разношерстной, не смогла даже договориться о выдвижении своего единого кандидата, реально претендующего на должность муфтия Татарстана. Хотя на пленуме ДУМ РТ Габдулла Галиулла назвал пять кандидатов на должность муфтия, несложно догадаться, что при таком раскладе более чем значительны были его собственные шансы быть избранным на новый срок.

Тем не менее, осень 1997 года показала неоднозначность ситуации. Объявление даты съезда стало сигналом для активизации некоторых религиозных организаций. Руководитель ЦДУМР муфтий Талгат Таджутдин, практически утративший после 1995 года влияние в мусульманских общинах Татарстана, решил воспользоваться ситуацией для восстановления своих позиций в республике. 15 ноября 1997 года состоялся пленум Духовного управления мусульман Татарстана (ДУМТ), зарегистрированного в 1994 году и считающегося составной частью ЦДУМР, на котором Талгат Таджутдин вместо Габдулхамита Зиннатуллы назначил муфтием молодого, энергичного имама⁴⁷² Об этом более подробно см.: Валиулла азрат Якупов. Мусульманское образование. Казань, 2002, 94 с.

* Центр так и не был создан.

⁴⁷³ Время и деньги. – 1996. – 3 октября. По сведениям председателя Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ Р.А. Набиева, в 1997 г. за рубежом обучалось около 150 человек. А на сегодняшний день более 60 шакирдов из Татарстана получают образование в религиозных учебных заведениях Саудовской Аравии(16), Египта(37), Малайзии(1), Туниса(2), Турции(2), Сирии(4), Ливии(1), Судана(1) и Йемена(2). Об этом см.: Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002, с.181, 198.

вместо Габдулхамита Зиннатуллы назначил муфтием молодого, энергичного имама мечети «Марджани» Фарид Салмана. Во вновь избранный пленум управления вошли многие известные религиозные деятели Казани, оказавшиеся в оппозиции муфтию Галиулле. Но ДУМТ, бездействовавшее со дня своей регистрации, не имевшее в Казани своей резиденции (Габдулхамит Зиннатулла был и остается имамом мечети Зеленодольска) и вплоть до осени 1997 года не предпринимавшее каких-либо, даже незначительных попыток укрепить свою позицию, не могло рассчитывать на быстрое усиление своего влияния среди мусульман республики. Тем более, все прекрасно понимали, что активизация его деятельности в последние месяцы стала не попыткой реализации какой-либо долговременной программы по возрождению ислама в Татарстане, а всего лишь фактом предвыборной кампании, рассчитанной на использование удобного момента напомнить о себе. Возможно, поэтому Талгат Таджутдин, реально оценив ситуацию, опасаясь окончательной потери своих минимальных возможностей быть формально представленным в Татарстане в качестве верховного муфтия России, публично отказался от участия в работе съезда, считая, что съезд не способен и не правомочен решить проблему объединения мусульман республики.

Такая позиция вполне объяснима. Съезд, признанный Таджутдином объединительным, не оставил бы ему реальных шансов сохранить свои, хоть и шаткие, позиции в Татарстане. Вполне возможно, он совершенно справедливо боялся сокрушительного поражения на съезде своей, на скорую руку собранной команды, которую объединяли скорее не общие идеи, а неприятие позиции руководства ДУМ РТ. Точка зрения, которая от имени ДУМТ была высказана Фаридом Салманом сразу же после назначения его муфтием, была для Т. Таджутдина наиболее приемлемой, поскольку оставляла возможность для тактических маневров при любом исходе съезда: ДУМТ оставалось юридически независимым. В газете «Аль-Фуркан»*, которая появилась в декабре 1997 года в качестве органа ДУМТ, Фарид Салман заявил, что «каждая из двух сторон должна показать свою работу народу, и мусульмане сами определят, за кем истина».

В процессе подготовки к съезду более четко обозначились и новые тенденции, которые уже давно наметились в мусульманских общинах Татарстана: Довольно смело заявило о себе молодое поколение религиозных деятелей, представляющее совершенно новую плеяду татарского духовенства. Молодые люди, которые на волне перестройки в конце 80-х - начале 90-х годов выехали за границу получать богословское образование, постепенно возвращались на родину. Если до середины 90-х годов они были незаметны даже среди незначительной прослойки татарского духовенства, то в последние годы их роль в мусульманских общинах заметно возросла. Они появились уже среди мусульманского духовенства среднего и высшего звена. Из новой плеяды религиозных деятелей в предвыборную борьбу активно включился Рамиль Юнусов, 29-летний заведующий кафедрой шариата Казанского медресе «Мухаммадия», обучавшийся в Исламском университете в Медине (Саудовская Аравия). Осенью 1997 года он стал руководителем Исламского центра Татарстана. В своей предвыборной кампании Рамиль Юнусов избрал тактически верный путь. Он пытался укрепить свое положение и завоевать доверие мусульман там, где позиции ДУМ РТ уязвимы и влияние его незначительно. Это - сельские районы республики. Не случайно имамы на местах, остро нуждавшиеся в квалифицированной консультации и помощи образованного религиозного деятеля, поддержали Юнусова и в трех из семи мухтасибатов ДУМ РТ выдвинули его кандидатом в муфтии.

Хотя и Рамиль Юнусов не вошел в окончательный список кандидатов на должность муфтия (одним из условий включения в список оказался 5-летний стаж в качестве имама), он, безусловно, стал олицетворением новой тенденции в общественно-религиозной жизни республики, обусловленной формированием новой прослойки татарского духовенства.

Официальные власти республики также выступали за объединительный съезд. Президент Татарстана Минтимер Шаймиев в январе 1998 года встретился с Талгатом Таджутдином и Габдуллой Галиуллой. Выяснив позиции сторон, осознав, что подготавливаемый ДУМ РТ съезд вряд ли разрешит накопившиеся проблемы, официальные власти активизировали свою деятельность. В интервью СМИ Минтимер Шаймиев неоднократно заявлял, что съезд состоится, дав понять, что у духовенства нет выбора: необходимо провести съезд в назначенный срок. Инициатива практически полностью перешла в руки оргкомитета, созданного по предложению официальных властей из 12 представителей двух духовных управлений. Оргкомитет утвердил список кандидатов в муфтии. Среди них оказались Габдулла Галиулла, Фарид Салман, Габдулхамит Зиннатулла, мухтасиб Казани Мансур Зялутдин, имам-хатиб Султановской мечети Казани, бывший казий ДУМ РТ Камиль Бикчантаев и заместитель муфтия ДУМ РТ Гусман Исаков. Оргкомитет подготовил проект нового устава ДУМ РТ,

* Вышел всего один номер как приложение к газете «Иман».

который значительно ограничив полномочия муфтия, должен был координировать деятельность постоянно действующих структур духовного управления.

Чувствуя, что инициатива организации съезда и подготовка его основных документов переходит в руки оргкомитета, независимого от ДУМ РТ, муфтий Габдулла Галиуллы предпринял очередной демарш, отправив 23 января 1998 года на имя президента Шаймиева письмо, в котором отказался участвовать в съезде и высказал мысль о необходимости отложить его еще на год. Ответом на письмо муфтия стало заявление президента Татарстана от 28 января, в котором он еще раз подчеркнул, что съезд состоится в срок и что он, безусловно, станет объединительным. На пресс-конференции 4 февраля, организованной Галиуллой, сам муфтий в эмоционально-разоблачительной форме вынужден был признать, что инициатива по подготовке съезда полностью перешла в руки оргкомитета.

Оргкомитет сумел четко обозначить первостепенные задачи подготовки съезда: разработка нового варианта устава с акцентом на коллегиальности работы ДУМ РТ через участие в съезде представителей всех мусульманских общин республики; выборы нового муфтия и обновленного состава пленума. Оргкомитет прекрасно справился со своей задачей и 14 февраля съезд прошел по предложенному им плану. На нем присутствовали 718 делегатов, из них 653 представителя из 686 официально зарегистрированных мусульманских общин республики, 43 мухтасиба из 44 мухтасибатов и представители религиозных учебных заведений; съезд без колебаний избрал новым муфтием 40-летнего заместителя муфтия Г. Галиуллы Гусмана Исхакова. Уже в первом туре он набрал 430 голосов, а Г. Галиуллы – 110.

В повестке дня съезда не был предусмотрен отчетный доклад муфтиев ДУМ РТ и ДУМТ. Выступления Г. Галиуллы и Ф. Салмана были не отчетами муфтиев, а выступлениями претендентов на эту должность. Чтобы не усиливать противостояние двух управлений, съезд не дал оценки их деятельности. Выслушав эмоциональные, лишённые четкой программы выступления и других претендентов на должность муфтия, делегаты поторопились избрать нового председателя ДУМ РТ. Но даже в такой обстановке обстоятельное выступление М. Шаймиева отнюдь не прозвучало диссонансом. Наоборот, устами президента РТ были озвучены те проблемы, которые волновали мусульман республики. В связи с этим до и после съезда на страницах центральных и местных средств массовой информации поднимался вопрос о вмешательстве государства во внутренние дела мусульманской общины Татарстана. Действительно, официальные круги республики были заинтересованы в проведении объединительного съезда и избрании нового муфтия: деятельность ДУМ РТ с его непродуманной, временами крайне оппозиционной политикой и непредсказуемостью действий самого муфтия Г. Галиуллы работали не на пользу политического имиджа Татарстана. ДУМ РТ действительно могло создать новые проблемы вдобавок к уже существующим (подготовка служителей культа, материально-финансовое положение мусульманских общин на местах и т.д.).

Выступая на съезде, М. Шаймиев довольно четко сформулировал свое отношение к проблеме взаимоотношения государства и религии: «В последнее время можно услышать суждения типа «Почему правительство вмешивается в наши религиозные дела?». Речь не идет о том, чтобы вмешиваться, заставить что-либо делать, мешать работе религиозных деятелей, органов правления мусульман, а о совместном служении народу. Хотя религия и отделена от государства, религия и религиозные организации не отделены от общества»⁴⁷⁴.

Съезд, действительно, стал объединительным. Он практически не оставил шансов для маневров оппозиционным силам. Хотя бывшие муфтии Г. Галиуллы и Ф. Салман 27 февраля и выступили с официальным заявлением о сохранении своих духовных управлений⁴⁷⁵, это было воспринято не как создание оппозиционной коалиции, а как своеобразный тайм-аут для определения формы сотрудничества с новым Духовным управлением. Правда, некоторые центральные средства массовой информации поспешили объявить об углублении раскола среди духовенства Татарстана. «Русский телеграф», ссылаясь на мнение неких «экспертов-исламоведов» писала, что «раскол стал полностью зримым, а татарский ислам - весьма политизированным... Таджутдин, по всей видимости, продолжит поддерживать Салмана. Галиуллы же готовится стать знаменем татарских националистов»⁴⁷⁶. Между тем, Г. Габдулла и Ф. Салман после совместного заявления от 27 февраля ни своими высказываниями, ни действиями не давали повода для таких выводов. Первый пленум нового состава ДУМ РТ, состоявшийся 18 марта, окончательно расставил все акценты. Оба бывших муфтия официально отказа-

⁴⁷⁴ Ватаным Татарстан. – 1998. – 17 февраля.

⁴⁷⁵ см.: Ватаным Татарстан. – 1998. – 27 февраля.

⁴⁷⁶ Русский телеграф. – 1998. – 24 февраля.

лись от своих прежних должностей и выразили готовность сотрудничать с ДУМ РТ. На пленуме Г. Галиуллы был избран председателем Совета улемов, Ф. Салман стал руководителем отдела печати.

Правда, при этом заслуживает внимания то, что 28 марта Г. Габдулла в мечети «Нурулла» (где он был и остался имам-хатибом) собрал ученых и журналистов как председатель общественно-политического движения «Мусульмане Татарстана». Он заявил, что цель данного собрания «выяснить, какую пользу мы можем принести своей нации, своему народу. Это нужно не только для религии, но и народу и государству. Религию нельзя отделить от нации, а нацию от государства. Поэтому необходимо определить направления совместной деятельности... Количество защитников интересов татарской нации должно быть больше и в Государственном Совете. Наша главная цель - защита независимости Татарстана путем усиления нации»⁴⁷⁷. Что подразумевалось под этими общими фразами попытался раскрыть Ильдус Амирхан, один из руководителей Милли Меджлиса и автор открытого письма съезду мусульман РТ, состоявшемуся 14 февраля 1998 года, где он призывал голосовать за Г. Галиуллу. По его словам, «ЦДУМР не смогло быть объединяющим центром татарской нации. Хотя и было образовано ДУМ РТ, на сегодняшний день духовные управления сформированы по территориальному принципу. Это означает, что до сих пор нет религиозных органов, способных объединить всех татар-мусульман»⁴⁷⁸. Хотя организаторы совещания и не говорили об этом вслух, по их высказываниям можно понять, что движение «Мусульмане Татарстана» в условиях кризиса национального движения хотело бы взять на себя роль объединителя нации. Но «Мусульмане Татарстана», уже два года существующие только на бумаге, не имеющие каких-либо структур на местах, естественно, не могли рассчитывать на реализацию этой сложной задачи, оказавшейся не под силу даже ВТОЦ, имевшему на местах свои подразделения. Возможно поэтому задача объединения нации на совещании подразумевалась, но всерьез не обсуждалась. Для Г. Галиуллы это совещание, скорее всего было своеобразным способом напомнить общественности о себе уже не о как муфтии ДУМ РТ, а как о председателе общественно-политического движения «Мусульмане Татарстана».

После объединительного съезда новый состав ДУМ РТ предпринимает энергичные меры по его превращению в полноценно действующий орган управления мусульманами республики. Если при Г. Галиулле не было постоянно работающих структур, не считая 2-3 его секретарей, то новый муфтий считал их создание своей первоочередной задачей. Со стороны властей были созданы соответствующие условия: под административное здание ДУМ РТ в центре города был выделен и отремонтирован старинный особняк, Российский исламский университет, открывшийся в сентябре 1998 года, также получил просторное здание. В июле 1999 вступил в силу республиканский закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», где в статье 10 было зафиксировано, что «мусульманские религиозные организации в Республике Татарстан представляются и управляются одной централизованной религиозной организацией – Духовным управлением мусульман Республики Татарстан»⁴⁷⁹. Этот закон, и особенно упомянутая статья вызвали большие споры в республике и за ее пределами. Как обратил внимание председатель Совета по делам религий при Кабинете министров РТ Р. Набиев, «многие посчитали, что мы нарушаем российское законодательство»⁴⁸⁰. Но, по его словам, речь шла только об учете «желания татарских мусульман создать одно Духовное управление Республики Татарстан», «поскольку в российском законодательстве как будто специально оговаривается, что три религиозные общины имеют право создавать централизованную религиозную организацию. И... в каждой российской республике образовывалось по два, по три муфтията, а иногда и больше. Между ними возникали постоянные конфликты»⁴⁸¹. В данном случае, в первую очередь, подразумевалась ситуация в самом Татарстане в 1994-1998 гг.

Оппозиционные силы, которых к 1999 г. в Татарстане осталось не так уж много, в процессе обсуждения этого закона высказали свое негативное к нему отношение. Габдулла Галиуллы, уже будучи председателем движения «Әмет» («Надежда») опубликовал специальное заявление по проекту данного закона, где обратил внимание, «что положение о том, что мусульманские общины в республике представляются одной централизованной организацией – Духовным управлением мусульман Татарстана, противоречит свободе совести, так как верующие могут объединяться в религиозные организации по национальным, догматическим и иным признакам. В данном случае речь идет о монополизации религии государством, то есть о превращении Духовного управления мусульман в орган

⁴⁷⁷ Ватаным Татарстан. – 1998. – 3 апреля.

⁴⁷⁸ Там же.

⁴⁷⁹ Закон Республики Татарстан «О совести и о религиозных объединениях». – Б.м., б.г. – С. 25.

⁴⁸⁰ НГ – религии. – 1999. – 27 октября.

⁴⁸¹ Там же.

государственного управления... Если закон будет принят в предложенном виде, то в Татарстане истинно верующие отвернутся от официальной религии и создадут свои самостоятельные религиозные объединения»⁴⁸².

Не останавливаясь на правовых коллизиях данного закона, можно сказать, что он, действительно, работал на стабилизацию положения в мусульманской общине и поэтому ДУМ РТ его полностью поддерживало.

Встретив политическую лояльность и правовую поддержку со стороны властей, ДУМ РТ приступило к решению своих организационных проблем. Были созданы отделы статистики, архитектуры и строительства, учебный, международный, призыва (дагват), научный, предприняты попытки возобновления деятельности Совета улемов. Выступая на конференции в октябре 1999 года, муфтий Г. Исхаков заявил, что «структура ДУМ РТ поднялась до уровня решения задач, стоящих перед нами... Правда, еще нужно трудиться над созданием работающей на должном уровне вертикальной структуры, поскольку мы не можем работать напрямую с религиозными общинами, количество которых перевалило уже за тысячи»⁴⁸³.

Безусловно, проблема единства мусульман республики, создание единой вертикальной структуры управления общинами не могла не задеть интересы определенных религиозных кругов и амбиции отдельных религиозных деятелей в Татарстане и за его пределами. Усиление сепаратистских тенденций совпало с событиями, которые развернулись на Северном Кавказе осенью 1999 г. Эти события в республике нашли своеобразное отражение: в вину некоторым медресе республики («Юлдуз» в г. Набережные Челны и Исламскому институту им. Р.Фахретдинова в г. Альметьевск) ставили участие их бывших шакирдов в отрядах чеченских боевиков. Это выглядело несколько странно, поскольку ни одно учебное заведение не несет ответственность за поступки своих бывших студентов. Тем не менее, этот случай оказался очень удобным и для некоторых политических оппонентов М. Шаймиева, и для религиозных оппозиционеров. Среди них вновь оказались Г. Галиуллы и Фарид Салман. Если Г. Галиуллы свой отказ от поста председателя Совета улемов и выход своей общины из ДУМ РТ объяснил довольно абстрактно – «лицемерием» официального духовенства – и занялся политикой, то Ф. Салман выдвинул довольно серьезное обвинение против ДУМ РТ, обвинив официальное духовенство в распространении ваххабизма в Татарстане. Разногласия между ДУМ РТ и Ф. Салманом, начавшиеся в апреле⁴⁸⁴, достигли своего апогея именно осенью 1999 года. Фарид Салман активно поддерживал депутат Госсовета РТ Фанавиль Шаймарданов, который объявил себя муфтием – председателем Центрального Духовного Управления мусульман-ханафитов РТ. Активизация деятельности Ф. Шаймарданова совпала с новой предвыборной кампанией в Госсовет РТ, куда он хотел пройти в качестве представителя интересов мусульман. Не имея элементарного религиозного образования⁴⁸⁵ и союзников среди духовенства, ему сложно было реализовать эту задачу, поэтому союз двух оппозиционеров – политика и религиозного деятеля – создавал определенные шансы для успеха. Для Ф. Салмана, против которого было открыто уголовное дело по обвинению его в хищении из кассы мечети крупной суммы денег, поддержка депутата, по образованию юриста, имела немалое значение. Ф. Салман опять вспомнил, что он является муфтием Татарстана, назначенным пожизненно (!) Верховным муфтием России Талгатом Таджуддином: «с этим решением в декабре 1997 года согласились 22 российских муфтия. В мечети «Булгар», где находится наше управление, молятся сегодня две тысячи человек»⁴⁸⁶. Ф. Салман обвинил ДУМ РТ в пособничестве сращиванию «национализма с ваххабизмом»⁴⁸⁷. В связи с событиями на Северном Кавказе осенью 1999 г. Ф. Салман со своими обвинениями был востребован центром. Добавив к своим идеям о ваххабитской угрозе в Татарстане проблему взаимоотношений центра и регионов, он заявил, что его преследуют не только за разногласия с ДУМ РТ, но и за то, что он является «федералом»: «В последние годы наше управление (имеется в виду не ДУМ РТ, а ДУМТ, о чем говорилось уже выше – Р.М.) находилось под прессом местных властей в связи с тем, что Татарстан являлся «суверенным», а мы были и остаемся сторонниками единой, крепкой Российской Федерации... Нас, придерживающихся профедеральных по-

⁴⁸² Надежда Татарстана.

⁴⁸³ Исхаки Г. Ислам за мир / Доклад на научно-практической конференции 1.10.1999 г. – Казань, 1999. – С.3.

⁴⁸⁴ См. об этом: Казанское время. – 1999. – № 16. – 29 апреля.

⁴⁸⁵ Ф. Шаймарданов год заочно учился в медресе им. 1000-летия принятия Ислама, но из-за неуспеваемости был вынужден уйти.

⁴⁸⁶ Вечерняя Казань. – 1999. – 21 сентября.

⁴⁸⁷ Новая Вечерка. – 1999. – 24 июня.

зий, третировали, а сейчас и вовсе создают невыносимые условия для деятельности... При сем недвусмысленно намекают: ...мы живем не в России, а в Татарстане, у нас – суверенитет, а занимая профедеральные позиции, себе только проблем наберете и, самое главное, в Татарстане нет ваххабизма!»⁴⁸⁸.

Хотя Ф. Салман своими многочисленными, правда, повторяющимися одни и те же идеи высказываниями, статьями и интервью, наделал много шума, однако не добился раскола в мусульманской общине республики. Вместе с тем это противостояние высветило еще одну проблему, довольно неожиданную и сложную для ДУМ РТ: как регулировать противоречия, возникающие противоречия между отдельными общинами и ДУМ РТ. Ситуация, сложившаяся вокруг мечети «Булгар», где имамом является Ф. Салман, наглядно показала неоднозначность этой ситуации. Причем эта проблема – общая для мусульманских сообществ страны, где предпринимаются попытки создания вертикальных структур управления. Какие меры должен предпринять ДУМ РТ против «непокорных» имамов, назначенных им самим же? Эта проблема, существующая в России в течение многих веков, и сегодня не потеряла актуальности. Более того, усилившаяся после избрания нового президента тенденция укрепления власти в России по вертикали, поставит эту проблему на уровне всего государства: насколько актуальна и необходима для мусульманской уммы России единая централизованная система управления; сможет ли она эффективно решать вопросы на местах; совпадут ли светские и исламские юридические нормы и т.д.

События на Северном Кавказе осенью 1999 года, безусловно, высветили ряд проблем в мусульманском сообществе Татарстана и борьба с ваххабизмом среди них оказалась не самой главной. Дело, конечно, не в полном отсутствии ваххабитов в Татарстане, а в отсутствии их организационных структур в виде общин или иных религиозно-политических единиц. Следует напомнить и то, что в ваххабизме «в качестве одного из важнейших принципов выдвигается идея братства мусульман, причем акцент делается не столько на морально-этической и духовной стороне вопроса, сколько на его сугубо организационном аспекте. Такое братство предполагает особый тип организации, с внутренней дисциплиной, гораздо большей, чем в обычной мусульманской общине... Такая модель делает ваххабитскую общину не просто религиозным обществом, а особой, подчас военизированной религиозно-политической организацией»⁴⁸⁹. В мусульманских общинах, входящих в состав ДУМ РТ, не наблюдалось возникновение таких структур, которые могли бы стать организационной основой распространения ваххабизма. Тем не менее, среди религиозных деятелей, преподавателей медресе, шакирдов можно было встретить носителей этого учения.

В такой ситуации ДУМ РТ довольно четко обозначило стратегическую линию: поскольку многие негативные явления зарождаются в системе мусульманского образования, то только она и способна вывести мусульман на новый уровень религиозно-правового и политического мышления. В связи с этим муфтий Г. Исхаков обратил внимание на то, что «должное решение стоящих перед нами задач, достижение поставленных целей почти всегда упирается в проблему кадров. ...Несмотря на значительное количество медресе в республике, мы не можем сказать, что проблема эта решается на должном уровне. Одна из главных причин – ущербность системы религиозного образования на данный момент. И надо сказать, что сейчас мы взялись за решение этой задачи, так сказать, засучив рукава. В первую очередь, начав работу в данном направлении, мы сочли важным определение статуса религиозного учебного заведения. Исходя из возможностей обучения, материально-технического обеспечения, мы разделили их на четыре категории:

Школы начального религиозного образования...

Средние медресе...

Высшие медресе...

Исламские университеты...»⁴⁹⁰.

ДУМ РТ улучшение религиозного образования, в первую очередь, связывало с разработкой и введением единых учебных программ для всех категорий учебных заведений по религиозным и светским дисциплинам. Действительно, введение единых программ дало бы возможность контролировать учебный процесс во всех медресе, подготовить преподавателей, учебники и методические материалы для них. Эти программы были разработаны и утверждены пленумом ДУМ РТ и предложены медресе для введения с нового учебного года. Правда, сегодня нет никакой гарантии, что они будут использованы в мусульманских учебных заведениях, особенно в тех, которые расположены за преде-

⁴⁸⁸ Российская газета. – 1999. – 25 сентября.

⁴⁸⁹ Абдуллах Идрис. Ваххабизм: история проблемы // Мусульмане. – 2000. – № 1. – С. 36.

⁴⁹⁰ Исхаки Гусман. Ислам за мир. – С. 13-14.

лами Казани. Поэтому, как отмечалось в резолюции «О совершенствовании религиозной системы образования», принятой на специально созванном для рассмотрения этого вопроса пленуме ДУМ РТ 24 февраля 2000 года, необходимо «всесторонне анализировать деятельность медресе, находящихся на территории республики; до нового учебного года уточнить их правовой статус; подготовить специальное решение об учебных заведениях, материально-техническое, финансовое положение и обеспеченность педагогическими кадрами которых не решено на должном уровне»⁴⁹¹.

Эта проблема имела и другую сторону. Так, по сведениям ДУМ РТ, в 1999 году «обеспеченность действующих мечетей Татарстана профессионально подготовленными священнослужителями составляет всего около 8 процентов»⁴⁹². А «потребность мечетей республики в мусульманских священнослужителях может быть удовлетворена при ежегодном количестве выпускников наших заведений свыше 100 человек»⁴⁹³.

В это время в религиозных учебных заведениях Татарстана обучались всего 614 шакирдов⁴⁹⁴. Не случайно, муфтий Г. Исхаков неоднократно обращал внимание на то, что на религиозное образование необходимо взглянуть шире, в контексте решения нравственных проблем всего общества: «Задачи, стоящие перед нашими религиозными учебными заведениями, не сводятся только к подготовке специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Наша цель – подготовка нового поколения татарской интеллигенции, способной активно участвовать в возрождении и оздоровлении татарского общества, деформированного советской властью. Это очень важная проблема не только для религиозных деятелей, но и для всего общества»⁴⁹⁵. В этой связи первоочередной задачей стало определение правовых основ деятельности религиозных учебных заведений, их лицензирование и аккредитация. По словам Г. Исхакова «не трудно себе представить внутреннее состояние молодого специалиста, проучившегося 4-5 лет в нелегализованном медресе и получившего диплом, не признаваемый государством»⁴⁹⁶. Дело осложнялось еще и тем, что в России еще не разработаны стандарты для религиозных учебных заведений, а «принятие предлагаемых... стандартов означало бы сведение на нет всей системы религиозного образования»⁴⁹⁷.

Этот вопрос довольно активно обсуждается и на федеральном уровне. Правда, пока больше проблем, чем путей их решения, поскольку нет единого подхода в понимании содержания специальности «Теология», которая в 1995 году включена в образовательный стандарт. Как считают представители научной интеллигенции и духовенства, «образовательный стандарт по направлению «Теология»... показывает полное непонимание того, что она в действительности собой представляет. Во-первых, внеконфессиональной теологии не существует, она всегда конфессиональная. Во-вторых, теология является комплексом большого числа развивающихся с глубокой древности наук...»⁴⁹⁸. Поэтому они предлагают «ввести специальности: православная теология, теология ислама, теология буддизма, теология иудаизма»⁴⁹⁹. Но в министерстве общего и среднего образования пока придерживаются иной точки зрения. Министр этого ведомства В.М. Филиппов особо подчеркнул, что «будет единый стандарт теологии для всех вузов, не важно, какой конфессии принадлежит проживающее в этих районах население... теология едина для всех... Чем больше конфессий будет привлечено к воспитанию молодых людей и детей, тем больший эффект в деле воспитания»⁵⁰⁰. Поэтому неудивитель-

⁴⁹¹ Иман. – 2000. – № 4. – Февраль.

⁴⁹² Документальные материалы № 2. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1999 по 14.02.2000 гг. – Казань, 2000. – С. 49.

⁴⁹³ Там же.

⁴⁹⁴ Там же.

⁴⁹⁵ Исхаки Г. Ислам за мир. – С. 15-16.

⁴⁹⁶ Там же. – С. 15.

⁴⁹⁷ Там же.

⁴⁹⁸ Кто и чем заполняет образовавшийся вакуум? Письмо за подписью Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, президента РАН Ю.С. Осипова, президента РАО Н.Д. Никандрова, ректора МГУ В.А. Садовниченко // НГ. – Религии. – 2000. – 26 апреля.

⁴⁹⁹ Там же.

⁵⁰⁰ Там же. Правда, нужно сказать, что позиция министерства по этой проблеме изменилась. Сегодня по специальности «Теология» уже разработаны два стандарта: христианская и исламская теологии. Российский Исламский университет получил лицензию по исламской теологии и начиная сентября 2003 г. приступил к обучению студентов по этой специальности. Тем не менее, споры о содержании понятия «теология» до сих пор продолжаются. Об этом более подробно см.: Взаимодействие государства и религиозных объединений в сфере образования. М., 2003.

но, что практически все религиозные учебные заведения Татарстана работают по лицензиям, полученным в министерстве образования РТ, которое в свою очередь, имеет право выдавать лицензии только учебным заведениям низшего звена. Эта проблема связана не только с правовым статусом учебных заведений, она прямо и непосредственно касается и их выпускников, которые практически не задерживаются в мечетях, поскольку у «общин нет материальных возможностей содержать имамов. Имама, приехавшего в село, необходимо обеспечить жильем, надо платить ему зарплату. Если эти условия не выполняются, молодой имам не останется в ауле»⁵⁰¹.

Выход из создавшегося положения ДУМ РТ видит в более четком определении правового статуса медресе, которые могли бы дать дипломы государственного образца. Если бы шакирды «наряду с религиозными знаниями получали в медресе соответствующие дипломы, признаваемые государством, дающие право работать в государственных учреждениях, то они наряду с обязанностями имамов могли бы исполнять многие другие функции (в частности, работать в школах)»⁵⁰².

В связи с событиями осени 1999 года на Северном Кавказе финансовое положение медресе еще более осложнилось, поскольку деятельность многих мусульманских фондов, которые материально поддерживали и обеспечивали педагогическими кадрами эти учебные заведения, оказалась под жестким контролем федеральных властей и они, по сути дела, свернули свою благотворительную деятельность. Под угрозой оказалось существование всей системы религиозного образования. В такой ситуации 1 ноября 1999 года ДУМ РТ обратилось к президенту РТ М.Ш. Шаймиеву с письмом, где особое внимание обращалось на состояние дел в этой сфере: «проблемными остаются вопросы финансирования образовательных учреждений, действующих на пожертвования юридических и физических лиц. До сих пор, в основном, их финансировали международные арабские благотворительные организации, которые всегда выдвигали свои условия для приглашения иностранных преподавателей, выплаты зарплаты административно-преподавательскому составу, соблюдения учебных планов и использования литературы. Таким образом, игнорировался многовековой опыт нашего традиционного мусульманского вероисповедания и наследие великих татарских просветителей и ученых»⁵⁰³. Выход из создавшегося положения ДУМ РТ видит в частичном финансировании религиозных учебных заведений со стороны государства: «С целью поддержания системы религиозного образования на достойном уровне и качественной организации учебно-воспитательного процесса ДУМ РТ просит рассмотреть вопрос о выделении денежных средств за счет бюджета республики в размере 7000000 рублей в год»⁵⁰⁴. При этом подразумевалось не только неудовлетворительное финансовое положение медресе, но и то, что эти проблемы уже надо решать на уровне государства, поскольку «проблемы мусульманских общин отражают на деле все особенности общественных проблем в целом... Если в общество проникают чуждые, не свойственные ему учения, разрушающие его традиционную почву, стало быть само такое общество нездорово, у него отсутствует необходимый иммунитет против тоталитарных идеологий»⁵⁰⁵. Поэтому об этих проблемах, считает муфтий, необходимо думать и их решать «не только в рамках Духовного управления мусульман, а в масштабах всего государства необходимо мыслить... Проблема, не решенная на уровне религиозного общества, рано или поздно распространится по всему обществу, проникнет в самые разные области жизни»⁵⁰⁶.

В этих условиях необходимо было начать регулировать вышедший из-под контроля процесс роста количества учебных заведений, которые не слишком хорошо справляясь с подготовкой квалифицированных кадров, в то же время создавали массу материально-финансовых, организационно-юридических и, как выяснилось осенью 1999 г., идеологических проблем, наиболее удобными для распространения чуждых для ханафитского мазхаба идей оказались отдаленные от Казани медресе. Нельзя было не обратить внимание и на то, что именно бывшие шакирды медресе «Юлдуз» из Набережных Челнов, Альметьевского исламского института, Елабужского медресе оказались в Дагестане и Чечне. ДУМ РТ в данной ситуации решило идти по пути укрупнения существующих медресе путем их слияния. Приказом муфтия ДУМ РТ от 22 апреля 2000 года в Татарстане религиозными учебными заведениями различных ступеней были признаны только 8 медресе, включая Российский исламский университет. Путем слияния медресе «Юлдуз», «Танзиля», «Ихлас», «Нурутдин» и «Иман» было создано Набережночелнинское высшее мусульманское медресе. А Альметьевское мусульманское

⁵⁰¹ Исхаки Г. Ислам за мир. – С. 17.

⁵⁰² Там же. – С. 18.

⁵⁰³ Документальные материалы № 2. – С. 48.

⁵⁰⁴ Там же.

⁵⁰⁵ Исхаки Г. Ислам за мир. – С. 18.

⁵⁰⁶ Там же. – С. 18.

среднее медресе было образовано на базе Исламского института имени Р. Фахретдинова и Азнакаевского медресе. ДУМ РТ признало, что казанские медресе «Мухаммадия» и имени 1000-летия принятия ислама, а также Нижнекамское медресе «Рисаля», Буинское и Нурлатское медресе соответствуют своему статусу и не нуждаются в реорганизации. А за остальными медресе было признано право начальной религиозной подготовки, которое уже не нуждалось в специальном лицензировании в соответствующих органах власти, т.е. они получили статус мусульманских воскресных школ. По этому поводу имам-мухтасиб Балтасинского района Джалиль-хазрет Фазлыев, выражая точку зрения ДУМ РТ, отметил, что «мы в последнее время слишком увлеклись открытием различных медресе. Точнее не открытием, а присвоением какого-либо статуса своим учебным заведениям... за короткое время мы превратились в муфтият с десятками «институтов» и «ректоров»... Это свидетельствует о том, что нам необходимо привести в порядок религиозную систему образования... Сегодня у нас есть более 1000 махаллей, в будущем будет их 3-4 тысячи, тем не менее, 4-5 хорошо работающих медресе должны удовлетворить наши потребности. Я не за то, чтобы ликвидировать систему религиозного обучения, наоборот, ее надо расширить»⁵⁰⁷. Что касается низшего звена в системе образования, Дж. Фазлыев считает, что «по закону каждая махалля имеет право заниматься образовательной деятельностью. Поэтому при каждой махалле должна работать школа начального образования, ее руководителем должен быть имам махалли... На вопрос «кого готовит начальная мусульманская школа? – мы должны ответить – готовит мусульман»⁵⁰⁸.

Попытки реформирования системы религиозного образования неоднозначно были восприняты среди религиозных деятелей, особенно в тех учебных заведениях, которые подверглись структурным изменениям. Лидер партии «Иттифак» Ф. Байрамова распространила заявление от имени партии по поводу решения ДУМ РТ, оценивая его как действие, направленное против существующих учебных заведений и ислама в целом. В свою очередь, ДУМ РТ также распространило заявление, где отмечалось, что «речь, в данном случае, идет не о закрытии каких-либо медресе, как это пытаются представить некоторые деятели общественно-политических движений, а о реформировании ряда религиозных учебных заведений, направленных на совершенствование их работы. Даже более того, данное решение даст возможность повысить статус некоторых медресе («Юлдуз», «Ганзиля» и др.). ...Предпринимая эти ответственные меры оно (ДУМ РТ – Р.М.) не преследует конъюнктурные цели, а исходит из объективной целесообразности, обусловленной современными реалиями нашего общества»⁵⁰⁹.

В целом, рассматривая процесс исламского возрождения в российском обществе и его проблемы на современном этапе, ДУМ РТ исходило из того, что оно вступило в свою новую стадию, которая требует уточнения основных задач и путей их решения. Наряду с нерешенными внутриконфессиональными проблемами новый этап выявил еще одну, не менее важную сторону этого процесса. Как обратил внимание муфтий Г. Исхаков, «то недопонимание, которое существует вокруг ислама и его роли в духовном оздоровлении российского общества, непрекращающиеся попытки превратить его в пугало для инаковерующих – это своеобразное отражение неразрешенных проблем исламского возрождения. Нужно признать, что успехи в возвращении исламских ценностей в общественную жизнь касаются, в основном, количественных показателей... Мы вынуждены констатировать, что сегодня не имеем необходимых интеллектуальных сил, чтобы убедительно показать неиспользованные гуманистические возможности ислама, его место в истории российского общества, региональные особенности мусульманской религии»⁵¹⁰. Одной из причин Г. Исхаков считает то, что «мусульманская умма страны, за редким исключением, по сути дела, сама до сих пор находится в плену созданного еще в годы советской власти малопривлекательного и примитивного образа: ислам как совокупность превращенных в догму обрядов, неукоснительное выполнение которых определяет истинное лицо мусульманина. А какую смысловую и нравственную нагрузку несут эти обряды, как они преломлялись и преломляются в тех или иных регионах, насколько верно и оправдано сведение сущности ислама только к этим обрядам, как показать его мощный интеллектуальный потенциал, накопившийся в течение многих веков, в чем конкретно проявляется миротворческая миссия ислама сегодня? Эти и многие другие вопросы, к сожалению, остаются открытыми. Конечно, нужно понять и то, чтобы разрушить установившиеся стереотипы и перейти на новую ступень религиозно-

⁵⁰⁷ Иман. – 2000. – № 4. – Февраль.

⁵⁰⁸ Там же.

⁵⁰⁹ Документ хранится в текущем архиве ДУМ РТ.

⁵¹⁰ Текущий архив ДУМ РТ (доклад Г. Исхакова на международной научно-практической конференции в г. Нальчик в ноябре 1999 г. – С. 3).

нравственного оздоровления общества, необходимо обновить концепцию исламского возрождения. Она должна быть более конкретной и направленной на решение злободневных проблем нашего общества»⁵¹¹. Одной из особенностей нового этапа религиозного обновления Г. Исхаков считает и то, что оно «требует еще более серьезной политической и правовой поддержки со стороны властей, чем на предыдущем этапе»⁵¹², при этом имея в виду, что «продуманная национальная политика государства и возрождение ислама в России вполне совместимые явления. Даже более того, они – две стороны одного и того же сложного процесса – процесса становления новой демократической России»⁵¹³.

В феврале 2002 г. довольно спокойно, без излишней шумихи прошел второй съезд мусульман Татарстана. Скорее всего, это вполне естественный ход событий, поскольку четыре года, прошедшие после объединительного съезда 1998 года, не создали каких-либо серьезных предпосылок для кардинальных структурных изменений. Объединение мусульман, к чему стремились и органы власти, и сами мусульмане, уставшие от бездеятельных и верхушечных структур и надеющиеся на появление работоспособного единого Духовного управления, тогда, действительно, состоялось.

Немногочисленные оппозиционеры довольно быстро сошли с дистанции. Так, бывший муфтий Габдулла Галиуллин после неудачной попытки найти свою политическую нишу вновь стал имамом Сеннобазарной мечети. Только мятежный Фарид Салман так и не смог найти себе место в системе ДУМ РТ. Имея неплохую профессиональную подготовку, значительный интеллектуальный багаж, он оказался заложником своей неумемной амбиции. Стремление невзирая ни на что быть на первых ролях, по крайней мере, на ближайшие четыре года закрыли ему дорогу в татарстанскую мусульманскую элиту. Об истинном положении оппозиционных сил в мусульманской умме республики свидетельствовали несколько пикетчиков, которые в день II съезда мусульман у театра им. Камала избражали сторонников Салмана и в силу своей абсолютной незначительности даже не были замечены журналистами. Дело в данном случае, безусловно, не в том, что мусульмане Татарстана недооценивают смысл и потенциальные возможности оппозиции как явления и в их личном неприятии ее представителей. Даже незначительный опыт существования ДУМ РТ с 1992 года преподал им уроки прагматизма: сегодня мусульманским общинам нужны не красивые лозунги, не многочисленные духовные управления, выясняющие между собой отношения, а орган, хоть каким-то образом помогающий им в решении их проблем.

Сам ход подготовки к съезду, развернувшейся осенью 2001 года, также не предвещал серьезных опасений для существующих структур мусульманской уммы Татарстана и для ее лидеров. Кандидаты на должность муфтия так и не сумели показать широкой общественности серьезности своих намерений. Возможно, на это были свои причины. С одной стороны, они проявили осторожность, заранее догадываясь о возможных результатах съезда. А с другой - и средства массовой информации по той же причине не баловали их своим вниманием. И, по сути дела, к съезду они пришли совершенно нераскрученными. Конечно, нельзя сказать, что они до съезда не были знакомы мусульманам республики. 75-летний Харис хазрат Салихжанов в свое время работал в ДУМ РТ, был имамом одной из мечети Казани, является автором ряда книг. На съезде 1998 года он был одним из претендентов на должность главного казья ДУМ РТ, Камиль хазрат Бикчантаев - имам-хатыб Султановской мечети, кази Казани в 1998 году - также был в числе претендентов на должность муфтия и главного казья. Тем не менее, их немногочисленные выступления до съезда, а также на съезде прозвучали настолько обыденно, что даже создавалось впечатление, что их мало кто воспринимал всерьез как претендентов на должность муфтия. Действительно, на съезде чуда не произошло. Делегаты путем открытого голосования муфтием вновь избрали Гусмана хазрата Исхакова. Правда, некоторые, вполне естественно, сетовали по поводу отказа съезда от тайного голосования. На что первый заместитель муфтия Валиулла хазрат заметил, что недоброжелатели в любом случае нашли бы к чему придираться: результаты тайного голосования они объявили бы подтасованными. Открытое голосование, по его словам, по крайней мере, не оставляет места для таких разговоров.

Повестка дня съезда была довольно насыщенной. За день делегаты должны были заслушать отчетный доклад муфтия и обсудить его, выбрать муфтия и его первого заместителя, обсудить программный документ на следующие четыре года, принять пакет различных обращений, заявлений и резолюций. Хотя и на съезде не было времени для развернутой дискуссии, тем не менее, круг основных проблем, волнующих мусульман, был довольно четко очерчен. В принятом на съезде в «Основ-

⁵¹¹ Там же.

⁵¹² Текущий архив ДУМ РТ (доклад Г. Исхакова на конференции в Госдуме РФ 10 мая 2000 г. – С. 7).

⁵¹³ Там же. – С. 4.

ных направлениях деятельности Духовного Управления Мусульман РТ в 2002-2006 гг.» стратегическим направлением для ДУМ РТ было объявлено «формирование мусульманской общины:

понимающей всю глубину проблем, стоящих перед ним;

определяющей свое место в поликонфессиональном и многонациональном светском государстве и оптимальные формы мирного сосуществования;

находящейся в постоянном поиске путей материального и финансового самообеспечения;

владеющей чувством ответственности в борьбе против опасных явлений, отрицательно влияющих на общественную жизнь, особенно на духовное состояние общества, находящегося в поиске путей искоренения негативных явлений и использования своих многовековых традиций в решение этих проблем;

осознающей, что Ислам – это не просто выполнение обрядов, но и формирование соответствующего образа жизни и мировоззрения.»⁵¹⁴

Но создание полноценной общины предполагало определение его основных источников доходов, поскольку « религиозное общество не сможет стать полноценной организацией, если будет функционировать только за счет посторонней помощи. Не является перспективной и надежда на помощь органов власти».⁵¹⁵ На съезде эта проблема хотя и не обсуждалась обстоятельно, но ДУМ РТ делегатам представило свое видение этого вопроса в виде заранее опубликованного и розданного им доклада первого заместителя муфтия Валиуллы хазрата Якупова, где были обозначены основные пути самофинансирования ДУМ РТ и мусульманских общин на местах. Среди них наиболее перспективными и эффективными назывались: 1) использование вакуфного имущества; 2) возрождение такой разновидности религиозного благодеяния как гошер – «10%-ное отчисление от урожая неорошаемых культур и 5%-ное отчисление от орошаемых участков»⁵¹⁶. В качестве удачного примера сбора гошера приводился опыт Балтасинского и Черемшанского районов. При этом отмечалось и то, что « выплата гошера имеет и немаловажный психологический эффект, рождая ощущение сопричастности к жизни уммы»⁵¹⁷; 3) систематизация сбора садаки и поступлений от проведения религиозных обрядов. Для этого, в первую очередь, « необходимо предпринять определенные шаги в развитии прозрачности финансовой деятельности приходов»⁵¹⁸ и вытеснение из этой сферы «самозванцев» шабашников», стремящихся вместо официальных имамов и муэдзинов проводить эти обряды и присваивать поступающие пожертвования».⁵¹⁹ Эти и ряд других источников, при их разумном использовании способствуют созданию « целой системы самообеспечения конфессии, базирующейся, в первую очередь, на самих внутренних ресурсах религии, на ее вероучительных источниках и на традиции наших ивысокоученых предков, в течение более тысячи лет адаптировавших универсальные исламские ценности к местным особенностям климата, местности, нашего татарского менталитета».⁵²⁰

Тем не менее, озадалось впечатление, что многие имамы все еще надеются на местные органы власти, на спонсоров и на другие источники финансирования. Еще нет понимания того, что сегодня на местах самой главной задачей является создание полноценных мусульманских общин - махалля, не просто объединяющих единомышленников по вере, но способных стать центрами духовного оздоровления общества. Имеет ли перспективу община, формирующая потребительскую психологию и потребительскую психологию и перебивающаяся на случайных подачках? Ответ очевиден. В этой связи весьма наглядным показался пример молодого имама из Высокогорского района, о котором сюжет показывали в день съезда. Он, занимаясь фермерским трудом, часть своего дохода использует для содержания мечети. Не махалля содержит имама, а имам для вовлечения своих соплеменников в мечеть готов даже пожертвовать частью своего дохода. Это свидетельство искренности намерений имама, но одновременно оно является ярким примером недопонимания внутренних механизмов функционирования махалли. Община, будучи первичной ячейкой и основой мусульманской уммы, должна формироваться на здоровых экономических отношениях и нравственных принципах. Иначе ее нельзя будет называть мусульманской общиной. Откровенно говоря, среди зарегистрированных 1000 религиозных организаций их, на самом деле, очень мало. Видимо, неслучайно в программном

⁵¹⁴ Материалы второго очередного съезда мусульман Татарстана. Казань, 2002, с.104-105.

⁵¹⁵ Там же, с. 107-108.

⁵¹⁶ Там же, с. 73.

⁵¹⁷ Там же, с. 74.

⁵¹⁸ Там же, с. 75.

⁵¹⁹ Там же, с. 79.

⁵²⁰ Там же, с. 84.

документе, принятом на съезде, особое внимание обращалось на активизацию деятельности ДУМ РТ на местах именно для формирования полноценных махалли. Но эта задача не из легких, поскольку предполагает кардинальные изменения в сознании мусульман и имамов.

§ 4. Ислам и татарские общественно-политические организации и движения

Возвращение ислама в общественную и духовную жизнь общества во многом связано с деятельностью общественно-политических организаций и движений, которые в современных условиях играют значительную роль в формировании общественного сознания. Правда, характер и уровень их влияния на этот процесс обусловлены многими факторами. Что касается ситуации в Татарстане, то нужно иметь в виду несколько моментов. Во-первых, влияние национальных общественно-политических организаций и движений на общественное сознание, даже в период подъема национального движения в 1989-1992 гг., по утверждению социологов было незначительным. Так, в августе 1991 года сторонниками ТОЦ себя считали 6%, партии «Иттифак» 2,5% опрошенных. Правда, при этом нужно иметь в виду, что и все остальные партии, функционирующие на территории Татарстана (а их было около 10) набрали только 10,6%. А 46,9% опрошенных не симпатизировали никаким партиям или организациям. Исключение составила только организация коммунистов РТ, которая набрала 27,1%⁵²¹. Во-вторых, в период подъема национального движения в программных документах таких наиболее влиятельных национальных организаций, как ТОЦ, «Иттифак» исламский компонент носит декларативный характер и сводится, в основном, к признанию его роли в сохранении общечеловеческих ценностей и как одной из основ национальной культуры и нравственного здоровья народа. А когда интерес к исламу со стороны национальных организаций возрос, и он уже рассматривался в контексте поставленных основных целей, национальное движение вступило в полосу кризиса (который продолжается и по сей день), и его влияние на процесс формирования общественного сознания уже сводилось на нет. Так, в ноябре 1997 года сторонниками ВТОЦ считали себя 0,6% (а в Казани и вовсе 0%), «Иттифак» – 0,6%, Милли Меджлиса – 0,4% опрошенных⁵²². Возможно эти показатели больше характеризуют общую ситуацию в Татарстане и России, чем влияние отдельных партий и движений на массовое и политическое сознание населения, поскольку «на конец 1997 года около 68% опрошенных не могли назвать какую-либо партию, которой они отдавали бы свое предпочтение»⁵²³. Эти данные свидетельствуют «о сохраняющейся политической дезориентированности массового сознания», неспособности «большинства граждан идентифицировать себя политически с каким-либо течением или партией»⁵²⁴.

Между тем, национальное движение 1990-х годов в Татарстане, не став массовым, тем не менее объединило вокруг себя татарскую интеллигенцию и часть духовенства и принимало самое непосредственное участие в формировании национального самосознания народа.

В условиях возрождения национального движения осознание роли ислама в татарском обществе шло довольно медленно. Как считает Д.Исхаков, «в 1987 эта тематика еще была запретной. Первые осторожные требования уважительного отношения к исламу в прессе республики прозвучали лишь в марте 1988 года. Некоторым поворотным моментом была, видимо, Всесоюзная конференция в Казани, проходившая 24-25 мая тоже в 1988 году, где обсуждался вопрос о роли ислама в истории общественной мысли татар. Но более глубокое осознание значения исламских ценностей для татар произошло только в 1989 году - при подготовке к проведению 1100-летия принятия ислама волжскими булгарами и 200-летия ДУМЕС»⁵²⁵. Действительно, в программных документах первых общественно-политических организаций, как бы отдав дань новым веяниям, ислам только упоминается, практически не рассматривается в контексте основных целей. Так, в уставе первого национального общественного формирования в Казани - Культурного общества имени Ш. Марджани, созданного в 1988 году, отмечается, что «ввиду определенной роли и влияния, которые имеют религиозные круги в деле нравственного воспитания людей, общество... строит свою работу также в тесном контакте с

⁵²¹ Мухаметшин Ф.Х., Исаев Г.А. Республика Татарстан в зеркале общественного мнения (90-е годы). (Социолого-экономический аспект). – Казань, 1998. – С. 183.

⁵²² Там же. – С. 182.

⁵²³ Там же.

⁵²⁴ Там же.

⁵²⁵ Суверенный Татарстан. – Т. 2. – М., 1998. – С. 15.

религиозными организациями»⁵²⁶. В первой программе (платформе) ТОЦ, которая также относится к 1988 году, в разделе «Нравственное здоровье общества» отмечалось, что «ТОЦ признает роль религиозных организаций в сохранении общечеловеческих ценностей, социальных норм и нравственности общества»⁵²⁷. По словам Д. Исакова, еще и «в 1990 г. никаких заметных сдвигов (если не считать открытого празднования Рамазана в апреле) в области возврата мусульманских ценностей не произошло. Возвращение ислама, во-первых, происходило в рамках лишь одной парадигмы общественной мысли (через «булгарство»), во-вторых, отсутствовала готовность общественности воспринимать исламские ценности в той форме, в которой они предлагались официальными кругами мусульманского духовенства. В то же время среди сторонников исламских ценностей еще не сформировались (как в начале XX в.) разные течения, что сузило возможности внутреннего развития самих приверженцев этих ценностей. Борьба оказалась направленной только вовне - против остатков тоталитарных ограничений»⁵²⁸. Действительно, даже в программных документах первых общественных организаций религиозного направления преобладали принципы общедемократического характера, которые должны были создать условия для функционирования этих организаций и реализации их общеполитических целей. Так, Молодежный центр исламской культуры (МЦИК) «Иман», созданный в 1990 году, в уставе свой статус определил следующим образом: МЦИК «является общественно-культурным благотворительным объединением, осуществляет свою деятельность в соответствии со Всеобщей декларацией прав человека, Международным пактом о гражданских и политических правах, Итоговыми документами Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе, действующим законодательством и настоящим Уставом.

МЦИК проводит свою деятельность во взаимодействии с мусульманскими общественными, молодежными, культурными организациями, с Духовными управлениями мусульман и отдельными мусульманскими общинами, а также с другими организациями, деятельность которых направлена на построение ненасильственного мира и вносит действительный вклад в укрепление его культурных и духовных основ, в рамках духовного наследия мусульманского вероучения»⁵²⁹.

Логика такого подхода вполне объяснима: чтобы ставить какие-либо цели, необходимо иметь определенную правовую и политическую гарантию со стороны государства. Это нашло наиболее четкое выражение в документе МЦИК «Иман», который, правда, был принят уже в 1991 году. В обращении «К главам государств - участников Организации Исламской конференции» отмечалось, что «Ради сохранения своей мусульманской религии наши предки отказывались от богатств, покидали свои родные места, шли на смерть. И вот мы, их потомки, свидетельствуем Вам - они уберегли нашу с вами общую веру и донесли ее нам. Одновременно с этим обращаемся к вам с призывом всячески поддерживать естественное стремление нашего государства к независимости и свободе, ибо в условиях сильной духовной и материальной экспансии христианства, только это позволит сохранить в дальнейшем Исламскую веру у нашего народа.

Мы призываем вас признать нашу независимость и принять решение о приеме Татарстана в Организацию Исламской Конференции. Только так мы сможем объединить наши усилия в совместной борьбе за нашу Исламскую веру»⁵³⁰. В документах МЦИК «Иман» красной нитью проходит идея необходимости провозглашения Татарстана независимым государством. Поскольку «Для каждого народа вопрос национальной свободы является первостепенным. Именно он есть неперемное условие дальнейшего развития нации, именно он является гарантом ее сохранения как уникальной самоценной культурно-этнической общности. Любые попытки достижения социально-культурной унификации путем лишения права наций на самоопределение должны рассматриваться как преступление перед человечеством, как духовный геноцид. В нынешних условиях единственной формой реализации национальной свободы татарской нации является ее государственность - Республика Татарстан. Только здесь и нигде больше может полноценно развиваться татарская культура и татарский язык... Только в таком государстве будут обеспечены свободное развитие, сосуществование всех религий, веротерпимость и уважение друг к другу. Нынешнее состояние общества - бездуховность, кризис морали, преступность - есть прямое следствие отсутствия государственной власти»⁵³¹.

⁵²⁶ Там же. – Т. 3. – С. 134.

⁵²⁷ Там же. – С. 15.

⁵²⁸ Там же.

⁵²⁹ Там же. – С. 274.

⁵³⁰ Там же. – С. 282.

⁵³¹ Там же. – С. 285.

Но такой подход изначально предполагает определенную унификацию основных целей и задач. Поскольку, с одной стороны, они, в основном, сформулированы с оглядкой на политическую ситуацию, а с другой - внутри самой организации еще не сформировалось четкое представление о месте ислама в обществе и перспективах его обновления, что уже предполагает не конкретизацию, а обобщение основных задач. Так, в обращении «К мусульманскому духовенству» отмечалось, что «наше духовенство ведет огромную работу среди населения, но, к сожалению, об этом знает лишь узкий круг людей. А ведь в слове духовных наставников нуждается весь наш народ. Мы – Исламская молодежь - хотим знать Ислам не только как вероучение, но и как образ жизни, мы хотим знать наши обычаи, праздники, их суть. В одиночку стоящие перед нами проблемы мы решить не в состоянии, поэтому надеемся на вашу помощь, поддержку и сотрудничество»⁵³². Цели МЦИК, записанные в уставе организации, практически также свидетельствуют об этом: «МЦИК содействует развитию, изучению и распространению Исламских духовных и культурных ценностей, достижений Исламской цивилизации, способствует установлению широких контактов между мусульманами Казани и их единоверцами в стране и за рубежом, содействие межнациональному межконфессиональному диалогу, сотрудничеству наций в целях утверждения общечеловеческих ценностей, как неотъемлемой части мусульманского мировоззрения, укрепления единого и взаимосвязанного сообщества в г. Казани, способного решать проблемы гуманитарного, духовного и социально-экономического развития человека, способствует развитию духовных и экономических связей между народами и государствами, стремится к объединению усилий верующей мусульманской молодежи»⁵³³.

Можно сказать, что МЦИК «Иман», заявивший о себе как об организации, непосредственно занимающейся проблемами возрождения ислама в татарском обществе, пытается это делать на общедемократических принципах.

Это касается даже партий, объявивших себя исламскими. Так, Исламская демократическая партия Татарстана была создана в 1991 году, но так и не вышла на политическую арену. Главными для партии оказались социально-экономические, политические и этническим проблемы, а не чисто богословские. Партия пытается акцентировать внимание на необходимости освоения достижений мировой цивилизации в интересах суверенного (светского) государства в Татарстане с современным законодательством: «Самостоятельная государственность - условие и гарантия свободного развития и существования национальной культуры народов. Все народы обладают необходимым потенциалом для обеспечения сохранения и развития своей самобытной национальной культуры и имеют право на создание своего самостоятельного государства на основе своей национальной культуры. Такое стремление и право нации соответствует стремлениям и целям мирового сообщества, так как расцвет национальной культуры, существующей на земле, является непременным условием развития общечеловеческой культуры»⁵³⁴.

В процессе практической деятельности и совершенствования своих программных документов, интерес общественно-политических движений к религиозной проблематике возрастает, и исламский фактор в них уже рассматривается в контексте поставленных основных целей. Правда, политическое осмысление этой проблемы у ВТОЦ, с одной стороны, у «Иттифака» и Милли меджлиса – с другой, приобретает совершенно иные, можно сказать, даже противоположные направления.

Во второй программе ВТОЦ, принятой в 1991 году, выделен специальный раздел «Ислам в татарском обществе», где особое место уделяется джадидизму, сыгравшему огромную роль в реформировании ислама, что дало возможность в общественном сознании татар сформировать представление об исламе как о духовной ценности, создающей объективные предпосылки европеизации общественной жизни. В документе отмечается, что осмысление джадидизма даст возможность решить многие проблемы духовного развития современного общества и при этом подчеркивается, что «огромные достижения татарского общества, связанные с джадидизмом, оказались во многом утраченными, нам угрожает неприемлемый для цивилизованной жизни мусульман фундаментализм. ТОЦ рассматривает в качестве своей задачи возрождение благородных традиций джадидизма»⁵³⁵. ВТОЦ объявил о своей поддержке различных мусульманских ассоциаций и политических объединений, способствующих демократизации мусульманской уммы страны и ее участию в современном политическом процессе⁵³⁶. Такой подход, в принципе, соответствовал реформаторскому типу религиозного

⁵³² Там же. – С. 283.

⁵³³ Там же. – С. 275.

⁵³⁴ Там же. – Т. 3. – С. 257-258.

⁵³⁵ Миллэт. – 1991. – Январь.

⁵³⁶ Там же.

сознания, присущему в первую очередь, татарской интеллигенции⁵³⁷. И в дальнейшем, в своих документах ВТОЦ пытается сохранить эту позицию, но многие положения второй программы по исламу потеряли свой первоначальный смысл, появилась декларативность в их трактовке. Так, заявление о том, что «Исламская общественность и Духовное управление Татарстана, не поддаваясь влиянию какой-либо политической партии, организации или группировки, должны служить всей нации и государству Татарстан»⁵³⁸, можно оценивать как отказ от заявленного во второй программе принципа сотрудничества со всеми демократическими общественно-политическими организациями и как признание нежелательности создания в республике религиозных политических организаций.

Концепция «Сохранение и развитие нации», принятая на VI-м съезде ВТОЦ в апреле 1999 г. и признанная «программой, приемлемой для ВТОЦ»⁵³⁹ не внесла каких-либо принципиальных изменений в существующие программные положения. Политические приоритеты ВТОЦ определяются в документе следующим образом: «необходимо правильно определить место нации и государства. Первична нация, потом государство. Нация уже есть... Но чтобы сохранить и развивать нацию ...ей необходимо государство... Нация без государства теряет свою религию, ...а позднее и саму себя»⁵⁴⁰.

Приоритет национального объясняется тем, что «нация – это большая семья... Общая забота о представителях нации христианского вероисповедания, привлечение их в общенародное дело, уважительное отношение к ним, свобода вероисповедания – общая святая наша задача. И татары-христиане, и татары-мусульмане во всех делах, в политике, в движении (общественно-политическом – Р.М.), в быту – равноправны»⁵⁴¹.

Тем не менее, в документе подчеркивается «история татарской культуры и просвещения, весь образ жизни теснейшим образом связаны с исламом. Поэтому ислам не может быть оторван от национальной политики, от национального движения, находится в тесной взаимосвязи и сотрудничает с ними. Даже более того, чистый ислам сам может двигать вперед национальное движение. Как бы ни было, чистый ислам должен бороться за национальную и государственную независимость татарского народа»⁵⁴².

Совершенно не раскрывая содержание этого абстрактного понятия – «чистый ислам», документ обращает внимание на то, что его, по сути дела, в татарском обществе нет, поскольку «преследовавшийся в течение веков ислам, особенно в Волго-Уральском регионе и в Татарстане, пострадал от постоянных вмешательств со стороны империи. И до сих пор в этом регионе ислам официально служит для подчинения народов империи... Его духовенство, не раскрывая основных причин несправедливости, не выступая против нее, призывает народ к миру, терпеть злодеяния. Таким образом, местный ислам, оторвавшись от Корана, не выдвигая на первое место свободу и независимость, не выступая против кяфиров, существует в слабом состоянии. Если такое негативное состояние продлится долго, татарский народ, обманувшись, принесет много вреда чистому исламу и связанному с ним будущему. Чтобы выйти из этого состояния, в первую очередь, необходимо ликвидировать все связи духовных управлений и муфтиятов с империей, сменить неграмотное духовенство образованными представителями чистого ислама»⁵⁴³. Нужно признать, что довольно сложно найти в этих суждениях внутреннюю логику, здравой мысли и, тем более, анализ современной религиозной ситуации и определение путей решения имеющихся проблем. Все это можно оценить как проявление глубокого структурного и идейного кризиса ВТОЦ.

И в последующие годы в программные документы не были внесены кардинальные изменения по исламской проблематике. Эта организация все больше отдалялась от возможностей конструктивного использования религиозного фактора в решении национальных проблем. Хотя и постоянно упоминалось о роли и значении ислама для нации, эти заявления носили декларативный, точнее, демагогический характер. Об этом свидетельствуют и материалы последнего VII съезда ВТОЦ, который состоялся 15 апреля 2002 г. На съезде была принята резолюция « О роли верующих в обществе и подавлении религиозных прав мусульман», где отмечалось, что « религия и национальное движение

⁵³⁷ Об этом см. Подробнее: Мухаметшин Р.М. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар в XVI-XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. – Вып. II. – Казань, 1994. – С. 112-114.

⁵³⁸ Известия ТОЦ. – 1996. – № 2. Заявление принято на V съезде в ТОЦ 26 февраля 1996 г.

⁵³⁹ БТИУ 6—нчы корылтаеның карарлары (резолюцияләре). – Казань, 1999. – С. 4.

⁵⁴⁰ Татар милли хәрәкәте низамнамәсе (Концепциясе). – Казань, 1998. – С. 8.

⁵⁴¹ Там же.

⁵⁴² Там же. – С. 94.

⁵⁴³ Там же.

являются элементами единой общественной системы, тесно взаимосвязаны и дополняют друг друга». ⁵⁴⁴ В связи с этим ВТОЦ настоятельно рекомендовал мусульманам « активно бороться за свободу и независимость людей, народов и наций в этом, а не потустороннем мире. Большой грех совершают те верующие, кто, поддавшись ложным увещаниям сторонников колониальной политики, пытаются придерживаться нейтралитета, не различая добра и зла, только готовя себя к последующей жизни». ⁵⁴⁵ В резолюции мусульманам напомнили, что « согласно канонам Ислама пропуск через райские ворота получит только тот мусульманин, который в этой жизни активно боролся за свои права и права своего народа за свободу и независимость». ⁵⁴⁶ Борьба «за национальный и государственный суверенитет татарского народа и Республики Татарстан – святой долг мусульманина при этой жизни, предписанный ему Кораном». ⁵⁴⁷ В документе отсутствует анализ религиозной ситуации в Татарстане. Правда, одним из необходимых мер для «сохранения и развития татарского народа» считалось необходимым « перевести Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири в Казань». ⁵⁴⁸ Хотя никакого секрета в том, что ДУМЕС уже давно перестал играть консолидирующую роль для татарской нации и любому здравомыслящему было ясно, что его перевод в Казань привел бы новому витку противостояний с ДУМ РТ, которое уже существует более десяти лет и по закону РТ «О свободе совести и религиозных объединениях» 1999 г. было признано единственным высшим органом мусульман республики.

Партия «Иттифак» в своей первой программе, принятой в 1991 году, пункт «Отношение к Исламу» включила в подраздел «Отношение к другим партиям, народам, движениям» ⁵⁴⁹ (подчеркнуто мною – *Р.М.*). А в программе, опубликованной в 1993 году, «развитие и распространение ислама» уже является одним из основных пунктов раздела «Основные цели и задачи партии» ⁵⁵⁰. Конкретизируя свое видение реализации этой цели, программа партии отмечает, что «Древняя культура, вся жизнь татарского народа теснейшим образом связаны с исламом. И в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация – религию. ...Мы выступаем против различных течений, разрушающих ислам изнутри, будем бороться за чистоту религии, за ее верность предписаниям Корана» ⁵⁵¹.

Дальнейшая эволюция представлений о роли ислама в жизни общества у партии «Иттифак» и у Милли Меджлиса ⁵⁵² довольно определенно прослеживается в документе, принятом Милли Меджлисом 20 января 1996 года под названием «Татар кануны» («Канон (Конституция) татарского народа»), который предлагается «Как руководство образа жизни нынешнего и будущего поколения татарского народа, сохранения его высоких нравственных и жизненных устоев» ⁵⁵³. В постановлении Милли Меджлиса от 20 января 1996 года отмечается, что «в Каноне заложены принципы, определяющие самосознание народа, возрождение морально-этических, нравственных его устоев, сохранение экологии, возрождение шариата в сочетании с джадидизмом» ⁵⁵⁴ (подчеркнуто мною – *Р.М.*).

Причины данной трансформации во многом связаны с кризисом в татарском национальном движении, обозначившемся уже в начале 90-х годов. В период становления национального движения, составляющим его основу организациям и партиям, их лидерам казалось, что рост национального самосознания, чувства патриотизма, а еще больше – порожденный успехами национального движения государственный суверенитет Татарстана приведут к решению если не всех, то многих проблем национального развития. Но прошло немного времени после принятия «Декларации о государственном суверенитете ТССР» 30 августа 1990 года и национальное движение оказалось в кризисе ⁵⁵⁵.

⁵⁴⁴ Материалы У11 Корылтая (Съезда) ВТОЦ.- Казань, 2002, с.24.

⁵⁴⁵ Там же.

⁵⁴⁶ Там же.

⁵⁴⁷ Там же.

⁵⁴⁸ Там же.

⁵⁴⁹ Панорама. – 1991. – № 6. – С. 24.

⁵⁵⁰ Алтын Урда. – 1993. – № 6.

⁵⁵¹ Там же.

⁵⁵² Политические позиции «Иттифак» и Милли Меджлис практически совпадают, поскольку лидером и идеологом этих двух организаций была Фауззия Байрамова. В мае 1997 г. председателем Милли Меджлиса избран Айдар Халим.

⁵⁵³ Алтын Урда. – № 3. – 1996.

⁵⁵⁴ Там же.

⁵⁵⁵ См. подробнее: Исхаков Д.М. Современное татарское национальное движение: подъем и кризис // Татарстан. – № 8. – С. 25-31.

Оно так и не смогло предложить позитивную программу национально-государственного строительства в Татарстане. В программных документах преобладал определенный прагматизм, направленный на первоочередное решение социально-экономических проблем и как результат этого, национальное движение не ощущало особой потребности в разработке национальной концепции и широкомащтабной программы по национально-культурному развитию. Возможно, определенную роль здесь сыграла подмена национальной идеологии общенациональной идеей – в данном случае идеей суверенитета Татарстана⁵⁵⁶. В условиях кризиса радикальное крыло национального движения вынуждено было искать иные идеологические установки для реализации своих политических целей. В поисках национально-специфического пути развития лидеры «Иттифак» и Милли Меджлиса обратились, в частности, к исламу.

В «Татар Кануны» предпринимается попытка соединения национализма как политической теории и практики с исламом, правда, не в его татарском, реформированном, а в классическом варианте. Такой подход можно рассматривать как стремление к созданию политической концепции, в которой некоторые установки ислама воспринимаются в качестве национальной доктрины. Документ по-своему определяет границы религиозных морально-этических установок, придавая им секулярный характер, трансформируя их в той мере, в какой это отвечало его целям. Так, в «Татар Кануны», среди основных канонов национального бытия выделяется и «формирование своего мусульманского мазхаба политического действия. История татарского национального движения начала XX, приспособленного к местным условиям жизни татарской нации и включающего в себя ее «традиционный образ жизни»⁵⁵⁷.

Нужно признать, что такой подход является отнюдь не новым. В истории национальных движений национализм и ислам много раз выступали как мощные идейные стимулы социального и века также свидетельствует о том, что существует известная зависимость между уровнем осознания общенациональных интересов в народе и силой интеграционного воздействия религиозного фактора. Но одновременно из истории татарского национального движения начала XX века известно и то, что религиозные доктрины с национальными программами и идеалами совместимы только тогда, когда они действуют в одном социальном пространстве и используют общие моменты в своих социокультурных основах, опираются на глубинные стереотипы сознания, где религиозная этика тесно переплетается с этнонациональными традициями. В связи с этим нужно сказать, что самым уязвимым местом «Татар Кануны» в концептуальном плане является игнорирование этих факторов совместимости. Не углубляясь в историю татарской политической мысли, подчеркну, что, начиная с последней четверти XIX века, она пыталась «использовать плоды европейского просвещения для осмысления своих национальных и конфессиональных проблем. Усвоение этих плодов было одновременно и включением собственной реальности в мировую, прежде всего российскую, историю, и собственной культуры в русло глобального развития цивилизации (опять-таки преимущественно через ее российское осмысление)⁵⁵⁸. Татарская политическая мысль и национальное движение начала XX века развивались не столько в русле противопоставления своей концепции национального развития идеологии великодержавной России, которая мусульман рассматривала лишь как объект своей экспансии, сколько в русле освоения достижений европейской мысли, особенно тех, которые гарантировали возможность использования демократических принципов в сферах межнациональных и межконфессиональных отношений, что «вносило новую тенденцию в динамику общеимперской идеологии... Таким образом, возникла комбинация мусульманских националистических и религиозных идей, способная не только к обороне, но и к наступлению в сфере идеологии и политической культуры Российской империи»⁵⁵⁹.

Что касается «Татар Кануны», то создается впечатление, что этот документ практически полностью игнорирует богатый багаж теоретической мысли и опыт татарского национального движения. В документе исламу уделены охранительно-консервативные функции для защиты татарского общества от старательно создаваемого авторами «Татар Кануны» образа врага в виде «еврейско-христианской цивилизации», демократические нормы которой, по их мнению, оказываются не способными быть опорой в решении национальных проблем⁵⁶⁰. Даже наоборот, «Западная (еврейско-

⁵⁵⁶ Там же. – С. 30.

⁵⁵⁷ Татар Кануны (Кануннамэ). – Казань, 1996. – С. 27.

⁵⁵⁸ Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX-XX вв. // Общественные науки и современность. – 1996. – № 2. – С. 83.

⁵⁵⁹ Там же. – С. 84.

⁵⁶⁰ Татар кануны. – С. 11.

христианская) демократия, спекулируя именем народа, по сути служит элитарной прослойке общества. При такой системе управления народ превращается в безвольную толпу, в куклу в руках политических партий»⁵⁶¹. По утверждению авторов документа, в мире есть только две силы, способные ей противостоять: «Истинный мусульманский мир» и «национализм в чистом виде»⁵⁶².

После прочтения этого документа остается только констатировать, что в современных условиях строить политическую концепцию национального развития на огульном отрицании достижений мировой цивилизации и при этом попытаться использовать ислам как дезинтеграционную силу, выпячивая его консервативные тенденции, практически означает признание своей неспособности выработать позитивную программу в условиях многонационального и поликонфессионального Татарстана.

Итак, в конце 1980-х – начале 1990-х общественно-политические движения и партии уточняли и конкретизировали свое отношение к исламу. Не последнюю роль в этом сыграло то, что в период своего подъема татарское национальное движение было озабочено идеями национальной государственности, которая даже у радикального крыла национального движения (например, у партии «Итти-фак») носила 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 начиная с середины 1990-х годов, когда начался спад и кризис национального движения, эта проблема оказалась в центре внимания его лидеров. Как обратила внимание Ф. Байрамова, «в последнее время произошло сближение истинных националистов с мусульманскими религиозными деятелями. Его необходимость была уже очевидна, оно уже давно назрело. 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»⁵⁶³. Но, как не сложно заметить, что акценты уже 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 изначально общей практически для всех направлений татарского национального движения середины 90-х годов почти сразу же у них приобрела совершенно различные толкования. Так, лидеры ВТОЦ уже пришли к выводу о том, что «наш ислам должен быть татарским исламом, который не даст татарам раствориться среди других мусульманских народов. Для этого он (ислам – *Р.М.*) должен быть татароязычным»⁵⁶⁴.

Один из сопредседателей ВТОЦ Р. Сафин смысл религии (ислама) видит еще и в том, что «она дает импульс жизни: показывает пути подготовки себя к будущей жизни (в мир иной – в вечность), учит жить ради детей (т.е. ради будущего), воспитывать их на основе канонов природы (по велению Аллаха). Она (религия – *Р.М.*) всегда подразумевает законы сохранения жизни и рода – в этом ее преимущество перед марксистско-ленинской философией и атеизмом, которые не оставляют надежды на будущее. Отдельные личности (для которых не характерны богобоязненность и способность подняться до понимания перспектив всего человечества) могут жить и без религии, но народ жить без религии не может. Народу без религии предопределен путь к исчезновению, его психология формируется в духе пессимизма. Общество без религии, без страха перед Аллахом за грехи не может существовать долго - судьба СССР наглядный тому пример... В демократическом обществе не остается места для авторитарного порядка, поэтому там в людях с детства должна воспитываться богобоязненность. Иначе народ сам придумает себе «пугало». Самое демократическое и понятное из «пугал» – это грех»⁵⁶⁵. Но такой подход к определению места религии в жизни общества, безусловно, является слишком абстрактным и поэтому дальнейшая конкретизация ее роли и места в национальном движении вполне объяснима: «Нация живет не только религией, ей необходимо себя кормить, слушать музыку, любить... да и в целом решать свои жизненные проблемы. Чтобы их решать, чтобы сохранить и развивать себя, свою религию, язык, обычаи-обряды, культуру ей (нации – *Р.М.*) нужно свое государство. А для этого нужна самостоятельная национальная политика. Короче, нация как понятие шире, чем религия. Хотя географически религия распространена шире, чем нация, но потреб-

⁵⁶¹ Там же. – С. 15.

⁵⁶² Там же. – С. 12.

⁵⁶³ Аргамак. – 1997. – № 2. – С. 12.

⁵⁶⁴ Сафин Р. Милли хәрәкәт һәм дин // Татарская нация: прошлое, настоящее, будущее. – Казань, 1997. – С. 98.

⁵⁶⁵ Там же. – С. 93.

ности нации она в функциональном плане полностью удовлетворить не может. Нации существовали и меняя свою религию. Но без народа, без нации религии не бывает. Вот поэтому нация первична, религия вторична»⁵⁶⁶.

Вторичность религии Р. Сафин объясняет еще и тем, что «Ислам своим признанием величия Аллаха на философском уровне является общечеловеческим учением, он вечен и для всех наций универсален»⁵⁶⁷. Но для решения практических проблем нации «он должен приспособливаться к географически-климатическим и жизненным условиям каждой нации и в соответствии с достижениями цивилизации должен быть в диалектическом развитии... Иначе он может быть полностью отвергнут или, по крайней мере, это может привести к приостановлению его дальнейшего распространения»⁵⁶⁸. Поэтому, вполне естественно, Р. Сафин делает вывод о том, что «религия, возникшая на арабско-турецкой почве, без татаризации для нас неприемлема... Иначе никогда не сможем на уровне всей нации обновить свою веру. Поскольку большинство, пройдя через джадидизм и язычество, превратилось в атеистов, освоило мировые научные достижения, не приемлет иного пути. Нам ислам необходимо освоить, в первую очередь, как философский взгляд на вселенную, как духовное наследие наших предков, как источник духовной силы нации и как образец нравственности»⁵⁶⁹.

В условиях возрастания национального самосознания подобная позиция оказалась вполне 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 по отношению к исламу. Образцом такого подхода является статья поэта Рахмья Хисматуллина «Только в случае перевода на родной язык... (размышления о нашей религии)»⁵⁷⁰, где автор смешивая политические, идеологические, национальные и религиозные проблемы, пытается в исламе найти 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. Вслепую 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»⁵⁷¹. Данная точка зрения, безусловно, заслуживает внимания, поскольку она довольно выпукло (хотя несколько прямолинейно) ставит актуальную на сегодняшний день проблему соотношения национального и религиозного в общественном сознании. В данном случае автор, действительно, излишне категоричен: для него религия представляет интерес только как элемент национального самосознания, а за его пределами ислам уже чуждое явление, способное принести много негативного в историю народа. Можно сказать, что статья Р. Хисматуллина довольно точно отражает представления определенной части творческой интеллигенции о роли ислама в духовной жизни народа.

Радикальное крыло татарского национального движения в своих взглядах на ислам также терпело эволюцию. Лидеры «Иттифака» и Милли Меджлиса от декларативного заявления в первой своей программе (1991) пришли к признанию того, что «в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация - религию... Мы выступаем против различных течений, разрушающих ислам изнутри и будем бороться за чистоту нашей религии, за ее кораническую достоверность»⁵⁷². В 1997 году лидер партии «Иттифак», конкретизируя позицию своей партии, заявила, что «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 необ-

⁵⁶⁶ Там же. – С. 94.

⁵⁶⁷ Там же. – С. 95.

⁵⁶⁸ Там же. – С. 95.

⁵⁶⁹ Там же. – С. 95-96.

⁵⁷⁰ Шәһри Казан. — Казан. — 1998. — 13 февраль.

⁵⁷¹ Там же.

⁵⁷² Программа партии Иттифак. – Наб. Челны. – 1993. – С. 3.

ходимо было самим показать пример и преклоняться не перед идеей государственности, не перед нацией, а перед Аллахом?»⁵⁷³ (выделено мною – *Р.М.*). IV съезд партии «Иттифак» (декабрь, 1997) еще более четко обозначил позицию партии: «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 господства неверных... Мы, националисты-мусульмане, начинаем борьбу за создание исламского государства в Татарстане»⁵⁷⁴.

Прослеживая изменения политической оценки ислама в программных документах партии «Иттифак», нельзя не обратить внимание на стремительную эволюцию взглядов ее лидера Ф. Байрамовой. В многочисленных публикациях последних лет она ратует за возвращение в татарскую действительность общемусульманских духовных ценностей и пытается выстроить целостную картину этого процесса. Одно из главных препятствий Ф. Байрамова видит в действиях «еврейско-христианской цивилизации», которая «выработала стратегический план-программу, направленную на разрушение татар изнутри и толкающую их в безверье»⁵⁷⁵. Эта идея не является новой для радикального татарского национального движения. Она довольно обстоятельно была изложена в «Татар кануны»⁵⁷⁶. Но если в этом документе основное внимание уделяется внешним факторам, тормозящим духовное обновление общества, и звучит призыв эффективнее использовать внутренние резервы татарского общества (в основном, использование джадидизма в сочетании с шариатом), то Ф. Байрамова уже выделяет иные причины, тормозящие процесс возрождения ислама у татар. Среди них она выделяет деятельность течения, «которое внутри самой нации противопоставляет тюркизм и исламизм». Представители данного течения, по ее словам, утверждают, что «Ислам якобы остановил развитие тюркских народов..., что он может привести к арабизации тюркских народов. Ислам эти «тюркисты» рассматривают не как религию от Аллаха, а как религию арабов, как совокупность духовных ценностей арабов. По их мнению, чтобы спасти татар, являющихся составной частью тюрков, надо вернуться не к Исламу, а к тенгрианству»⁵⁷⁷.

Среди причин, препятствующих возрождению истинного ислама, Ф. Байрамова выделяет «суфизм и джадидизм – разрушающие ислам изнутри... Если сущность джадидизма (реформаторства) сводится к обновлению религии, под видом прогресса, толкающему нацию к неверным и превратившемуся в борьбу против фундаментального ислама, то абсолютное безверие татарского народа можно рассматривать как поучительный результат этого джадидизма»⁵⁷⁸. Как считает Ф. Байрамова, «современная татарская интеллигенция, в основном русскоязычная, обрусевшая..., религию воспринимает практически как понятие нравственно-философское. По ее (интеллигенции – *Р.М.*) представлениям, религия нужна, чтобы народные массы держать в определенных рамках, но одновременно эта религия должна быть приспособлена к режиму, национальному образу жизни. Она никогда не призывает народ жить по Корану. Для нее религия – одно, а Коран – другое... Ей надо приспособливаться к Европе, мировой цивилизации, соревноваться с ними. Поэтому она готова загнать ислам в рамки так называемого «евроислама», постоянно призывая к религиозным реформам, новому джадидизму, мечтая о национализации ислама»⁵⁷⁹. Критика джадидизма, которая в публикациях Ф. Байрамовой появилась только в 1997 году, судя по всему, была связана с сугубо негативным отношением к позиции умеренного крыла татарского национального движения, в первую очередь ВТОЦ, одной из своих задач объявившего возрождение лучших традиций джадидизма. Но последние публикации Ф. Байрамовой показывают, что в суждениях о джадидизме она пошла дальше критики программных положений, связанных с обновлением современного татарского общества. Ее не устраивают не только попытки возрождения традиции джадидизма, но и джадидизм как идейно-политическая система в целом, которая, как известно, сыграла огромную роль в становлении обновленного татарского общества в XIX-XX вв. По утверждению Ф. Байрамовой «в середине XIX в. татарская интеллигенция выступила под лозунгом «разрушить старую жизнь, построить новую». Для нации, которая до сих пор признавала только каноны ислама, жила по канонам ислама, разрушение старой жизни, в первую очередь, означало разрушение фундаментального ислама. Татарская интеллигенция, не способная

⁵⁷³ Татарстан. – 1997. – № 8. – С. 22-23 (на татар. языке).

⁵⁷⁴ Алтын Урда. – 1997. – № 32.

⁵⁷⁵ Мадани жомга. – 1997. – 19 декабря

⁵⁷⁶ Об этом более подробно см. мною вышеназванную статью.

⁵⁷⁷ Мәдәни жомга. – 1997. – 19 декабря. Это течение, действительно, имеет место. Об этом см. ниже.

⁵⁷⁸ Там же.

⁵⁷⁹ Аргамак. – 1998. – № 2. – С. 9.

воевать за независимость своего государства, пути выживания нации видела в прогрессе, в принятии принципов чужой цивилизации... Если бы джадидизм, придуманный учеными, не разрушал основ ислама и создал бы национальную науку татар, мы не были бы против этого движения. Но джадидизм ударил по истинному исламу. Затем, под видом создания образованной нации, в татарскую действительность автоматически внедрялись образцы чужой цивилизации»⁵⁸⁰. Ясно, что с научной точки зрения данная точка зрения более чем уязвима. Поэтому, вполне естественно, что статья Ф. Байрамовой «Нация, религия и власть» («Мәдәни жомга», 3 апреля 1998 г.), где она подробно изложила свою позицию, получила однозначно негативные отклики⁵⁸¹. Но, в данном случае, мне кажется, нет смысла спорить с Ф. Байрамовой о научных подходах осмысления сущности джадидизма. Дело, скорее всего, в другом. Речь идет о попытке формирования новой политической платформы партии «Иттифак», основа которой строится на совершенно иных идеологических принципах, чем джадидизм. «Иттифак» в условиях кризиса татарского национального движения нуждался в обновлении своей идеологической платформы. Ее лидер, прекрасно знающая национальное движение изнутри, уже в течении ряда лет искала для своей партии соответствующую нишу в общественно-политической жизни Татарстана. Путь от политического радикализма к религиозному оказался самым коротким. Тем более, эта ниша в республике до сих пор была свободной. Поэтому последние публикации Ф. Байрамовой можно рассматривать как апробацию основ обновленной политической платформы. Правда, обновленной не за счет создания принципиально новой идеологии, а за счет активного использования идей, основанных на полной исламизации личной, общественной и политической жизни на основе безусловного возвращения к первичным универсальным положениям ислама, содержащимся в Коране и сунне. Конечно, такой подход к осмыслению традиционных жизненных устоев татар содержит больше вопросов, чем ответов. Это касается и одного из основополагающих проблем для национального движения – вопроса соотношения ислама и национализма. Пытаясь внести ясность в эту сложную проблему, Ф. Байрамова пишет, что «в вопросе соотношения ислама и нации у нас наблюдаются некоторые крайности. Скажем, группа религиозных деятелей, особенно обучавшихся в арабских странах и в местных медресе, где преподают арабы, к национальному фактору относятся резко отрицательно, речь ведут только об одной нации – мусульманской умме. Вторая же группа – это чаще наблюдается среди татарской интеллигенции и татарских националистов – национальный фактор выдвигает на первый план, религию рассматривает как один из компонентов жизни нации. Нам кажется, что в обоих взглядах есть ошибка»⁵⁸².

Критика «турецкой модели» в какой-то степени конкретизирует ее отношение к этой проблеме: «там (в Турции – Р.М.) религиозность путают с национальными обычаями и обрядами. Жизнь не строится на понимании и осмысленном впитывании Корана в души. Жизнь, похоже, идет по наставлениям предков, которые предписали быть религиозными. Я даже задавалась вопросом «есть ли будущее у такого государства?»⁵⁸³.

В своих публикациях последних лет Ф. Байрамова больше рассуждала не с точки зрения конкретизации политической программы партии «Иттифак» в области религиозных отношений, а как представитель национальной интеллигенции, обеспокоенная судьбами своего народа. Возможно, поэтому в ее суждениях больше общетеоретических суждений, чем анализа конкретных путей решения национальных проблем. Но при этом нельзя не заметить, что она, не уточняя суть политической платформы своей партии в этой сфере, выстроила целую мировоззренческую систему, которая должна определить образ жизни татар. Особенностью этой системы является то, что она зиждется на отрицании общепринятых духовных ценностей и учений, которые составили основу идеологической жизни татарского общества и, по сути дела, сформировали национальное самосознание и определили место религиозного фактора в духовной жизни татар. По утверждению Ф. Байрамовой, основной причиной формирования «немусульманского» образа жизни у татар стал неправильный выбор ими жизненного кредо: «Мы – татары, мусульмане, которые попали в рабство к кяфирам 500 лет тому назад. У нас нет своего государства, в рамках которого мы могли бы жить по своим религиозным и национальным канонам. В таких условиях мы, по велению Аллаха, должны переехать в приемлемые для мусульман места жительства (совершить хиджру) или вести борьбу за освобождение от рабства, совершать джихад и добиваться независимости. Третьего пути нет, третий путь – жить среди неверных (кяфиров), самим превращаться в кяфиров, это путь исчезновения. Но в истории татар после вы-

⁵⁸⁰ Мәдәни жомга. – 1997. – 19 декабрь.

⁵⁸¹ Газета «Мәдәни жомга» опубликовала статьи Миркасыма Усманова, Амирхана Еники.

⁵⁸² Аргамак. – 1997. – № 10-11. – С. 5-6.

⁵⁸³ Там же. – С. 10.

ступления Батырши в XVIII в. не было случаев, когда они сообща поднимались на джихад, на священную борьбу за религию. Живя в мощном окружении кяфиров, татарин-раб постепенно привыкает к своему положению, практически соглашается с ним. И в начале века (XX в. – *Р.М.*), когда в России начинается политическая суэта, татары не поднимали, в первую очередь, проблему джихада, освобождения от рабства кяфиров. Ни татарская интеллигенция, ни религиозные деятели... не ставили проблему национальной независимости и независимого государства!»⁵⁸⁴. И сегодня, когда возникла объективная возможность решения этих проблем, по словам Ф. Байрамовой, татары не поднимают эти вопросы, не предпринимают попытки решения проблем национальной независимости, поскольку «наша нация воспитана на идеях «лишь бы не было войны», «под юбкой»⁵⁸⁵, т.е. в условиях отсутствия идей иджтихада и преобладания женского фактора. Поэтому для Ф. Байрамовой важным является не просто воспитание истинных мусульман в современных условиях, но и кардинальное изменение отношения к духовному наследию, к крупнейшим представителям татарской общественной мысли начиная от Г. Курсави в XVIII в. до Гаяза Исхаки в середине XX века. Дело даже не в том, каких идеологических принципов они придерживались, поскольку они, по сути дела, все способствовали разрушению истинно религиозных и формированию ложных представлений: «если философы-муллы готовили почву для безбожия, атеизма XX века, то суеверные муллы тянули нацию в болото язычества»⁵⁸⁶. Рассматривая современное религиозное состояние татар, Ф. Байрамова отмечает, что «татары – нация, которая была в исламе, но временно отстранилась от него. Аллах, увидев, что в свое время религия направилась по ложному пути, на долгие годы лишил нас своей благодати. Ушло с исторической сцены целое поколение, которое «болело» язычеством, суфизмом, джадидизмом, многобожием и предлагало все это нации под видом религии. С ними должны были уйти и эти болезни. Сегодня мы – поколение, в течение 70-80 лет не знавшее, что такое истинная религия, должны были начать жить как бы с чистого листа, с чистой душой, с еще неиспорченными основами веры... Но и после 100 лет повторяется то же явление – одни возвращение к исламу предлагают начинать с Корана, сунны пророка, другие призывают восстановить джадидизм, превратить ислам в философию, использовать ислам для того, чтобы держать нацию в определенных рамках, разделившись на мазхабы противостоять друг другу, все больше и больше становится сторонников противопоставления арабов – туркам, общины – нации, религии – науке, разума – Аллаху... Сегодня повторяются те же ошибки, мы не видим тот верный путь – путь Аллаха, который лежит перед нами»⁵⁸⁷.

Мне кажется, что именно публикации Ф. Байрамовой последних лет обозначили новую тенденцию в мусульманском возрождении в Татарстане. Если иметь в виду, что она предлагает кардинально изменить отношение ко многим важнейшим духовным ценностям общества, выдвигая на первый план совершенно иные, не характерные для татарского общества религиозные ориентиры, то, видимо, можно говорить о новом этапе политизации ислама в республике. С другой стороны, это можно оценить как начало процесса формирования нового для Татарстана типа религиозного сознания возрожденчества⁵⁸⁸, именуемого в литературе исламским фундаментализмом, которое до сих пор в республике практически не было представлено какими-либо общественно-политическими объединениями, за исключением небольших религиозных групп типа «Саф ислам». Конечно, такого рода смелые политические заявления со стороны опытных политиков типа Ф. Байрамовой звучат не случайно. Они под собой должны иметь определенную почву: политическую, социальную и материальную. Безусловно, в татарском обществе не без помощи внешних сил они в какой-то степени присутствуют. Что преобладает – объективные обстоятельства или субъективные желания тех или иных лидеров, или сочетание того и другого? Этот вопрос требует специального и, в силу сложности, углубленного исследования.

Среди национальных общественно-политических движений, пытающихся активно включиться в политическую жизнь Татарстана в конце 90-х гг., можно назвать «Өмет» («Надежда»), которое было создано на II съезде движения «Мусульмане Татарстана» в ноябре 1998 года. Его лидером остался Габдулла Галиулла. Хотя и на съезде отмечалось, что речь идет о переименовании движения «Му-

⁵⁸⁴ Бәйрәмова Ф. Заман. Милләт. Кеше // Аргмак. – 1999. – № 7. – С. 12.

⁵⁸⁵ Там же. – С. 13.

⁵⁸⁶ Там же. – № 8. – С. 16.

⁵⁸⁷ Там же. – № 9-10. – С.20-21.

⁵⁸⁸ О типологии религиозного сознания см. мою статью: Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI-XX вв. // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. – Казань, 1994. – С. 111-113.

сультмане Татарстана»⁵⁸⁹, его лидеры пытались более четко обозначить причины переименования движения: «Во-первых, конфессиональная ограниченность движения сужала его возможности влияния на формирование политической воли граждан. Движение стало открытым для присоединения к нему граждан других конфессиональных убеждений и людей, мыслящих в духе духовно-нравственного обновления Татарстана. В этом смысле оно из моноконфессиональной организации превратилось в движение общего гражданского характера. Во-вторых: узость платформы ограничивала представительство движения в выборных органах власти»⁵⁹⁰. Но самой главной причиной переименования для Г. Галиуллы, который собирался принимать участие в выборах в Госсовет РТ и Госдуму РФ, было безусловно то, что в федеральном законе «Об общественных организациях», в частности, сказано: «ообъединение, зарегистрированное в соответствии с законодательством РФ в качестве ...религиозной организации, ...национально-культурной автономии не может быть признано политическим и общественным объединением»⁵⁹¹.

Была и иная причина. Дело в том, что «Мусульмане Татарстана», оформившись как движение в 1996 году, для укрепления своей позиции вступило в союз с радикальными националистическими силами Татарстана. Но этот союз, как было сказано выше, оказался недееспособным. Чтобы возродить движение, необходимо было кардинально изменить программные положения и искать новых союзников. Принципиально новым в программных документах движения было то, что оно ориентировалось на общедемократические ценности: «нравственными и политическими основами деятельности Движения являются ненасилие, уважение к правам, чести и достоинству личности. Отрицание тоталитаризма, неприятие расовой, региональной, национальной и классовой исключительности, конфессиональной нетерпимости»⁵⁹². Конфессиональный фактор был отодвинут на второй план. Лидер движения Г. Галиулла это объяснил тем, что «сегодня нужна генеральная идея, которая объединила бы татарстанское сообщество, и это уже не идеи независимости начала 90-х годов. Религиозная идея не может выступить в качестве таковой, ведь у нас республика поликонфессиональная. Соотношение христиан и мусульман равное. В этом случае мы бы только разбивали общество. Это, возможно, вооруженный конфликт. Для меня это пока неприемлемо в силу человеческих причин. Национальная основа – то же самое. Нельзя построить счастье одного народа на несчастье другого. Значит нужно найти такую идею, такую программу, которую поддержала бы и русскоязычная часть населения. Это должна быть социально-экономическая программа, которая давала бы людям гарантии достойной жизни, развития их духовных потребностей, давала бы уверенность в своем будущем, улучшила их трудное положение»⁵⁹³. В реализации своих идей Г. Галиулла возлагал большие надежды на союз с оппозиционными движениями в Татарстане, объединение с которыми, он считал, «возможно на общедемократических принципах, без идеологии. Без демократической идеологии, без коммунистической, без религиозной. То есть на основе социально-экономической программы. Это то, что нас объединяет. Если мы шагнем выше, то у нас появятся разногласия»⁵⁹⁴. При этом он, конечно, понимал, что изменение названия и целей движения приведет «к отказу от него чисто религиозного и радикального крыла. Религиозное крыло, видимо, примкнет к официальному исламу, представляемому муфтиятом Республики Татарстан, радикальное крыло – к партии «Иттифак» или иным движениям, преследующим политические цели укрепления суверенитета Республики Татарстан»⁵⁹⁵. По данному заявлению несложно догадаться, что Г. Галиулла себе союзников искал среди оппозиционных политических сил республики, в основном состоящих из демократов-федералов.

Но довольно абстрактные цели, отсутствие серьезных политических союзов и поддержки среди интеллигенции и среди населения стали причиной тому, что движение, пытавшееся активно развернуть свою деятельность в конце 90-х гг., постепенно сошло на нет. О его существовании напоминали только подписи его лидера, которые он ставил под различными резолюциями, заявлениями «Круглого стола» политических сил Татарстана.

Неоднозначность осмысления, восприятия и использования ислама в Татарстане, безусловно, связана со многими факторами и явлениями. Если для общественно-политических движений и партий ислам стал одним из важнейших компонентов их политических программ и практических дейст-

⁵⁸⁹ Омет нуры. – 1999. – № 1. – Январь.

⁵⁹⁰ Там же.

⁵⁹¹ Там же.

⁵⁹² Конфликт – диалог – сотрудничество (Бюллетень). – М., 1999. – № 1. – С. 158.

⁵⁹³ Новая вечерка. – 1999. – 28 сентября.

⁵⁹⁴ Там же.

⁵⁹⁵ Омет нуры. – 1999. – № 1. – Январь.

вий, то в общественном сознании существовали и существуют и иные подходы к определению места и роли религии в жизни общества.

Так, в последние годы на страницах периодической печати стали появляться публикации атеистического содержания. Сразу нужно оговориться, что это, отнюдь не является отражением тенденций изменения религиозного сознания татар. Даже более того, по проведенным в Татарстане социологическим исследованиям, «реисламизация» общества идет довольно интенсивно. Так, если в 1990 году среди специалистов с высшим образованием верующих было 20,4%, колеблющихся 31,7%, неверующими себя считали 38,7%, то в 1995 году уже 62% творческой интеллигенции считали себя верующими⁵⁹⁶. Тем не менее, появление публикаций атеистического содержания вполне объяснимо, поскольку определенная часть творческой интеллигенции старшего и среднего поколения, воспитанной и сформировавшейся в годы советской власти, в силу многих причин, концептуально не пересмотрели свои мировоззренческие ориентиры. Ухудшение социально-экономического положения интеллигенции в последние годы отнюдь не способствует этому процессу. Появление этих публикаций только со второй половины 1990-х годов также вполне объяснимо, поскольку в конце 80-х – начале 90-х годов общество практически было едино в вопросах возвращения религиозных ценностей в духовную жизнь. Тогда речь шла о религиозном возрождении в целом, его характер, формы практически не обсуждалось (что мы уже видели на примере документов общественно-политических движений и партий), мнимое единство общества (включая и атеистов) еще сохранялось. Во второй половине 90-х годов, когда мусульманское возрождение зашло довольно далеко, атеистически мыслящая часть интеллигенции, озабоченная размахом этого процесса, все чаще и чаще (правда, со значительными оговорками, с определенной опаской осуждения общественностью) высказывала свое мнение. Наиболее типичными и довольно откровенными являются суждения известного татарского драматурга Шарафа Хусаинова, высказанные им в статье в газете «Мәдәни жомга». Он пытается определить место религии в современном обществе «Хотя когда-то и в чем-то (например, в период объединения отдельных племен, в деле обучения населения грамоте), религия была прогрессивным явлением, то сегодня у нее нет такой роли. Сегодня все решает наука и техника, религия, веками представлявшая собой тормоз для науки, вынуждена существовать, приспособившись к ней». Определяя место и значение ислама в жизни татарского общества, он пишет, что «живя как европейский народ в Европе, мы на несколько веков отстали в развитии музыки, театра, изобразительного искусства от других народов Европы, и в этом виновата не только Российская империя, но и ислам». Поэтому автор призывает ограничить влияние религии в жизни общества. По его представлениям, она должна быть четко отделена от светской жизни: «религиозная пропаганда, религиозное просвещение – это дело мечетей и религиозных деятелей. Пусть призывают, убеждают, им не будем мешать. Но в цивилизованных странах светские газеты и журналы, светское радио и телевидение этими делами не занимаются». «В конце XX века, – заключает автор, – давайте, не будем вновь загонять свой народ в пути мусульманской религии».

Среди новых тенденций, которые обозначились во второй половине 90-х годов, можно назвать и неоязычество, восходящее к некоторым идеям тюркизма. Это новое течение формировалось и имеет пока распространение, в основном, в Набережных Челнах. Среди идеологов течения можно назвать Зиннура Аглиуллина, бывшего председателя ВТОЦ, Рафаэля Безертинова, автора книги «Татары-тюрки – потрясатели Вселенной», и «Тенгрианство – религия тюрков и монголов» Дамира Шайхутдина и др. Странники этого течения издают свою газету «Безне? юл» («Наш путь»). Основопологающей, объединяющей идеей для них является тенгрианство (тенгризм), которое рассматривается не просто как религиозное учение, характерное для многих тюркских народов в раннее средневековье, а как образ жизни и мыслей, возникший в глубокой древности, сложившийся «естественным историческим путем на основании народного мировоззрения, включавшего ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе стихийным силам и космосу - Небу»⁵⁹⁷.

Признавая тенгрианство как исконно тюркское явление, идеологи этого течения считают, что именно оно должно способствовать объединению тюркских народов, а также стать идеологической основой возрождения татарской нации. Как считает З. Аглиуллин «наша задача – возрождение своей основы: тенгрианства на современном уровне»⁵⁹⁸. В газете «Безнең юл» много места уделяется и кри-

⁵⁹⁶ Мусина Р. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Ислам в татарском мире: история и современность. – Казань, 1997. – С. 212.

⁵⁹⁷ Безнең юл. – 1997 – № 2. – Декабрь.

⁵⁹⁸ Там же. – № 1. – 1997 – Ноябрь.

тике ислама, который, в отличие от тенгрианства, для татар не является национальной религией. «Нас не устраивают утверждения о том, что в священных книгах нет описания пройденного пути, истории нашего тюрко-татарского народа. Там семитский (еврейский, арабский) народ свой пройденный путь, свою историю выдает за историю всего человечества. Мы – татарский народ – к высшим силам должны найти свой путь»⁵⁹⁹. Сторонники тенгрианства предупреждают, что интернациональная (а не национальная) сущность ислама чревата многими непредвиденными последствиями: «Нельзя ожидать ничего хорошего от современных начальников, имамов и проводимых ими реформ! Кто может сказать, что они не пойдут против своего народа под любыми знаменами, например, под эгидой интернационального ислама?»⁶⁰⁰. Отсутствие национальной религии у татар, которая могла быть основой и его национальной идеологии, по мнению сторонников тенгрианства, привело к созданию недееспособной «модели Татарстана», поскольку она «разработана ориентированными на Запад буржуазными татарами, ставящими национальный фактор на последнее место». Разработчики этой модели, как считает Дамир Шайхутдин, «преклоняются перед западной цивилизацией, ее экономической стабильностью. А духовная нестабильность, как мы знаем, ведет к гибели человечества... Эти националисты нам предлагают государство с татарским языком, арабской религией и даже латинской (западной) графикой. Естественно, этот несерьезный конгломерат, где духовные компоненты между собой совершенно не связаны»⁶⁰¹.

Один из главных недостатков ислама, как и других мировых религий, сторонники тенгрианства видят в том, что он строится и функционирует на принципе подчинения. По их мнению, этот принцип в политическом плане является отнюдь не безвредным, «поскольку ислам (как и христианство) столетиями использовался богатыми как орудие подчинения простого народа. Возрождение ислама не связано ли с появлением богатых?.. Начальству, богатым другая идеология не нужна. Их устраивает испытанный веками ислам»⁶⁰². И вообще, как считает один из редакторов газеты «Безнең юл» Д. Шайхутдин, «Татарский народ со времен принятия ислама до периода современной дикой «демократии» существовал в рамках только одного образа жизни, одной политики – политики подчинения... При этом нужно иметь в виду и то, что заставить татар и все тюркские народы в условиях отсутствия физических форм «подавления» принять семитские (ислам и христианство) религии, означает подчинение их через религию»⁶⁰³.

Довольно своеобразным является отношение сторонников тенгрианства к джадидизму. Рассматривая причины его возникновения, З. Аглиуллин отмечает, что «сто лет тому назад мир ислама переживал большой кризис. Последнее тюрко-исламское (Османское) государство стояло на грани исчезновения. Технологически значительно опережающая европейско-христианская цивилизация тюркам готовила судьбу американских индейцев. Одна из причин отставания в области технологии – отсутствие развития мысли. В первую очередь, эту опасность поняли хорошо знающие Россию и Европу татары. Таким образом, появилось движение джадидизма, направленное на достижение уровня Европы, но при этом оставаясь мусульманами... Правда, с присущей им простотой, тюрки начали перенимать не только технологию, но и культуру, даже язык»⁶⁰⁴. Сущность джадидизма, по мнению З. Аглиуллина, определяется двумя его столпами: тюркизмом и реформаторством (яңарыш).

Поскольку в традиционном джадидизме в качестве основополагающего компонента присутствует ислам, то вполне естественно, в таком виде он не устраивает представителей тенгрианства. З. Аглиуллин считает, что джадидизм необходимо развивать дальше, «поскольку в современных условиях тюрко-исламской идеи уже недостаточно. Ее необходимо развивать, перевести в иную плоскость». А для этого присущий джадидизму «тюркизм нужно развивать, расширять до туранизма», а от ислама «надо уйти вглубь – к учению о тенгрианстве». Как он считает, здесь не будет простого возвращения к прошлому, поскольку «возвращение – это возвращение к более высокой ступени по спирали»⁶⁰⁵.

Нужно признать, что понятие «Тенгре» у татар действительно стало практически синонимом «Аллаха». Поэтому и среди духовенства, и среди интеллигенции встречается точка зрения, рассматривающая тенгрианство как начальный этап становления монотеизма, в последующем определивший

⁵⁹⁹ Там же. – № 1. – 1998 – Январь.

⁶⁰⁰ Там же. – № 2. – 1998. – Февраль.

⁶⁰¹ Там же. – № 1. – 1997. – Ноябрь.

⁶⁰² Там же.

⁶⁰³ Там же. – № 1. – 1997. – Ноябрь.

⁶⁰⁴ Там же.

⁶⁰⁵ Там же.

особенности ислама среди татар, подчеркивающий его национальные особенности. Как считает Ильдус Амирхан, «наша религиозная основа сегодня довольно слабая. Самый мощный период тюркской нации – это эпоха тенгрианства. Потому, что в тот период основа нашего существования, национально-этнические корни нашего образа жизни и вера составляли единое целое... Поэтому некоторые наши националисты подняли идею тенгрианства. Их можно понять. Ведь на самом деле религиозное чувство должно быть душой национального образа жизни. Поэтому тенгристы ислам считают религией арабов и ему в вину ставят арабизацию татар»⁶⁰⁶. Но дело, в данном случае, считает И. Амирхан в том, что у тенгристов просто «не хватает знания понять, что Тенгре это и есть Аллах»⁶⁰⁷. А на самом деле «Тенгре – это принятый на национальной почве тот же Аллах. Понятие «тенгре» у нас через арабов в обновленном виде принят как Аллах. Поэтому нас, мусульман, некоторые обвиняют в проповедовании арабской религии. Это не совсем соответствует действительности. Но доля истины в их суждениях проявляется в том, что мы действительно, постепенно свою веру оторвали от национальной почвы и, в конечном счете, остались без национального сознания, без религии»⁶⁰⁸. Но проблема, по словам И. Амирхана, заключается в том, что такой подход создает иллюзию независимости нации от религии. А это, в свою очередь, приводит к тому, что «наши священные обычаи и обряды, святые родники, святые горы были оторваны от религиозной основы... Но наши предки после принятия ислама не отказались от национальных ценностей, только освободили их от язычества и подняли до божественной высоты... Поэтому нельзя противопоставить Аллаха Тенгре или Тенгре Аллаху. Только через национальное обновление их нужно идентифицировать. Но религия может быть только национальной. Северные тюрки, какого бы вероисповедания они ни были, религию должны совмещать с этнической основой и национальным духом»⁶⁰⁹. Несмотря на то, что такая позиция является эклектичной, тем не менее она отражает мировоззренческие установки определенной части татарских интеллектуалов. С точки зрения теоретического осмысления роли и места ислама в жизни татарского общества она, безусловно, уязвима. Но в данном случае она представляет собой тактический прием в консолидации татарского общества.

Такая форма неоязычества, в принципе, не нова. Уже в начале XX века в борьбе различных идейных и националистических течений можно было выделить представителей тюркизма, которые также пытались найти единую идейную основу для объединения тюркских народов. Но даже тогда сложно было найти такую идею, поскольку тюркские народы в силу многих исторических причин оказались разобщены не только территориально, но и духовно. За исключением небольших алтайских народностей, они уже давно приняли ту или иную мировую религию и развивались в рамках соответствующего цивилизационного пространства. Сегодня рассуждать о возвращении тенгрианства в общественно-политическую жизнь татар в качестве основы национальной идеологии более чем несерьезно. Тем более, что практически невозможно восстановить его в качестве полноценной идеи, поскольку сведения о Тенгри как о верховном боге тюрков сохранились, в основном, только в мифологических представлениях. Идея тюркизма в таком неоязыческом варианте, не имевшая широкого распространения среди татар и в начале XX века в силу своей политической бесперспективности, сегодня вряд ли станет заметным явлением в общественно-политической жизни Татарстана, идея тюркизма в Татарстане нашла и другое воплощение. Дело в том, что в 1991 году была создана Ассамблея тюркских народов⁶¹⁰, которая ставила, в основном такие политические задачи как «консолидация тюркских народов, разработка тактики политической солидарности и взаимной поддержки»⁶¹¹ и др. В программе значительное место уделялось и религии, поскольку считалось, что она «является одной из основ национальных культур и нравственного здоровья тюркских народов... Плюрализм и религиозная терпимость должны стать принципом нашего движения». Хотя в программе и подчеркивалось, что «Ассамблея отмечает особую роль ислама для тюркских народов и приобщения к достижениям великой цивилизации Востока», что «Ассамблея будет поддерживать и способствовать формированию различных мусульманских и политических объединений и выступает за созыв Мусульманского конгресса страны»⁶¹², эти идеи в силу многих (в основном политических)

⁶⁰⁶ Омет нуры. – 1999. – № 2. – Апрель.

⁶⁰⁷ Там же.

⁶⁰⁸ Там же.

⁶⁰⁹ Там же.

⁶¹⁰ Об этом более подробно см.: Мухаметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма. – Казань, 1996. – С. 231-254.

⁶¹¹ Ассамблея тюркских народов / Устав и программа. – Казань, 1991. – С. 14.

⁶¹² Там же.

причин, безусловно, носили декларативный характер. Тем более, в 1993 году на 3-м съезде было избрано новое руководство, состоявшее, в основном, из чувашей (которые, как известно, являются христианами), и постепенно идея объединения тюркских народов сошла на нет. В 1998 году председателем Ассамблеи был избран представитель крымских татар. За несколько лет, прошедших после ее создания, Ассамблея так и не перешагнула даже организационного рубежа (она до сих пор не зарегистрирована), поэтому о какой-то ее реальной деятельности говорить не приходится.

Как видим, в документах общественно-политических движений и партий и в заявлениях их лидеров довольно четко прослеживается тенденция радикализации отношения к исламу. Если для ВТОЦ это ярко выраженная «татаризация» ислама, то у партии «Иттифак» и Милли меджлиса четко прослеживается попытка обезличенной исламизации общества. Оба эти подхода, далекие от выявления оптимальных вариантов возрождения ислама в обществе, в какой-то степени осложняют дальнейшее развитие ислама в регионе.

Итак, и общественные и политические организации Татарстана до сих пор не сумели выработать позицию по отношению к исламу. Возможно, поэтому возвращение исламских ценностей в татарское общество не имеет четких устойчивых тенденций, этот процесс идет сложно и противоречиво, имеет различные, иногда совершенно непредсказуемые формы.

ГЛАВА IV

СТАНОВЛЕНИЕ ТАТАРСКОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА И ФОРМИРОВАНИЕ ЕГО ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ

§ 1. Социальная позиция и предпосылки формирования самостоятельной теоретической позиции

Чтобы глубже понять сущность возрождения ислама в Татарстане, безусловно, необходимо попытаться определить место, роль и позиции татарских религиозных деятелей в этом процессе, поскольку сегодня роль духовенства⁶¹³ в возвращении исламских ценностей в татарское общество значительно возросла.

Становление духовенства как самостоятельной прослойки в Татарстане относится ко второй половине 1990-х гг. Общий подъем национального движения в конце 1980-х – начале 1990-х гг. стал своеобразной предпосылкой этого процесса. Дело в том, что первые годы борьбы за суверенитет в Татарстане на первый план выступала политическая активность под светскими националистическими лозунгами, а политические и общественные деятели, включая и национальную интеллигенцию, к исламу обращались еще только как к элементу национального самосознания. Даже создание в 1992 году самостоятельного ДУМ РТ во многом стало результатом деятельности ТОЦ. Как считает Д. Исхаков, «Духовное управление мусульман Татарстана, хотя и было самостоятельной организацией, развивалось как одна из фракций национального движения»⁶¹⁴. Это не отрицают и сами религиозные деятели. Так, первый заместитель муфтия ДУМ РТ Валиулла Ягкуп обратил внимание, что «мы сами выросли из них (общественных организаций – *Р.М.*)»⁶¹⁵. В этом, безусловно, есть своя внутренняя логика, поскольку в конце 1980-х гг. в Татарстане было всего 18 мусульманских общин и, соответственно, не более 30 религиозных деятелей разного ранга. И к началу 1990-х гг. ситуация еще кардинально не изменилась. Так, на 1 января 1990 г. в Татарстане было 55 мулл, 12 муэдзинов. Из них до 40 лет – 11 человек, свыше 60 лет – 41 человек. Высшее религиозное образование имел только 1 человек, а среднее религиозное – 8 человек. Только с середины 1990-х гг. местные медресе начали выпускать своих имамов. Если иметь в виду, что в начале 90-х гг. около 100 молодых людей обучались в различных мусульманских учебных заведениях стран Востока, то не сложно догадаться, что многие из них уже вернулись в Татарстан и пополнили формирующуюся прослойку духовенства. Сегодня в Татарстане, по самым приблизительным подсчетам, около 5 тыс. религиозных деятелей различного звена.

Хотя татарское духовенство только условно можно назвать социальной прослойкой в силу незначительности его количественных показателей, отсутствия четкого социально-юридического статуса и экономической основы, тем не менее уже в процессе его становления нет единства среди религиозных деятелей по многим принципиальным вопросам. Во-первых, татарское духовенство отличается неоднородностью своего социального состава, поскольку городские и сельские имамы, преподаватели медресе имеют разный статус и разное социальное положение. Во-вторых, неоднородность духовенства определяется и его идейно-политической позицией. Формирование мировоззренческих установок, особенно у молодежи, во многом зависит от тех установок, которые заложены в учебных заведениях. Среди татарского духовенства сегодня можно выделить следующие группы:

выпускники мусульманских заведений (включая и местные, например, медресе «Юлдуз» в г. Набережные Челны), религиозное образование в которых строилось на общих (нормативных) исламских принципах и было оторвано от национальных корней татарской религиозной мысли;

религиозные деятели, имеющие высшее или среднее специальное светское образование и получившие религиозную подготовку, в основном, в местных медресе или на краткосрочных курсах учебных заведений мусульманских стран;

⁶¹³ В отечественном востоковедении специалисты испытывают затруднение, пытаются найти приемлемый терминологический эквивалент для обозначения мусульманских служителей культа как социальной группы, утверждая, что термин «духовенство» лишь приблизительно отражает его характер. Тем не менее, с оговоркой, имея в виду наличие элементов стратифицированности и иерархичности, это понятие используется для характеристики религиозных деятелей.

⁶¹⁴ Казанское время. – 1998. – 12 февраля.

⁶¹⁵ Иман. – 1998. – Март.

большую часть духовенства составляют представители так называемого народного ислама, которые традиционно связаны с деревней и по своему социальному происхождению и имущественному положению мало чем отличаются от основной массы сельского населения. Подавляющее большинство сельских имамов, в одночасье из «неофициальных мулл» ставших официальными представителями ДУМ РТ на местах, не имеют элементарного религиозного образования и выполняют эти обязанности из-за отсутствия более подготовленных религиозных деятелей, при появлении которых, они относительно безболезненно уступают им свое место. Но в силу многих причин молодые имамы не возвращаются или не приживаются на селе.

В конце 1990-х гг. активность татарского духовенства значительно возросла. Хотя, нужно признать, что условия для этого у него не совсем благоприятные. Если до начала XX века религиозное сознание было органическим и необходимым элементом социальной структуры татарского общества, и духовенство имело стабильное положение и определенный статус, то сегодня эта органичность и необходимость не безусловны. Поэтому духовенство вынуждено искать новые пути и формы укрепления своего положения в обществе.

Чтобы определить свое место в политической жизни многоконфессионального Татарстана, духовенству необходимо соизмерять свои интересы с интересами республики, при этом сохранив свое лицо. Эта проблема для духовенства оказалась довольно сложной в силу многих причин. Во-первых, это требует серьезных интеллектуальных усилий. В данном случае духовенство может рассчитывать, в основном, только на свои силы, поскольку ему необходимо выработать свою собственную позицию по многим как чисто богословским, так и политическим вопросам. Позиции политических деятелей и национальной интеллигенции для него не всегда приемлемы по принципиальным соображениям. И в том, что в последние годы официальное духовенство дистанцировалось от национального движения и его лидеров, есть своя логика и закономерность. Кризис в национальном движении, отсутствие у него продуманного, приемлемого в том числе и для духовенства отношения к исламу, также побудили религиозных деятелей серьезно задуматься о необходимости выработки собственной позиции. На национальную интеллигенцию, с энтузиазмом принявшую идею возрождения ислама в обществе в конце 1980-х – начале 1990-х гг., но постепенно переключившуюся на формирование национальной идеологии, где ислам рассматривался как этнокультурный фактор, оно уже не могло рассчитывать. Определенные иллюзии на этот счет, действительно, были. Показателен пример с Советом улемов при ДУМ РТ, который должен был бы участвовать в выработке стратегических направлений деятельности ДУМ РТ. В 1995 г., когда он был создан впервые, он состоял, в основном, из представителей научной интеллигенции (15 из 17 человек). Во вновь восстановленном в 1999 г. Совете улемов преобладают религиозные деятели (10 из 15 человек). В положении же о Совете подчеркивается, что в его состав могут войти представители светской интеллигенции, которые придерживаются основных канонів ислама.

Довольно определенно свою (и не только свою) позицию по отношению к национальному движению и национальной интеллигенции высказал Валиулла Ягкуп: «Сегодняшнее национальное движение, после того, как оно уже устало от многочисленных союзов с коммунистами, демократами и другими материалистическими, языческими движениями и идеями, с опозданием примкнуло к религиозным деятелям. Да, действительно, все тянутся к теплу. Но это не помогло перейти к покаянию (выделено мною – *Р.М.*). Использование религии иногда превращалось и в спекуляцию... А истинными ревнителями нации до сих пор являются те же бабушки и дедушки, отцы и матери, муллы, абыстаи, махаллинские старики, молодые мусульмане. Скажем, что до сих пор националисты не сумели наладить систему национального образования. Сегодня нет ни одного преподающего на татарском языке высшего учебного заведения, значит все еще нет смысла обучения татарскому языку. И в спешном порядке открытых татарских гимназиях обучают на русском языке, в них царит русский, западный дух... Националисты у обрыва безысходности. Не зная что делать, колеблются налево-направо... Национальные организации, если они хотят сесть в телегу мусульманской идеи, пусть открывают религиозные курсы, медресе...»⁶¹⁶.

В условиях отсутствия своих богословов, безусловно, сложно выработать теоретические основы своей деятельности. Тем не менее, жизнь ставит эти проблемы и требует их безотлагательного решения. Тем более, официальное духовенство прекрасно понимает, что найдутся люди и организации, которые уже готовы дать неприемлемые для него ответы на эти вопросы. Не останавливаясь подробно здесь на религиозно-мировоззренческих исканиях духовенства (об этом см. ниже) нельзя не обратить внимание, что его теоретические установки, что вполне естественно, не всегда совпада-

⁶¹⁶ Иман. – 1998. – Март.

ют с общепринятой позицией национальной интеллигенции. Так, полностью соглашаясь с интеллигенцией в необходимости разностороннего и углубленного изучения духовного наследия народа, религиозные деятели предлагают свои интерпретации некоторых общественно-политических явлений, понятий и учений. Это касается, в первую очередь, таких принципиальных с точки зрения научной трактовки понятий как джадидизм, кадимизм, мусульманское реформаторство, таклид, бидгат и др. Это, в принципе, свидетельствует о том, что в представлениях и подходах к духовному обновлению татарского общества наметились разные подходы. Что касается интеллигенции, то она до сих пор, практически, не выработала концептуально новые основы осмысления духовного наследия. Поэтому возросшее количество возвращаемых для современного читателя произведений в основном представлены изданиями писателей и мыслителей так называемого «прогрессивного» крыла, где отношение к религии формировалось в контексте идей мусульманского реформаторства и джадидизма. Именно в них интеллигенция видит идейно-теоретическую основу национального возрождения. А духовенство, озабоченное возрождением ислама в обществе, в первую очередь, заинтересовано в возвращении той части духовного наследия, которое служило сохранению и укреплению традиционного мусульманского общества у татар и сегодня способствовало бы этому же процессу. Это вполне естественно, поскольку, как совершенно справедливо обратил внимание А. Малашенко, «у нас религиозная жизнь восстанавливается благодаря традиционализму»⁶¹⁷. Интеллигенция, пытаясь возродить традиции мусульманского реформаторства, все чаще обращается к идейному наследию его представителей. Но это наследие все еще не только не осмысленно в контексте современных проблем, но и не выявлено и освоено до конца. А Малашенко считает, что «у нас, судя по всему, должно начаться неореформаторство – обновление ислама, обновление образа жизни, создание современной исламской идеологии. Она, видимо, будет приспособлена к рыночным отношениям, к диалогу с «общечеловеческими ценностями»⁶¹⁸. Этот идейный процесс, возникновение которого не вызывает сомнения, в первую очередь, видимо, начнется в среде интеллигенции, которая понятием «евроислам» уже пытается определить сущность этого нового явления.

Появившиеся в последнее время на страницах татарской периодической печати публикации об идеологе татарского кадимизма Ишми-ишане (Ишмухамед Динмухаметов) в связи со 150-летием со дня рождения и 80-летием со дня расстрела его большевиками, наглядно свидетельствуют об этих тенденциях. Светские газеты и журналы перепечатали статьи дореволюционных авторов или советских исследователей 1960-1970-х гг.⁶¹⁹, еще раз показывая отсутствие новых подходов в оценке кадимизма⁶²⁰. Между тем в мусульманских изданиях появились статьи, претендующие на пересмотр существующих взглядов на деятельность Ишми-ишана, типа «Герой, отдавший жизнь за религию»⁶²¹. Общество «Иман» провело круглый стол, посвященный дню рождения этого известного религиозного деятеля. В нем, кстати, не приняли участия приглашенные ученые, что также довольно симптоматично. В издательстве «Иман» были опубликованы две небольшие книги И. Динмухаметова⁶²² и в апреле 2000 организована презентация этих книг. Исследователи, занимающиеся проблемами духовной жизни татарского общества XIX – начала XX вв., понимают, что существующие точки зрения, объясняющие сущность татарского традиционализма носят ярко выраженный идеологический характер. Более того, эти оценки даже не являются результатом специальных (пусть даже самых идеологизированных и поверхностных) исследований традиционного татарского общества и кадимизма. Они

⁶¹⁷ См. его интервью в журнале «Наука и религия». – 1998. – № 2. – С. 11.

⁶¹⁸ Там же.

⁶¹⁹ Журнал «Мирас» (1998, № 12) и газета «Шәһри Казан» (1998, 27 июля) опубликовали написанную в 1911 г. статью известного татарского религиозного деятеля Ахмадхади Максуди «Кто он Ишми» с общепринятыми в советской историографии комментариями. Журнал «Идель» (1999, № 4) опубликовал статью из архива покойного литературоведа и писателя Мухаммада Магдеева с претенциозным названием «Татарские провокаторы», где значительное место уделяется и негативной оценке деятельности И. Динмухаметова.

⁶²⁰ Пока единственная статья, появившаяся в последние годы, где предприняты серьезные попытки нового осмысления кадимизма опубликована в сборнике «Ислам в татарском мире: история и современность». – Казань, 1997. См. статью Стефан А. Дюдуаньон. Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII - нач. XX вв.). – С. 57-70.

⁶²¹ Дин вә әдәп. – 1999. – Апрель. – С. 6-15.

⁶²² Шәригатһне торгызу юллары. — Казань, 2000. — 16 с.; Игътикатта ахыргы вакытта пәйда булган фикер—сүзләр темасына лекцияләр һәм фикер алышулар. — Казань, 2000. – 28 с.

формировались в процессе изучения джадидизма и прогрессивной татарской общественной мысли, как их реакционного антипода.

Духовенство все чаще высказывает свое особое мнение и по тем вопросам, которые активно обсуждает татарская общественность. Так, вопрос о введении латинского алфавита среди светской интеллигенции не вызвал больших разногласий. Споры вызывали только различные варианты латинского алфавита. Духовенство же не приняло новый алфавит. Г. Галиулла от имени движения «Өмет» подписал заявление, где обратил внимание на то, что «переход с одной формы письменности на другую происходит лишь при переходе из одной цивилизации к другой... Таким периодом для татарской нации было принятие ислама в Волжской Булгарии и смена древнетюркского алфавита на арабицу... Все остальные изменения носили насильственный или вульгарно-конъюнктурный характер. И поэтому имели разрушительные последствия. Это же относится к решению о переходе на латиницу»⁶²³. Переход к латинице, отмечается в заявлении, невозможен по следующим причинам:

«1. Татарская нация возникла и сформировалась в недрах евразийской цивилизации с последующей интеграцией в исламскую цивилизацию...

3. Татарский народ рассеян по всему евразийскому пространству и принятие латиницы для незначительной части татар приведет к необратимому распаду всей нации.

4. Принятие латиницы резко затормозит внедрение в республике двуязычия и приведет к противостоянию татарского и русского населения Татарстана...

7. Смена алфавита сделает письменное наследие, созданное на кириллице, труднодоступным для будущих поколений, как это стало с письменным наследием, созданным на арабице»⁶²⁴. Такая точка зрения выражала настроения основной массы духовенства. Не является случайным и то, что именно в разгар споров о латинской графике в 1999 году издательство «Иман» начало издавать газету «Иске имля» («Старая графика») на арабском шрифте.

Бурные дебаты, развернувшиеся вокруг памятника Шигабутдину Марджани, также показали особую позицию духовенства. Довольно неожиданно для светской интеллигенции представители духовенства проявили активность в обсуждении проектов памятника и выступили против установления его в виде скульптуры. МЦИК «Иман» на своем IX-м съезде принял специальную резолюцию по этому поводу, обратив внимание на то, что «памятник Шихабутдину Марджани не должен быть создан в христианской и европейской или материалистической традициях. Богослов и сам отстранялся от бидгата (недозволенного новшества). По мнению многочисленных мусульман, памятник не должен иметь форму скульптуры»⁶²⁵. Главный кази РТ Г. Саматов, опираясь на многочисленные хадисы, доказывает неприемлемость изображения человека и отмечает, что «мусульмане против памятника в виде скульптуры»⁶²⁶. Нужно отметить, что это практически первый случай, когда духовенство довольно четко формулирует необходимость учета религиозного фактора в сооружении скульптурных памятников. Муфтий Г. Исхаков также допускает возможность разногласий в ряде вопросов со светской интеллигенцией, утверждая, что есть подходы, которые «не совпадают с позицией татарской интеллигенции, дескать, еще в начале XX столетия наши ученые мыслили иначе. Может быть, не спорю. Но несмотря на это, хочу присоединиться и развить мысли духовных деятелей: сегодня одна из главных задач – воспитание мусульман в нормах традиционного ислама. В нынешних условиях не поймут ли некоторые так, что мол «врата иджтихада» каждый может открывать сам, произвольно толкуя Коран и Хадисы? Не подорвут ли подобные взгляды и без того непрочные основы формирующихся мусульманских общин? Мы должны всерьез поразмыслить над этими вещами»⁶²⁷. В целом, можно сказать, что наметившаяся самостоятельность в теоретических суждениях духовенства к концу 90-х гг. приобрела вполне зримые очертания. Религиозные деятели, лишней раз убедившись в их необходимости, активизировали свои религиозно-мировоззренческие искания.

Во-вторых, отсутствие у духовенства и его структур внутренних стабильных финансовых ресурсов и материально-технической базы формирует в какой-то степени приспособленческую позицию, которая, в первую очередь, проявляется во внешней лояльности к властным структурам. Но эта лояльность не всегда подкрепляется финансовой поддержкой со стороны государства, и поэтому приходится учитывать интересы и тех, кто контролирует эти внешние финансовые источники. Такая ситуация, с одной стороны, создает проблемы, а с другой – загоняет их вглубь или отодвигает на

⁶²³ Надежда Татарстана. – 1999. – № 2. – Апрель.

⁶²⁴ Там же.

⁶²⁵ Иман. – 1999. – № 1. – Январь.

⁶²⁶ Иман. – 1999. – № 5. – Апрель.

⁶²⁷ Исхаки Г. Ислам за мир. – С. 19-20.

второй план возможные или потенциально предполагаемые разногласия и противоречия с теми, которые решают: оказать или нет финансовую поддержку.

Тем не менее, политический плюрализм татарстанского общества в какой-то степени находит свое отражение и в этой среде. Хотя современное татарское духовенство пока, в основном, устраивает идеологема «аполитичности» религии, что делает их в основной массе политически индифферентными. Но все же можно выделить разные подходы к пониманию роли политики в реализации идей религиозного обновления. Валиахмет Садур, один из организаторов первой мусульманской партии в России – Исламской партии возрождения (ИПВ) обратил внимание, что уже на начальной стадии перестроечных процессов в СССР «официально признанные имамы встретили в штыки идею создания партии мусульман. Основной довод их состоял в том, что партия (по-арабски фирка) отделит одних мусульман от других, а это противоречит важнейшей заповеди мусульман: «ля тафарраку» (не разъединяйтесь). Здесь очень важно отметить, что фирка и тафарраку – слова одного корня... Основатели ИПВ возражали, что они создают не фирка, а хизб, и это слово связано не с понятием разделения, а с понятием собрания, и словосочетание хизбулла или «партия Аллаха» является вполне нормальным в устах мусульманина»⁶²⁸. Такие подходы обозначились и среди татарских религиозных деятелей. Талгат Таджутдин, представляющий духовенство, формировавшееся еще в годы советской власти, выступает против политической деятельности мусульманских священнослужителей, считая, что нельзя «делить народы по религиозно-политическому принципу»⁶²⁹. Это, во-первых, по его мнению, противоречит основным канонам ислама, поскольку «люди, согласно Корана, ...начали делиться всего на три категории: верующие, неверующие и лицемеры. Кто еще может взять на себя смелость от имени Аллаха делить людей и давать им оценку по мере их веры, деяний и благочестия – разве это дело человека? Не есть ли это гордыня – вершить дела и мерить благочестие, привнося свое, корыстное в божественные дела?!»⁶³⁰. Во-вторых, он считает, что именно партии разрушают многовековую российскую традицию примирения и согласия⁶³¹. Подчеркивая свою аполитичность, но тем не менее, проявляя свою лояльность к правящему режиму России и тех регионов, которые представляют для него как муфтия стратегический интерес, он активно их поддерживает и к тому же призывает всех верующих мусульман: «Мы, россияне, исповедующие ислам, должны руководствоваться Священным Кораном, где указано: «Вы, которые уверовали, подчиняйтесь Аллаху, Его Посланнику и власть держащим из Вас»⁶³². В качестве поддержки высших представителей власти Т. Таджутдин в принятой им фетве (юридико-богословском заключении) предлагает: «Единожды избранный народом глава государства, республики должен исполнять обязанности президента пожизненно»⁶³³, имея в виду, в первую очередь, Б. Ельцина, и, особенно, М. Рахимова и М. Шаймиева. Поскольку именно «исконные народы Татарстана и Башкортостана... ясно осознают, что их первые президенты давно стали символами времени и гарантами мира и стабильности в регионах, ибо их выдвинуло провидение Всевышнего Творца. Нет необходимости в их замене и согласно фикху Ислама, его традиций»⁶³⁴. Политическая ангажированность такой позиции не вызывает сомнения. Более того, оберегая правоверных мусульман от политической деятельности, Т.Таджутдин практически предлагает свое видение политического обустройства России: «Многовековой опыт России подсказывает, что единая, сильная державная власть вела государство к благополучию и изобилию»⁶³⁵. А «поборники завезенного варианта демократии не учли, что у могучего Дерева, называемого Святой Русью, имеются точные и европейские корни. Особенно это касается Урало-Волжской земли, где проживают народы, исповедующие ислам»⁶³⁶. А для этого необходимы соответствующие изменения в конституциях республик, которые должны отражать специфику, традиции и духовное наследие народов России и «не дать возможности проникновения чуждой мнимой демократии в нашу общественную и государственную жизнь»⁶³⁷. В этих суждениях Т. Таджуддина нет ничего нового. Это, скорее всего, мусуль-

⁶²⁸ Садур В. Исламский фактор. Заметки и размышления российского мусульманина // Диа-Логос. Религия и общество. – 1997. – М., 1997. – С. 227-228.

⁶²⁹ Шәһри Казан. – 1996. – 18 сентябрь.

⁶³⁰ Я знаю одно чудо... Казань, 1997. – С. 178-179.

⁶³¹ Местное время. – 1997. – 15-16 авг.

⁶³² Крис. – 1997. – 3 сент.

⁶³³ Там же.

⁶³⁴ Там же.

⁶³⁵ Там же.

⁶³⁶ Там же.

⁶³⁷ Там же.

манский вариант идеи возрождения православно-правоверного авторитарного государства, противостоящего «дурному» влиянию Запада и Востока, довольно популярного и у определенной части православного духовенства и коммунистов, и национал-патриотов и др. Г. Михайлов, оценивая деятельность Т. Таджутдина отмечает, что «высшее руководство духовных управлений, сопричастное к акциям советского государства, в том числе и гонениям на религию, стремится удержать общины от втягивания в политические игры, относится непримиримо к исламскому политическому движению. Правда, без особого успеха и дорогой ценой: аполитичность муфтиятов, стремление остаться на обочине политических баталий стало одной из причин дробления духовных управлений мусульман»⁶³⁸. Следует добавить, что у Т. Таджутдина «аполитичность», вполне логически приобретающая политическую ангажированность, имеет еще одно проявление: она характеризует его как религиозного деятеля, доктринально разделяющего исламские убеждения, но психологически сросшегося с советским восприятием «общественного бытия».

«Молодые имамы», пришедшие в высшие религиозные структуры на волне перестроечных веяний, по иному, чем Т. Таджутдин, рассматривали роль политики в религиозном обновлении общества. Это, на мой взгляд, вполне естественно. Если для сохранения своего официального положения Т. Таджутдин практически был обязан поддерживать правящий режим, одновременно дистанцируясь от политических движений и партий, то «молодые имамы», получив официальный статус (став, в основном, муфтиями в той или иной республике или регионе) в силу многих причин еще не имея соответствующего влияния в своих мусульманских общинах и однозначной поддержки властей, возлагали определенные надежды на политическую деятельность и использовали ее по мере своих возможностей. Необходимость участия новой волны мусульман в политике В. Садур объясняет тем, что «зависимость от нерелигиозной власти, зачастую, к тому же антимусульмански настроенной, в условиях, когда некому на нее пожаловаться, порождает стремление внедриться в нее. Отсюда идет уже прямая дорога к собственно политической деятельности в ее обычном понимании»⁶³⁹. Такой же точки зрения придерживается и Г. Галиулла, считая, что «в государстве с неисламским правлением, где мусульмане не составляют большинства, защита интересов и прав верующих возможна лишь через политические движения. Только так мы можем оказывать какое-то влияние на принятие решений светскими властями»⁶⁴⁰. Поэтому у него не вызывает сомнений необходимость поддержки тех партий и движений, «которые ставят вопрос о возрождении ислама в том ракурсе, который нас устраивает»⁶⁴¹. Нафигулла Аширов, будучи еще одним из руководителей Высшего координационного центра (ВКЦ) ряда духовных управлений России, считал, что именно участие в общественно-политической жизни общества даст возможность создать полноценные мусульманские общины: «Объединение тех или иных мусульманских организаций возможно только при наличии у них духовного и идеологического единства, основанного на принципах ислама. Если по-другому, то объединение будет не в пользу мусульман. Наоборот, оно будет задерживать развитие религии, ослабит инициативу религиозных деятелей в регионах, сведет ислам к выполнению обрядов, основанных на святости и пустом философствовании (схоластике). В нашей стране мы это уже проходили, из-за этого миллионы мусульман для себя потеряли особенности ислама, из быта и общественной жизни нормы ислама были вытеснены»⁶⁴². Считая политическую деятельность одной из необходимых сторон функционирования мусульманской общины, Н. Аширов подчеркивает, что «она не должна препятствовать мусульманам жить по канонам шариата»⁶⁴³. Поэтому «политическая деятельность мусульман должна строиться на нравственно-этических принципах ислама, вытекающих из его общих задач, а не на национальных, региональных или личных интересах»⁶⁴⁴.

Таким образом, политический фактор в той или иной форме и трактовке присутствует в суждениях и деятельности известных татарских религиозных деятелей. Применительно к ДУМ РТ, можно говорить о какой-то степени политизации его деятельности, еще не выходящей за пределы духовной сферы. Ислам у татар все еще остается фактором конфессионально-культурной идентификации. Конечно, нельзя отрицать его роль в регулировании общественных отношений. Но тем не менее, ислам еще не является главным их регулятором в татарском обществе. Скорее всего потому, что нет эффек-

⁶³⁸ Михайлов Г. Ислам в России // Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – С. 29.

⁶³⁹ Садур В. Исламский фактор. – С. 240.

⁶⁴⁰ Интерфакс. – АиФ. – Татарстан. – 1996. – 3-9 октября.

⁶⁴¹ Там же.

⁶⁴² Ислам нуры. – 1996. – № 16. – Август.

⁶⁴³ Там же.

⁶⁴⁴ Там же.

тивных рычагов внедрения ислама в общественно-политическую жизнь в виде полноценных мусульманских общин. Мукаддас Бибарсов, муфтий Духовного управления мусульман Поволжья, не случайно обратил внимание (правда, не только применительно к ситуации в Татарстане, но и в целом в Поволжье), что «действующие религиозные общины (махалли) не до конца удовлетворяют религиозные потребности населения. Жители махалли, даже сами духовные лица, считают, что имам должен руководить намазом и оказывать услуги по выполнению очень часто даже не религиозных, а традиционных обрядов. Я уверен в том, что у мусульманских общин и религиозных лидеров основная и самая важная задача – это просвещение народа»⁶⁴⁵. Муфтий ДУМ РТ Г. Исхаков также считает, что «в народных массах религиозное исповедание, к сожалению, носит в значительной мере обрядовый характер. Искусственно прервавшаяся связь времен привела к утрате понимания философской и социальной, экономической и нравственно-правовой значимости ислама. Поэтому очень актуален вопрос религиозного образования и просвещения всех уровней и слоев населения для формирования цивилизованного понимания ислама и обеспечения преемственности его духовной эволюции»⁶⁴⁶.

В третьих, оторванность от многовекового духовного наследия татарского народа, неостребованность сочинений татарских богословов способствуют формированию у духовенства, и мусульман в целом, представлений и принципов, оторванных от традиций татарской общественной и религиозной мысли конца XVIII – начала XX вв. Дело в том, что именно в этот период была выработана оптимальная модель, раскрывающая «самобытность социокультурных форм, ментальных и психологических установок, конфессиональных ценностей»⁶⁴⁷ татарского общества. Это было не просто осмыслением своих национальных и конфессиональных проблем, но и попыткой включения «собственной реальности в мировую, прежде всего российскую, историю, и собственной культуры в русло развития глобальных цивилизаций»⁶⁴⁸. Если иметь в виду, что ислам всегда способствовал продлению и сохранению сложившихся культурных традиций в обществе, то игнорирование или незнание духовного наследия татарского народа приводит к формированию иных, не всегда совпадающих с этими традициями религиозных представлений, которые, по сути, должны нести в себе интегрирующие и универсализующие начала.

Но в данном случае ситуация осложняется еще и тем, что в народном сознании в понятие исламское включаются многие чисто местные реалии, отличные от установок нормативного ислама. Дело в том, что длительное воздействие советской пропаганды привело к тому, что у нескольких поколений татар реальные представления о содержании собственной религиозной традиции (знание Корана, хадисов, фикха, ритуальной практики, основ шариата и мусульманской теологии и др.) были стерты. Многие изначально исламские представления воспринимались как чисто этнические, т.е. произошло наложение двух понятий – этнической и конфессиональной принадлежности. Если эту проблему проецировать на духовенство, то она во многом характеризует неоднозначность его представлений о сущности исламского возрождения. Если для одних это – создание мусульманского общества, формирование исламского образа жизни, то для других – возрождение традиционного образа жизни народа, в котором ислам играл определяющую роль. Применительно к данной ситуации нужно отметить, что эти представления, конечно, не способствуют формированию однородного религиозного сознания и изживанию сформировавшихся за годы советской власти типов духовной регуляции. Дело в том, что традиции, которые в татарском обществе сохранились в качестве «народной» религии с ярко выраженной этнической окраской, сегодня находятся в неустойчивом соотношении с принципами нормативного ислама, иногда формируя его универсалистские ориентации, иногда сохраняя и порождая новые варианты, иногда противопоставляя себя развитому религиозному сознанию там, где это сознание формировалось в русле привнесенных недавно исламских традиций и демонстративно игнорирующих веками сложившиеся обычаи и обряды. Примеров, показывающих реальность этой ситуации можно привести предостаточно. Так, имам мечети д. Телянче Тамак Тукаевского района РТ Салават Миннахметов на примере своей махалли показал некоторые стороны конфликта разновременных традиций. По его словам, шакирды казанских медресе, приезжающие в деревню на практику, не находят общего языка со старейшинами местной мусульманской общины, позволяя иногда по отношению к ним такие выражения как «вы представители джаханнама», имея в

⁶⁴⁵ Заман. – Татарстан. – 1997. – 14 марта.

⁶⁴⁶ Исхаков Г. Ислам в Татарстане: история и современность // Мир ислама. – 1999. – № 1. – С. 24.

⁶⁴⁷ Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX-XX вв. // Общественные науки и современность. – 1996. – № 12. – С. 84.

⁶⁴⁸ Там же. – С. 83.

виду незнание ими элементарных основ нормативного ислама. «После их отъезда, – рассказывает имам, – нам приходится ходить по домам и собирать стариков на пятничный намаз»⁶⁴⁹.

В этом плане весьма показательным является письмо из г. Камские Поляны, где автор Габдулвахит-хаджи Салихжан выразил свое недоумение по поводу непонятных для местных мусульман-татар новшеств в порядке чтения намаза: «В последние годы в наших мечетях появились такие религиозные деятели, которые отрицают некоторые действия (амал) во время намаза, совершавшиеся до нас уже в течение многих столетий. Мы – 70-80-летние старики – в недоумении... Нужно также отметить, что каждый из этих религиозных деятелей имеет документ, дающий ему право быть имамом, ищет теплое местечко. Только и ждут, когда закончится строительство той или иной мечети... Короче, пытаются совершить революцию против ислама, которого придерживались мусульмане в Татарстане. Поэтому народ не знает что делать, к какому исламу примкнуться – потому наши мечети и пустыют. Мы радовались возрождению религии, но видим обратное: народ уходит из мечети»⁶⁵⁰. Кстати, это не единственное письмо, где поднимаются проблемы порядка проведения намаза в мечети. В журнале «Иман нуры» на аналогичный вопрос дан ответ в рубрике с многозначительным названием «Ответы на вопросы, возникшие в связи с разногласиями, вызванными ваххабитами», где, опираясь на аяты из Корана, хадисы и распространенные в регионе богословские учения, доказываются достоверность традиционных форм чтения намаза⁶⁵¹.

Действительно, сегодня уже выросло целое поколение духовенства, имеющее довольно поверхностные представления о традиционном образе жизни татар-мусульман.

Чтобы занять свое достойное место в религиозном обновлении современного общества, мусульманскому духовенству необходимо более четко уяснить свою позицию по многим принципиальным вопросам. Это, в первую очередь, касается такой сложной проблемы, как определение места мусульманской уммы в современном светском государстве. Попытки найти ответ на этот вопрос во многом упирается в саму трактовку роли и места ислама в жизни общества в целом. Если его рассматривать, прежде всего, как часть духовной сферы этнокультурного наследия, совокупность религиозной веры и системы поведенческих предписаний, носящих личностный характер, то связь ислама с институтом власти и политикой отодвигается на второй план. При этом можно исходить из того, что «главное – руководствоваться идеалами ислама: ведь вера может существовать без политической организации. Последнее доказывает, что связь между религией и политикой, хотя они и нуждаются друг в друге, не является абсолютной»⁶⁵². Тем не менее, нужно иметь в виду и то, что уже на ранних этапах становления и распространения ислама «были заложены основные традиции сочетания религии и политики: ислам почти с самого своего рождения стал и религиозным учением, и политической программой»⁶⁵³. Поэтому в другой трактовке, «более адекватной сущности мусульманской религии, упор делается на всеобщность ислама, на неразделенность в нем духовного и светского (в том числе и политического) начал...»⁶⁵⁴.

Как уже было отмечено выше, эти подходы нашли своеобразное отражение и среди татарского духовенства. Правда, его выбор во многом определяет лояльность к существующей светской власти: оно, по большей части вынуждено освящать сложившиеся институты и нормы современной жизни. В данном случае политическая цель светской власти – упрочение государственности Татарстана не вызвала каких-либо серьезных возражений со стороны духовенства. Хотя теоретически все мусульмане и разделяют представление о том, что конечная цель миссии ислама состоит в образовании планетарной, объемлющей все человечество исламской общины – государства, представители татарского духовенства расходятся между собой относительно путей ее достижения и в связи с этим по-разному смотрят на роль национального государства. Официальное духовенство придерживается идеи целесообразности постепенной исламизации татарского общества через его духовное оздоровление. Оно выступает за сотрудничество со светской властью, допускает совмещение шариата со светским законодательством. Нужно признать, что по этому поводу духовенство довольно редко высказывает свое отношение. Поскольку это означало бы признание «обмирщения» ислама и следование позиции «исламского секуляризма». Тем не менее, можно выделить интересные, имеющие определенную

⁶⁴⁹ Дин вә мәгыйшәт. – 1998. – № 5. – Ноябрь-декабрь.

⁶⁵⁰ Дин вә әдәп. – 1999. – Апрель. – С. 31.

⁶⁵¹ Иман нуры. – 1999. – Март. – С. 20-21.

⁶⁵² Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. – М., 1988. – С. 66.

⁶⁵³ Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х - начало 80-х годов XX века). – М., 1986. – С. 17.

⁶⁵⁴ Малащенко А. Традиция в Центральной Азии: сегодня, завтра и всегда // Россия и мусульманский мир. – 1998. – № 8. – С. 53.

ламского секуляризма». Тем не менее, можно выделить интересные, имеющие определенную теоретическую подоплеку высказывания. Так, Джагфар Мубарак, сотрудник издательства «Иман», считает, что проблема взаимоотношения «государства и ислама до сих пор остается спорной во многих мусульманских странах. Радикальные правые и левые силы на этот вопрос отвечают отрицательно. Одновременно многие богословы придерживаются мысли о том, что в стабильном государстве всегда есть место для ислама, а в самом исламе – для справедливого правительства. Потому что система правления опирается на согласие между представителями различных конфессий и правителями... Таким образом, происходит сближение верующих и правителей, налаживаются их взаимоотношения, создается надежная основа для существования на базе закона и нравственности»⁶⁵⁵. Что касается Татарстана, Дж. Мубарак считает, что в нем «должности президента и муфтия созданы... для сохранения государства и религии, для гарантии справедливого правления. Президент представляет политическую и религиозную форму правления. Но, между тем, он не должен в одиночку управлять государством и религией. Религией управляют отцы церкви, муфтии, а президент должен стать гарантом спокойствия в стране, наблюдать за тем, чтобы одна религия не господствовала над другой»⁶⁵⁶. Он подчеркивает, что «в исламе, в отличие от иудаизма и, особенно, христианства, нет разветвленной церковной организации и отдельной прослойки духовенства, т.е. ислам не является соперником для государства»⁶⁵⁷. Данная точка зрения представляет одну из форм поиска компромиссных решений, признающих секуляристский курс руководства Татарстана. Тем не менее, Дж. Мубарак подчеркивает, что «с точки зрения мусульманского права, идеал ислама – создание мусульманского государства со дня его основания»⁶⁵⁸. Исходя из современного состояния ислама в Татарстане, основная часть духовенства вынуждена санкционировать отделение религии от мирской жизни. Муфтий ДУМ РТ Г. Исаков, констатируя отделение религии от государства, дает понять, что дело сегодня не столько в секуляристских тенденциях в обществе, сколько в том, что «сегодня мы еще не готовы включить в состав правительства религиозных деятелей. При этом также нужно иметь в виду то, что Татарстан – многонациональное государство. Мусульмане, татары составляют 51-52 процента населения, остальные – представители других национальностей. Если мы будем утверждать, что религия должна быть государственной, не окажется ли так, что другие нации раньше, чем мы проявят свою готовность к реализации этой идеи. Я боюсь, что они могут взять верх над нами, что могут возникнуть разногласия»⁶⁵⁹. Муфтий довольно определенно высказался по поводу нежелательности общеизвестной в мусульманских странах ситуации: чем энергичнее в многоконфессиональном государстве попытки господствующего этноса и соответственно господствующей конфессии использовать религию как инструмент государственной интеграции, тем сильнее реакция инаковерующих этносов, которая нередко принимает формы автономистских и сепаратистских движений. Первый заместитель муфтия ДУМ РТ Валиулла Ягуб также утверждает, что «нужно иметь в виду, что на религиозной идее пока нельзя прийти к власти»⁶⁶⁰. Это он объясняет тем, что «народ к таким выборам не готов. Произойдет только раскол. Пока еще нет и политического лидера, способного объединить мусульман. Да и самих мусульман маловато»⁶⁶¹. Главный кази ДУМ РТ Габдулхак Саматов деятельность института казиев в республике связывает с работой государственных правовых органов: «В будущем, если взаимодействие государства и религии будет более тесным, нам (казиям – *Р.М.*) работы тоже будет предостаточно»⁶⁶². Тем не менее, он не преминул обратить внимание на то, что рост преступности связан и с тем, что «мы не можем их наказывать. Если суд был бы по шариату, она (преступность – *Р.М.*) была бы меньше»⁶⁶³. Не подчеркивая специально, главный кази затронул одну из сложных для духовенства проблем – определение границ сотрудничества со светской властью. Оно может продолжаться до тех пор, пока действия светской власти не входят в противоречие с духом шариата. И хотя практически все, включая и радикально настроенное духовенство, прекрасно понимали невозможность в совре-

⁶⁵⁵ Мирас. – 1998. – № 8. – С. 107.

⁶⁵⁶ Там же. – С. 109.

⁶⁵⁷ Там же.

⁶⁵⁸ Там же. – С. 107.

⁶⁵⁹ Татарстан. – 1999. – № 2. – С. 37.

⁶⁶⁰ Иман. – 1998. – № 5. – Март.

⁶⁶¹ Там же.

⁶⁶² Татарстан. – 1999. – № 2. – С. 38.

⁶⁶³ Там же.

менных условиях включения элементов шариата в законодательство Татарстана⁶⁶⁴, тем не менее было ясно и другое: мусульманская умма должна жить по канонам шариата. В условиях светского государства жизнь мусульманской общины приобретает самодовлеющее значение целостной функциональной системы. Но ее правовое и социально-экономическое положение во многом зависит от светского законодательства. Возможна ли ситуация, которая обнажит противоречия между светской и исламской трактовкой проблемы правового положения личности в условиях многоконфессионального общества? Хотя применительно к Татарстану эта проблема открыто не обсуждалась, но в связи с созданием шариатского суда в Чечне необходимо было высказать свое отношение к совершенно новому для современной России явлению. Г. Исхаков, еще будучи заместителем муфтия ДУМ РТ, заметил, что в Татарстане не та ситуация. «Если та политика, тот кошмар, который происходит в Чечне, был бы в Татарстане, если со стороны России варварски уничтожались бы тысячи мирных жителей, возможно, и здесь начались бы еще более опасные события. Татары – это народ, отличающийся своей терпимостью, мудростью... Если придет беда, татары сумеют защитить родную землю, матерей, добытые честным трудом богатства, места для совершения намаза»⁶⁶⁵. Что касается Чечни, то там нарушены самые элементарные права человека со стороны России, поэтому никто не может ее обвинять в том, что там «живут по канонам шариата!»⁶⁶⁶.

Тем не менее, действия мусульманского духовенства и его официальных институтов, направленные на укрепление социально-юридического статуса мусульманской уммы в Татарстане не может не соприкасаться с правовыми нормами и законодательными актами республики, не говоря уже о тех, которые имеют непосредственное отношение к религии. Так, в процессе обсуждения проекта закона РТ «О свободе совести и о религиозных объединениях» ДУМ РТ, в направленной в Государственный Совет РТ аналитической записке, в первую очередь, обратило внимание на то, что «для формирования устойчивого позитивного влияния ислама на наше общество, учитывая особенности суверенитета Татарстана и стремление к государственности у татар, необходима прочная законодательная база. Известно, что в законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» отмечена особая роль православия. Учитывая значимость Татарстана как влиятельного мусульманского центра, необходимо законодательно закрепить в республике особую роль ислама, который имеет собственную специфику»⁶⁶⁷. Для отражения вышеупомянутой специфики ДУМ РТ предлагает внести в республиканский закон «с учетом светского характера государства и без ущемления прав верующих других конфессий», следующие дополнения: «Наличие системы вакуфного имущества и фондов закята, централизованное изготовление дозволенных к употреблению продуктов – халяль и вопрос ношения мусульманской одежды»⁶⁶⁸. Для правового регулирования благотворительной деятельности и поддержания мусульманских учебных заведений, мечетей и других юридических и физических лиц, ДУМ РТ предлагает ввести в Закон дополнительную статью «О вакуфном имуществе» в следующей редакции:

1. «В соответствии с конституционным правом верующих и религиозных объединений в Республике Татарстан существует неотчуждаемое (вакуфное) имущество, находящееся в распоряжении Управления вакуфов, предназначенное для осуществления благотворительной деятельности и финансирования религиозных учебных заведений, организаций и объединений.

2. Вакуфное имущество передается в Управление вакуфов в качестве добровольных вкладов (взносов) и пожертвований физическими и юридическими лицами в Республике Татарстан и за ее пределами.

3. Предметом вакуфного имущества является любая собственность в виде земельного участка, здания, сооружения и другое недвижимое имущество, права пользования, любые ценные бумаги, а

⁶⁶⁴ Один из радикально настроенных религиозных деятелей Татарстана Г. Галиулла, еще будучи муфтием, заявил, что пока невозможно внедрение элементов шариата в законодательную сферу Татарстана «Да мы и не стремимся к этому» (Интерфакс - АиФ - Татарстан, 3-9 октября, 1996, № 10). Правда, позднее, в связи с событиями в Чечне, он обратил внимание, что «мы с уверенностью можем сказать, что если бы осуждения производились на основе шариатского суда, то мы жили бы в более спокойной обстановке, чем сейчас» (Мәдәни Жомга, 17 сентября 1997).

⁶⁶⁵ Мәдәни Жомга. – 1997. – 17 сентябрь.

⁶⁶⁶ Там же.

⁶⁶⁷ Документальные материалы о деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1998 г. по 14.02.1999 г. – Казань, 1999. – С. 20.

⁶⁶⁸ Там же. – С. 21.

также драгоценности, книги и другое движимое имущество в Республике Татарстан и за ее пределами»⁶⁶⁹.

В другой аналитической записке «О вакуфном имуществе в Республике Татарстан» подчеркивается, что данная форма имущества отнюдь не является принципиально новой в системе религиозной собственности: «В федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» есть понятие «церковное имущество», на которое не может быть обращено взыскание. В исламе аналогом понятия «церковное имущество» является «вакф»... Для восстановления религиозной свободы мусульманам РТ необходимо лишь законом РТ гарантировать неотчуждаемость пожертвованного в форме вакфа недвижимого имущества по аналогии с тем, как христианству дается такая возможность в Федеральном законе в статье о церковном имуществе»⁶⁷⁰. Появление аналитической записки такого содержания, конечно, не случайно, поскольку в процессе обсуждения республиканского закона «О свободе совести и религиозных объединениях» высказывалось очень много замечаний по поводу внедрения в него элементов шариата. Но ДУМ РТ, не соглашаясь с таким подходом, подчеркивает отсутствие правовых приоритетов в вопросах имущества мусульман. Более того, руководство ДУМ РТ считает, что «наличие статьи о церковном имуществе и отсутствие понятия «вакф» ущемляет права мусульман, так как в исламе нет «церковного имущества» в христианском понимании... В Федеральном Законе существует статья 21.5, которая в общей форме содержит понятие о вакуфном имуществе... Целям расшифровки и конкретизации статьи 21.5 Федерального Закона посвящена статья о вакуфном имуществе в республиканском законе. Ибо «недвижимое имущество богослужебного назначения» в исламе – это и есть вакуфное имущество»⁶⁷¹.

По одному из принципиальных для себя вопросов – производству продуктов питания для мусульман – ДУМ РТ считает, что «достаточно решить процесс заготовки мяса – халяль на мясокомбинатах, а соответствующие продукты пометить словом «халяль» и продавать во всех магазинах... Если же пойти по пути организации автономной системы мусульманского общепита, то это будет нарушением светского характера государства и вызовет негативную реакцию у немусульман»⁶⁷². Еще одним вопросом, требующим законодательного решения, ДУМ РТ считает проблему ношения одежды, особенно у мусульманок. Это связано с тем, что «мусульманки обязаны одеваться по-особенному и покрывать голову платком. Возникают некоторые внешние отличия, которые с учетом прав верующих должны быть учтены при их приеме на работу в организациях и в процессе учебы в учебных заведениях. Кроме того уже назрела необходимость рассмотрения вопроса о разрешении фотографирования мусульманок в платках для тех документов, где они необходимы для подтверждения личности»⁶⁷³.

Следующим шагом, после активного участия в обсуждении проекта закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», стало письмо муфтия ДУМ РТ Г. Исхакова главе администрации г. Казани с просьбой разработать перспективную программу поэтапной передачи выявленных вакуфных зданий в ведение ДУМ РТ, где отмечалось, что «особенностью теологии мусульманской конфессии является наличие вакуфного поддержания жизнедеятельности исламских религиозных учреждений и учебных заведений. До революции существующие мечети содержались за счет вакуфного имущества, которое было неотъемлемой частью культовых учреждений»⁶⁷⁴. Руководство ДУМ РТ поднимало и проблему возрождения многих обрядов, которые за годы советской власти во многом потеряли свое религиозное содержание. Среди них, в первую очередь, выделяются «имянаречение (исем кушу), бракосочетание (никах), обрезание (сөннәт), похороны (жиназа), поминки, коллективное чтение Корана (Коръән мәжлесә), коллективные пятничные и праздничные молитвы. Кроме того мечети и другие культовые учреждения реализуют верующим предметы богослужебного назначения: религиозную литературу, разнообразную символику, содержащую в себе имена Всевышнего, цитаты из Корана и хадисов Пророка Мухаммеда..., молитвенные коврики (намазлык)»⁶⁷⁵.

В условиях полиэтничного и многоконфессионального государства перед мусульманами стояла еще одна немаловажная проблема: определение форм и принципов сосуществования с представителями других конфессий. Речь, в данном случае, конечно, идет не о том, позитивными или не-

⁶⁶⁹ Там же. – С. 38.

⁶⁷⁰ Документальные материалы № 2. – С. 10-11.

⁶⁷¹ Там же.

⁶⁷² Документальные материалы о деятельности... – С. 21-22.

⁶⁷³ Там же. – С. 22.

⁶⁷⁴ Там же. – С. 39.

⁶⁷⁵ Там же. – С. 40.

гитивными должны быть эти взаимоотношения. С точки зрения здравого смысла и с учетом многовекового опыта сосуществования мусульман-татар с другими народами в центре России, это понималось однозначно. Необходимо было определить форму религиозного толкования этих взаимоотношений. Наиболее радикальное (с левым уклоном) объяснение принципов мирного сосуществования дает Т. Таджутдин, который считает, что «и православие, и правоверие – ветви одного дерева. Поэтому в течение веков наши предки находили полное взаимопонимание и уважение, ибо верили в единого Творца... Это не просто поиск компромисса между народами и культурами, а это вера – общее единое православное и правоверное (выделено мною – Р.М.), основа которой восходит к единой традиции – вере в единого создателя»⁶⁷⁶. Идеализируя характер существовавших и существующих взаимоотношений между представителями двух конфессий, он абсолютизирует единое начало всех религий: «сегодняшний день, настоящее и будущее России зиждется на огромном, прочном фундаменте взаимного доверия и согласия, основанного на вере во Всевышнего творца в предназначение человека, на принципах добра, отрицания зла, воздаяния и ответственности перед Всевышним, как бы мы его не называли: Богом, Господом, Аллахом, Тэнгре. Он – один и один для всех и для каждого»⁶⁷⁷. В своих рассуждениях о единстве Всевышнего Т. Таджутдин зашел довольно далеко и выводы, к которым он приходит, уже только отдаленно напоминают о том, что они принадлежат представителю высшего мусульманского духовенства: «Я думаю, что в конце двадцатого века разделение людей на культуры, на нации и религии (выделено мною – Р.М.) тоже очень далеко от современной цивилизации, от современных понятий. Весь мир глубоко научно и всей своей практикой дошел до общечеловеческих ценностей... Пороки общества, личности, т.е. все, что тревожит и людей, и государство, и народы на всем земном шаре глобальны, едины или очень похожие. И эти проблемы невозможно решить в одиночку. Сегодня все человечество, в особенности молодежь, сознает необходимость общечеловеческого единства... Каждый современный и цивилизованный человек, каждый истинно верующий, к какой бы конфессии он ни относился, должен стремиться к сближению людей, к осознанию того, что он принадлежит к общечеловеческой семье»⁶⁷⁸. В принципе, для религиозного деятеля вполне допустимы такие пространные «экуменического» содержания рассуждения. Но для основной массы мусульманского духовенства, озабоченного исламским возрождением и возвращением традиционных духовных ценностей в общество, такая постановка проблемы вряд ли приемлема. Речь, конечно, не идет об отрицании ими общечеловеческих ценностей. Но для духовенства на данном этапе важнее всего поиск путей решения актуальных проблем в самой религии, исходя из ее потенциальных возможностей. Тем более, что возникновение многих глобальных проблем религиозные деятели связывают с отсутствием духовности (т.е. религиозности) в обществе, его секуляризацией и светским характером самих государств. Как считает, например, М. Бибарсов, «многие национальные розни в стране возникли не из-за того, что мы истинные мусульмане или христиане, а в связи с духовной нищетой, от того, что в обществе образовался духовный вакуум»⁶⁷⁹. Поэтому, полагает В. Садур, «никакой поддержки не получила его (Т. Таджутдина – Р.М.) «экуменическая» деятельность, не принимающая во внимание умонастроения верующих, воспринявших его действия как бидат, т.е. необоснованное новшество»⁶⁸⁰. Его «экуменизм» находил и практическое воплощение: «однажды он пригласил на совместную молитву в мечети православных священников, имитация которыми намаза вызвала всеобщее порицание; в одной из новых мечетей он велел вставить витражи с изображением полумесяца, креста и звезды Давида»⁶⁸¹ и т.д.

Позиция Т. Таджутдина татарским духовенством осуждалась больше за практическое ее воплощение, о чем писал В. Садур, чем за теоретические обоснования. Но появились и публикации, которые выявили несогласие с ним по принципиальным соображениям. Харис Салихжан, тогда еще пресс-секретарь ДУМ РТ и помощник муфтия Г. Галиуллы, обратил внимание на утверждения, доказывающие, что «якобы в истории не было никаких противоречий между мусульманами и христианами... При этом не приводится ни одного примера»⁶⁸². Потому что «религия – это идеология!... Приверженцы одной идеологии (духовного направления) отрицают все остальные духовные направления.. Идеологии непримиримы. Если две или многочисленные идеологии объединяются, то они исче-

⁶⁷⁶ Я знаю одно чудо... – С. 175.

⁶⁷⁷ Там же.

⁶⁷⁸ Там же. – С. 176-177.

⁶⁷⁹ Заман. – Татарстан. – 1997. – 11 марта.

⁶⁸⁰ Садур В. «Исламский фактор»... – С. 239.

⁶⁸¹ Там же.

⁶⁸² Мәдәни жомга.

зают. Или вместо них остается только одна. Таким образом, каждая из мировых религий имеет при-
сущее только ей одной духовное направление – идеологию... Поэтому среди идеологий идет борьба
за завоевание приоритетов»⁶⁸³. Подчеркивая несовместимость религий как противоположных духов-
но-идеологических факторов, Х. Салихжан не останавливается на характере их взаимоотношений.
Это вполне объяснимо, если иметь в виду, что официальное духовенство, признающее отделение ре-
лигии от государства и, по сути, ограничивающее ислам духовной сферой, межконфессиональные
отношения считает областью мирского, а не сакрального. В такой ситуации, считает Ф. Салман, не-
обходимо придерживаться принципа: «они нас не трогают, мы – их»⁶⁸⁴. Более четко эту грань, нару-
шение которой привело бы к поиску иных форм религиозного самосохранения, очертил Г. Исхаков:
«В мусульманской умме для человека существуют четыре условия. Если даже одно из них, как напи-
сано в Коране, будет нарушено и человек будет унижен, он должен брать в руки меч. Если у тебя не
тронут пищу, которой питаешься, если не будут издеваться над матерью и над твоими детьми, если
насильно не отберут твое состояние, если во время совершения намаза не нарушат твой покой, а так-
же не изгонят с твоей родины, ты (мусульманин – *Р.М.*) любыми способами должен стремиться жить
мирно. Так велит Коран, так говорил наш пророк»⁶⁸⁵. В качестве примера нарушения этих условий он
привел ситуацию в Чечне. Поэтому, считает он, никто не может обвинять чеченцев в том, что «они
живут по канонам ислама»⁶⁸⁶.

Такая позиция, направленная на сохранение целостности мусульманской уммы в рамках свет-
ского государства и предполагающая регулирование взаимоотношений между представителями раз-
личных конфессий правовыми нормами именно данного светского государства среди радикального
крыла татарского духовенства имела и своих противников. Так, Нурулла Муфлихунов, имам, долгие
годы проработавший в Чистополе, автор нашумевшей книги «Книга проповедей и наставлений», ко-
торая комиссией проверки соответствия канонам Шариата при ДУМ РТ признана вредной для му-
сульман и рекомендована к изъятию из продажи⁶⁸⁷, автор новой редакции очень популярного среди
татар тафсира Нугмани⁶⁸⁸ считает, что «рядом с кяфирами (неверными – *Р.М.*), конечно, нет верного
пути! Кяфиры, будучи в дружбе с мусульманами, не приобретают иман (веру – *Р.М.*), а между тем
мусульмане, будучи в дружбе с кяфирами, теряют свою веру, предстают перед Аллахом сами как кя-
фиры и получают соответствующие наказания»⁶⁸⁹. Поэтому он считает, все взаимоотношения долж-
ны строиться на принципах шариата: «Мусульман могут судить мусульманские судьи, мусульман-
ские казии. Кафиры не имеют право судить мусульман... Никто не имеет право выносить решения в
религиозных вопросах и ставить верующих людей рядом с неверующими»⁶⁹⁰. Решение проблемы он
видит в том, что «представитель любой национальности, «приняв истинную веру, может стать му-
сульманином»... не принявшие ислам, являются врагами и Аллаха, и мусульман. Даже в тех случаях,
когда они не приносят вреда исламу и мусульманам, даже если они и совершают благородные дела
по отношению к ним, из-за того, что они являются врагами Аллаха мы не имеем права быть с ними в
дружбе»⁶⁹¹.

Наряду с необходимостью соблюдения принципов шариата во всем, причину такого отношения
к иноверцам сторонники данной точки зрения видят еще и в том, что иные отношения способствуют
размыванию основ мусульманской уммы. Поскольку, как «Аллах говорит в благородном Коране:

⁶⁸³ Там же.

⁶⁸⁴ Иман. – № 24. – 1997. – Декабрь.

⁶⁸⁵ Мәдәни жомга. – 1997. – 17 октября.

⁶⁸⁶ Там же.

⁶⁸⁷ Дин вә әдәп. – 1999. – Январь. – С. 45-46. Такая комиссия была создана при ДУМ РТ в 1998 году
после объединительного съезда и его руководителем был назначен Фарид Салман. Но комиссия
практически не функционировала и вынесла решение только по нескольким книгам. После того, как
Ф.Салман объявил о решении выхода своей махалли из состава ДУМ РТ, она прекратила свое суще-
ствование. Но ДУМ РТ в апреле 2000 г. ДУМ РТ приняло решение о возобновлении деятельности
этого органа, но уже в новом составе.

⁶⁸⁸ Изданный Нугмани в 1907 г. тафсир в 1992 г. был переиздан Н. Мөфлихуновым со своими ком-
ментариями, которые, правда, в тексте отдельно не выделяются и поэтому довольно сложно судить о
характере «нововведений» в текст Нугмани. Судя по многочисленным недоумевающим письмам,
скорее всего, их довольно много и они вносят значительные коррективы в содержание оригинала.

⁶⁸⁹ Нурулла Мөфлихун Арыслани. Вәгаз—нәсыйхәт китабы. – Казань, 1996. – С. 143.

⁶⁹⁰ Там же. – С. 198-199.

⁶⁹¹ Там же.

«Никогда не будут довольны вами ни иудеи, ни христиане, пока не последуете за их религией... Никогда не перестанут кяфиры с вами воевать, пока они не совратят вас с вашей религии, если они смогут». Это их постоянная забота»⁶⁹². Для реализации этой цели, по их мнению, и в татарском обществе неверные имеют благоприятные условия: «Сегодня так называемые мусульмане создают семьи не с мусульманами. Страной руководит если не сам кяфир, то их марионетка. Как же тогда можно думать о процветании ислама, когда мы живем с ними (с неверными – *Р.М.*) как братья?»⁶⁹³. Нурулла Муфлихунов усмотрел опасность даже в том, что в последние годы «по планам кяфиров везде строятся мечети, а не медресе. Их строят даже в тех деревнях, где нет и пяти-шести мусульман, способных читать пятничный намаз»⁶⁹⁴. По его мнению «в дела мечетей, построенных по совету кяфиров, они будут вмешиваться, открыто или скрытно будут управлять ими во вред религии и в пользу неверных»⁶⁹⁵. Для убедительности своих доводов он ссылается на факты, которые считает поучительными: «Если до революции в России было 15 тысяч мечетей, то медресе можно было пересчитать по пальцам. Что дали мусульманам эти многочисленные мечети? Совсем мало, поскольку они пустовали, и мусульмане, обманувшись пустующими мечетями, остались без божественного благословения. Впоследствии Аллах дал волю кяфирам уничтожить пустующие мечети... Эта трагедия, навредившая мусульманам, особенно имамам, должна быть серьезным уроком, чтобы второй раз не обмануться»⁶⁹⁶. Первостепенной задачей в возрождении ислама среди татар Нурулла Муфлихунов видит не в бездумном возведении мечетей, а в строительстве «в каждой махалле медресе, способного дать мусульманам религиозное образование, религиозное воспитание... Поскольку, посетив один раз в неделю пятничный намаз, прослушав время от времени проповедь, далеко не уйдешь. Только образованные мусульмане, прекрасно разбирающиеся в шариате, слушающие хорошие проповеди в мечетях, могли бы способствовать прогрессу»⁶⁹⁷. Но дело, как считает некий Габдульгазиз в статье «Причины, ведущие к неверию», сегодня усугубляется еще и тем, что «проникшие в последние годы в татарское общество такие течения как евроислам, обновленный ислам, национальный ислам, джадидизм выдуманы для подмены ислама, а тенгризм, а также специальное выпячивание обычаев-обрядов – для отчуждения от истинного ислама. Эти приемы реализуются «стараниями» самих же татар»⁶⁹⁸. Все это, по его мнению, способствовало тому, что «шайтан внутри самой мусульманской уммы подготовил себе войско. С его помощью последние сохранившиеся каноны, ниспосланные Аллахом, постепенно ликвидируются: силой, иногда коварством, скрытно или открыто. Демократия, прогресс, равенство, свобода личности, общая родина, дружба – под этими и другими лозунгами творились эти дела. В жизни уммы самое печальное – забыть поучительные уроки истории... Наши враги понимают: нас можно победить только отлучив от Корана»⁶⁹⁹. Ситуация еще больше усугубляется еще и тем, что определенная часть мусульманского духовенства, как считает Нурулла Муфлихунов, не совсем четко представляет свои обязанности, не до конца осознает всю ответственность, возложенную на них Аллахом и уммой. Рассматривая причины такого положения, он выделяет, во-первых, то, что «у нас их (имамов – *Р.М.*) длительное время... кяфиры назначали только из угодных себе людей, только незначительная часть выбиралась самими мусульманами»⁷⁰⁰; во-вторых, среди духовенства довольно часто встречаются «продавшиеся кяфирам безнравственные муфтии и неграмотные имамы»⁷⁰¹, которые вместо того, чтобы следовать заповедям Корана, заявляют, что «мы идем по пути отцов и дедов, делаем то, что они делали»⁷⁰². Тем самым совершают недозволенные в исламе деяния – бидгат. Это проявляется в распространенных всюду действиях имамов, когда они «чтобы угодить населению, обольщаясь угощениями, мнимым уважением и деньгами... совершают религиозные обряды для безбожников... Истина же заключается в том, что сначала необходимо добиваться принятия безбожниками мусульманской веры, а потом совершать для них мусульманские обряды...»⁷⁰³. Выход из до-

⁶⁹² Алтын Урда. – 1997. – № 16. – Июнь.

⁶⁹³ Там же.

⁶⁹⁴ Нурулла Мөфлихун Арыслани. Указ. соч. – С. 57.

⁶⁹⁵ Там же. – С. 55-56.

⁶⁹⁶ Там же. – С. 57.

⁶⁹⁷ Там же. – С. 56.

⁶⁹⁸ Алтын Урда. – 1998. – № 5. – Март.

⁶⁹⁹ Алтын Урда. – 1997. – № 29. – Ноябрь.

⁷⁰⁰ Нурулла Мөфлихун Арыслани. Указ. соч. – С. 55.

⁷⁰¹ Там же. – С. 130.

⁷⁰² Там же.

⁷⁰³ Там же. – С. 100-101.

вольно плачевной, с точки зрения радикального крыла мусульманского духовенства, ситуации они видят, в первую очередь, в беспрекословном соблюдении основополагающих принципов шариата не только в самой мусульманской общине, но и по отношению ко всем членам общества, независимо от их конфессиональной принадлежности. Нужно признать, что такой подход, ратующий за чистоту ислама и за возрождение его в классическом варианте, совершенно не учитывает этноконфессиональную и политическую ситуацию в Татарстане и многовековые традиции функционирования ислама в регионе. Более того, данная позиция создает определенные идейные предпосылки для формирования иных отношений между народами республики, даже внутри самих татар, разделяя их только по принципу вероисповедания: истинные мусульмане и неверные.

Наличие разных подходов среди самого мусульманского духовенства практически по всем принципиальным аспектам возрождения ислама в Татарстане еще раз подчеркивает необходимость серьезных размышлений по фундаментальным проблемам мусульманского богословия.

§ 2. Выработка теоретических основ исламского возрождения

Одной из особенностей религиозного возрождения в Татарстане во второй половине 1990-х гг. стало усиление тенденций теоретического осмысления процессов, происходящих в мусульманской общине. Организационное и структурное оформление ДУМ РТ практически завершилось. Оно нуждалось в теоретическом и богословском подкреплении своей деятельности. Критика справа и слева требовала формирования центристской позиции по основополагающим проблемам религиозной жизни мусульманской общины республики. Обвинения официальных религиозных структур, усилившиеся в последние годы, с одной стороны, в ваххабитских популяризациях, с другой – в отсутствии самостоятельной позиции и в беспрекословном следовании указаниям светских властей, а также традициям народного ислама, действительно, способствовали осознанию необходимости выработки собственной идеологической позиции. Правда, еще рано говорить о возрождении традиций татарского мусульманского богословия XIX – начала XX вв. Тем не менее, многие теоретические проблемы уже ставятся, и на страницах периодической печати можно встретить публикации, рассматривающие богословские проблемы с учетом особенностей татарской действительности.

Среди наиболее серьезных проблем, которые, с точки зрения официального духовенства, должны способствовать укреплению позиции ислама в обществе, освободить его от несвойственных мусульманству богословско-обрядовых наслоений и защитить от проникновения чуждых идей – это проблемы таклида и мазхаба.

Представления о таклиде принятые в современной исламоведческой литературе, а также в трудах прогрессивных татарских мыслителей конца XIX – начала XX вв. для официального духовенства неприемлемы по многим принципиальным соображениям. Как подчеркивается в статье «Таклид», опубликованной в журнале «Мусульманский мир», издаваемый под редакцией первого заместителя муфтия ДУМ РТ Валиуллы Ягкупа, «современные деятели, именующие себя религиозными реформаторами, настойчиво пытаются внушить мусульманам мысль о том, что таклид подразумевает косность, отсталость и заявляют о необходимости «открытия дверей иджитихада», т.е. предоставления права на вынесение самостоятельного суждения по вопросам правоповедения (фикха) без учета достижений в шариатских науках имамов – основателей мазхабов»⁷⁰⁴. Трактую таклид как «священный и неотъемлемый институт ислама», автор отмечает, что это «следование авторитету муджтахидов какого-либо одного мазхаба в разработках частных вопросов фикха»⁷⁰⁵. Такое понимание таклида преследует двоякую цель. С одной стороны, это защита учения о мазхабах, которое для официального духовенства является одной из самых основополагающих проблем, без которой невозможно выстроить целостную концепцию возрождения ислама в Татарстане. Поэтому признание основой таклида «Коранического повеления «И спросите людей знания, если вы не знаете»⁷⁰⁶ означало, что он как концепция формировался в рамках учения о мазхабах, поскольку «многочисленные ученые и выдающиеся правоведы, за которыми следует целый мир со времен Хайруль-Курун (благие времена – Р.М.), являются учениками сахабов либо непосредственно, как имам Малик и имам Абу Ханифа, либо опосредованно, как имам Шафик и имам Ахмад ибн Ханбал... Их взгляды, несмотря на различия, соответствуют Шариату, ибо все они основаны на Коране и Хадисах»⁷⁰⁷. С другой стороны, учение о

⁷⁰⁴ Мусульманский мир. – 1999. – Январь. – С. 9.

⁷⁰⁵ Там же.

⁷⁰⁶ Там же.

⁷⁰⁷ Там же. – С. 10.

таклиде и мазхабах рассматривается как надежный теоретический заслон от проникновения в мусульманскую умму Татарстана идей ваххабизма и распространения концепций религиозных реформаторов и «модернистских мусульман, чей интеллект загублен куфрским влиянием, идущим от западного образования»⁷⁰⁸.

Публично признав проникновение в мусульманские общины республики идей ваххабизма, средства массовой информации, отражающие точку зрения официального духовенства («Иман», «Иман нуры», «Вера», «Мусульманский мир», «Дин вә әдәп»), обратили внимание на разнообразные формы его проявления: одна из опасностей, которые представляют собой ваххабиты, заключается в том, что «редко кто из них признает себя ваххабитом, а многие прикрываются привлекательными названиями»⁷⁰⁹. Некоторые из них «называют себя «салафитами», «ахли хадис», «фундаменталистами». Но как бы они не назывались, прикрываясь исламом, в народе распространяют идеи вражды и экстремизма»⁷¹⁰. Эта опасность усугубляется еще и тем, что в распространении ваххабизма в республике участвуют и представители местного духовенства: «Почему же наши выдающиеся религиозные деятели яростно пытаются внедрить в нацию необоснованные идеи ваххабизма? Разбогатевший на продаже нефти центр ваххабизма Саудовская Аравия не жалеет денег, чтобы купить духовенство. Мы не можем гордиться тем, что наше духовенство не продается»⁷¹¹. В такой ситуации для официального духовенства наиболее оптимальной формой защиты от ваххабизма, наряду с организационно-административными мерами, является более четкое определение и укрепление своей теоретической позиции. Пропаганда ханафитского мазхаба, следование принципам таклида, отрицание необходимости «открытия врат иджтихада» стали основными направлениями выработки этой позиции. Согласившись с тактической целесообразностью данной позиции, нельзя не признать ее определенную уязвимость как дальновидной стратегии. Это касается, в первую очередь, оценки иджтихада. В ней чувствуется преобладание прагматического подхода, а не глубокого теоретического осмысления. Отрицание идеи «открытия врат иджтихада» официальным духовенством, на первый взгляд, преследует двоякую цель: создает благоприятную идейно-теоретическую базу для формирования полноценной мусульманской уммы, отсекая всевозможные идейные поползновения справа (ваххабизм) и слева (религиозно-реформаторские и модернистские течения). Неприятие иджтихада в данном случае объясняется тем, что его сторонники «вместо Шариата, создававшегося имамами четырех мазхабов, призывают создать приспособленный к требованиям современной европейской культуры новый Шариат»⁷¹², и «претендуют на способность формулировать шариатские правила, извлекая их непосредственно из Корана и хадисов»⁷¹³. Но, по их мнению, в современных условиях это неприемлемо, не потому, что «иджтихад запрещен, а в связи с тем, что не стало муджтахидов. Факихов, способных выносить свои суждения по шариату не стало уже в средние века»⁷¹⁴, а «жалкие и невежественные «муджтахиды» наших дней могут в лучшем случае собирать и выбирать из необъятного достояния фикха то, что соответствует их желаниям»⁷¹⁵. Но в данном случае духовенством совершенно не учитывается то, что «иджтихад не означает безграничной свободы усмотрения. Выработанные на его основе оценки не могут противоречить точным и однозначным предписаниям Корана и сунны. Кроме того, рациональный поиск нужного решения должен вестись в рамках общих целей и ориентиров ислама, исходных начал шариата»⁷¹⁶. Сегодня особенно важно то, что «иджтихад играет очень важную роль, гарантируя соответствие шариата различным историческим, национальным, культурным и иным условиям... Это особенно характерно для нашей эпохи с ее динамичными политическими, социально-экономическими и другими переменами. В иджтихаде в полной мере проявляется характер шариата, который не связывает мусульман жесткими рамками и не просто допускает, но и предполагает активное участие человека в устройстве своей жизни, в решении мирских дел. Одновременно в иджтихаде воплощена другая отличительная черта шариата – сочетание божественного откровения с рациональным творчеством человека»⁷¹⁷. Сюда следует добавить и то, что татарские богословы XIX

⁷⁰⁸ Там же. – С. 11.

⁷⁰⁹ Иман нуры. – 1999. – Март. – С. 12.

⁷¹⁰ Там же. – С. 5.

⁷¹¹ Там же. – С. 13.

⁷¹² Там же. – С. 14.

⁷¹³ Мусульманский мир. – 1999. – Январь. – С. 11

⁷¹⁴ Иман нуры. – 1999. – Март. – С. 14.

⁷¹⁵ Мусульманский мир. – 1999. – Январь. – С. 10.

⁷¹⁶ Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М., 1997. – С. 10.

⁷¹⁷ Там же. – С. 9-10.

– начала XX вв. сущность иджтихада видели в том, что он должен способствовать поиску ответа, не имеющего готового решения в рамках шариата. При этом они подчеркивали, что муджтахид не создает новое правило поведения, а лишь ищет его, находит решение, изначально содержащееся в шариате. И самое главное, по их мнению, иджтихад не отрицает мазхабы, наоборот, именно развитие иджтихада привело к появлению этих школ и мусульманско-правовой науки.

Среди проблем, на которые в последнее время начали обращать внимание представители официального духовенства можно выделить суфизм. Эта проблема в мусульманском мире всегда вызывала большие споры. И среди татарского духовенства существуют разные, иногда противоположные мнения о сущности суфизма. Одна из точек зрения представлена в книге главного казия ДУМ РТ Габдулхака Саматова «Ислам в истории нации», в которой он выделил специальную главу «Тасауф (ишанизм)». В ней заслуживает особого внимания два момента. Во-первых, автор, опираясь на хадис Пророка и на мнения авторитетных ученых (в частности, Ш. Марджани) доказывает, что тарикат не противоречит основным принципам шариата⁷¹⁸. Во-вторых, Г. Саматов подробно останавливается на истории распространения учения суфийского ордена накшбандийа среди татар. Среди последователей данного тариката он называет Кул-Шарифа, Г. Утыз-Имяни, Ш. Марджани, З. Расулева и других известных религиозных деятелей. Довольно любопытными являются сведения о татарских ишанах, которые еще в 1950-е годы воспитывали своих мюридов. Хотя и поверхностно, но тем не менее Г. Саматов сумел наметить одну из важных тенденций суфизма у татар: довольно быстро распространяясь в нашем регионе, суфизм также довольно быстро перестал быть идеологической оппозицией официальному исламу. Подтверждением является то, что уже начиная с Кул-Шарифа, сеида, главы мусульман Казанского ханства, многие официальные религиозные деятели (включая и многих муфтиев) были приверженцами накшбандийа и имели своих последователей⁷¹⁹.

Подчеркивая особую роль тарикатов в истории ислама, журнал «Иман нуры» в статье «Каким образом до наших дней дошел ислам?» акцентирует внимание на том, что «мазхабы и машрабы (тарикаты) – это научные школы ислама. Мазхабы, отражая внешнюю атрибутику ислама, помогают привести в порядок внешний мир человека. Что касается машрабов, то они, изучая сущность и смысл ислама, приводят в порядок внутренний мир человека»⁷²⁰. Обращая внимание на актуальность тарикатов в современных условиях, автор отмечает, что «машрабы являются изучающей «дух» и воспитывающей нафс школой. Известно, что у современных мусульман в их знаниях об Исламе, в совершаемых ими деяниях, и, особенно в душах, есть недостатки. Поэтому сегодня мусульмане особо нуждаются в мазхабах и машрабах»⁷²¹.

Интерес к суфизму со стороны официального духовенства в последнее время значительно возрос. В апреле 2000 г. ДУМ РТ было организована научно-практическая конференция «Суфийские традиции у татар». В аналитической записке, подготовленной в связи с этой конференцией, отмечается, что «анализ ситуации в татарском исламе показывает, что многие силы пытаются заменить собой свободную «суфийскую нишу» в общественно-религиозном сознании татар. Их деятельность свидетельствует, что проблема назрела, суфизм все равно проявится и понятно, что не стоит оставлять это без контроля... В РТ уже несколько лет действуют суфийские ордена из Турции, так называемые «нурджилар», «сулейманчилар», которым удалось даже внедриться в систему государственного образования»⁷²². Поэтому, исходя из наметившейся тенденции, нужно способствовать распространению суфийских традиций накшбандийского тариката. Это необходимо и для того, чтобы перенимать «опыт политической жизни Узбекистана, где сильны традиции накшбандийского тариката» и где он играет «положительную роль в лоялизации мусульман к существующей государственной власти. Пример Дагестана показывает, что против разрушительных сил любой разновидности экстремистского, сектантского ислама только просуфийское духовенство способно удержать ситуацию под контролем, защитить стабильность»⁷²³. А развитие в РТ «тарикатов ханафитско-накшбандийского направления могло бы облегчить противодействие ваххабистско-экстремистским вариантам ислама»⁷²⁴.

⁷¹⁸ Саматов Г. Милләтебеддә ислам дине. — Казань, 1998. — С. 165.

⁷¹⁹ Там же. — С.

⁷²⁰ Иман нуры. — 1999. — Март. — С. 18.

⁷²¹ Там же.

⁷²² Документ не опубликован. Хранится в текущем архиве ДУМ РТ.

⁷²³ Там же.

⁷²⁴ Там же.

Данную точку зрения, в принципе, можно рассматривать как позицию официального духовенства по отношению к суфизму. Но при этом нельзя не обратить внимание, что среди мусульман республики представители накшбандийа практически не представлены не только муршидами, но и мюридами. По крайней мере никто об этом публично не заявляет и организационно они не оформлены. Правда, в доверительных беседах представители официального духовенства дают понять, что среди них есть имамы, считающие себя последователем накшбандийского тариката. То, что эти факты упорно скрываются, говорит о том, что проблема взаимоотношения официального ислама и суфизма находится на начальной стадии теоретического осмысления. Создается также впечатление, что официальное духовенство заговорило о суфизме постольку, поскольку признание тарикатов отгораживало его от ваххабизма, который категорически отрицает причастность суфизма к исламу. Кстати, Нурулла Муфлихун, по многим своим теоретическим представлениям близко стоящий к ваххабитскому течению, и в отношении суфизма не изменяет своим взглядам. Он относит тарикаты к разряду бидгат⁷²⁵ – недозволенного новшества в исламе, поскольку как суфии «отказываться от светских знаний, от занятий ремеслами, от удовлетворения материальных потребностей своих и семьи и тем самым, будучи «незрячим» суфием, предаваться только вере и стать обузой для людей запрещается исламом»⁷²⁶. Возникновение суфизма он связывает с влиянием христианства: «В V-VI вв. ишанизм проник от христиан к мусульманам, т.е. мусульмане, желающие стать ишанами учились у монахов»⁷²⁷. В своей последней книге «Пути к раю и аду» Н.Муфлихун в суфизме выделяет еще больше негативных проявлений, имеющих отношение не только к богословию: «суфии – ишаны запретили мусульманам заниматься делами, необходимыми для жизни и прогресса религии: добычу полезных ископаемых, строительства заводов и фабрик, занятие наукой и промышленными делами, лечение у врачей и другие полезные дела. При появлении вражеской армии они мусульман призывали не сопротивляться, сдаваться в плен. Они способствовали попаданию исламских государств и мусульманских городов под правление неверных. Значит, они были самыми вредными и для мирской жизни, и для религии»⁷²⁸.

Как видим, среди татарского духовенства существуют противоположные точки зрения о месте суфизма в жизни мусульманской общины. Это, с одной стороны, стало продолжением многовекового спора о месте суфизма в мусульманской умме, а с другой – попытка поставить нужный акцент на проблеме религиозного обновления общества и направить его в определенное русло. Нужно иметь в виду и то, что в данном случае проблема суфизма носит далеко не частный характер. Признание тариката (в данном случае накшбандийа), его игнорирование или отрицание во многом будет способствовать определению истинного лица ислама в Татарстане.

Самой актуальной для духовенства проблемой не только с точки зрения теоретического осмысления, но и необходимости объяснения многих практических проявлений ежедневной богослужбной деятельности, на сегодняшний день, пожалуй, является проблема бидгата. Это явление, возникшее еще во времена праведных халифов, «не имело четких границ: одно и то же действие или суждение представители разных догматических школ характеризовали то как «недозволенное новшество» или заблуждение», то как «правовереие, освященное авторитетом Корана и сунны»⁷²⁹.

В современных условиях татарское духовенство обязано дать богословское толкование многим явлениям, которые, как правило, относятся к системе обычаев-обрядов, но одновременно несут в себе религиозное содержание и выполняют, в значительной мере, функцию сохранения и распространения ислама среди населения. Бидгат, существование которого среди мусульман Татарстана ни у кого не вызывает сомнения, не случайно оказался в центре внимания духовенства. Уже само понятие «бидгат» вызывало различные толкования. Одни считают, что бидгат может существовать в двух видах: приемлемый («хороший») и неприемлемый («плохой»). Так, имам-хатиб Ахкамеддин из Набережных Челнов считает, что «бидгат бывает двух видов: хасана – хорошее новшество и сайина – плохое новшество»⁷³⁰. При этом он опирается на высказывания известных богословов (аль-Араби, имам Муслими, аль-Бухари и др.), которые, по его мнению, придерживались мысли, что «новшества, противоречащие шариату, отвергаются, а укрепляющий шариат – принимаются»⁷³¹. Другие религи-

⁷²⁵ Нурулла Мөфлихун Арслани. Указ. соч. – С. 53.

⁷²⁶ Там же. – С. 146.

⁷²⁷ Там же.

⁷²⁸ Нурулла Муфлихун Арыслани. Жэннэт хэм жэхэннем юллары.- Чистай, 2000, 65 б.

⁷²⁹ Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 41.

⁷³⁰ Ислам нуры. – 1997. – № 3. – Январь.

⁷³¹ Там же.

озные деятели придерживаются иной точки зрения: «если то, чего нет в шариате, принять за шариатское указание и утверждать, что его непременно нужно выполнять – это бидгат». Бывший имам-хатиб соборной мечети «Тауба» г. Набережные Челны и мухтасиб Тукаевского района Малик Ибрагим считает: «Некоторые пытаются оправдывать свои действия тем, что есть хорошие и плохие формы бидгата... А новшества все плохие, поскольку наш Пророк в своем хадисе сказал, что «Каждое новшество – бидгат, каждый бидгат – заблуждение, каждое заблуждение ведет в огонь»⁷³². Сторонники такой точки зрения не отрицают наличия каких-либо полезных элементов в самих новшествах, «но незначительная польза не делает их дозволенными... Единственный способ пробудить интерес людей к одиозной практике заключается в том, чтобы сфокусировать их внимание на малой доле чего-то хорошего, что, может быть, содержится в ней, а затем – превозносить эту пользу. Этим всегда занимались различные движения, сбитые с пути, чтобы распространять худшие из бидгатов, и, пользуясь именами Аллаха, Пророка... и аулия они фабриковали «доказательства» своих новых взглядов и, таким образом, заманивали в ловушки тысячи ничего не подозревающих мусульман, которые начинали следовать нововведениям»⁷³³. Небезызвестный Нурулла Муфлихун считает, что «не имеющие никакого представления о Коране и Хадисах неграмотные или нерадивые мусульмане предполагают, что деяния, относящиеся к бидгату, вытекают из самой религии. Но бидгат не относится к деяниям из области фарыз (обязательного предписания), ваджиб (необходимого), суннат (обычая) и мустахаб (одобряемого). Это не богоугодное деяние, а грех... Даже мусульманские ученые считают, что совершить деяния, относящиеся к бидгат – подобно признанию многобожия»⁷³⁴.

Среди всех обычаев-обрядов, вызывающих споры относительно отношения их к категории бидгат, выделяются похоронно-поминальные обряды, праздник Маулид и др. Это закономерно: они возникли после смерти пророка Мухаммада и поэтому не зафиксированы ни в Коране, ни в Хадисах. Представители духовенства, признавая иное, нерелигиозное происхождение этих обрядов, по-разному оценивают их роль в религиозном обновлении общества. Одни – сторонники возрождения ислама без «недозволенных новшеств», считают, что эти обряды, являющиеся формой следования народным традициям, уводят от восстановления истинных канонов шариата. Малик Ибрагим среди обрядов выделяет «поминки на третий, седьмой, сороковой дни после смерти и через год. Если вовремя не остановить, их количество еще будет расти. Кроме них, под видом таких, не вписывающихся в нормы шариата и не существующих в исламе религиозных праздников как Маулид, Бараат, Миградж и других им подобных, совершаются деяния, относящиеся к категории бидгат»⁷³⁵. А другие, признающие эти обряды одним из компонентов этноконфессионального сознания татар, считают, что они должны способствовать возрождению ислама с учетом его многовековой региональной специфики. Один из известных религиозных деятелей республики имам-мухтасиб Балтасинского района Джалиль Фазлеев признает, что «некоторые наши парни, получившие образование в Аравии, воюют против ряда наших обычаев-обрядов, якобы противоречащих шариату и утверждают, что их необходимо ликвидировать. Наш имам Абу-Ханифа сказал: «Уважайте обычаи-обряды каждого народа и делайте так, чтобы они служили исламу». Если одни ликвидируют одежду (национальную – *Р.М.*), другие – язык, третьи – религию, что останется от нашей нации?»⁷³⁶. Один из организаторов и первый ректор Казанского высшего медресе имени 1000-летия принятия ислама Исхак Лутфуллин, признавая не канонический характер этих обычаев, тем не менее особый упор делает на их прямое и непосредственное отношение к сохранению исламских традиций среди татар. Он подчеркивает, что поминальные обряды «это просто народный обычай татаро-мусульман, уходящий своими корнями в историю их многовекового Джихада против врагов ислама. И не учитывать его современному исламскому духовенству, работающему среди татарского населения, просто нельзя»⁷³⁷. Формирование этих обрядов он объясняет тем, что «после завоевания Казани... татарам запрещалось исполнять религиозные обряды ислама, в том числе и хоронить своих покойных по мусульманским канонам. Чтобы не допустить этого, поп с солдатами... заставлял их хоронить усопших по православному обычаю... Чтобы избежать греха, мусульмане в тот же день ночью тайно приводили муллу и он читал очищающие молитвы. История эта повторялась обычно и через 40 дней, и спустя полгода или год. Так, из года в год эта форма скрытой духовной борьбы с миссионерами так въелась в жизнь татарского

⁷³² Мәлик Ибраһим. Тәүхид. – Чаллы, 1997. – С. 13-14.

⁷³³ Вера. – 1999. – № 3. – Март.

⁷³⁴ Нурулла Арыслани Мөфлихун. Указ. соч. – С. 50-51.

⁷³⁵ Малик Ибрагим. Указ. соч. – С. 14.

⁷³⁶ Жәлил хәзрәт вәгазьләре. – Казань, 1998. – Т. 1. – С. 45.

⁷³⁷ Лотфуллин И.М., Ислаев Ф.Г. Джихад татарского народа. – Казань, 1998. – С. 50.

народа, что спустя века стала одним из народных обычаев татарских мусульман. Обычаем, вошедшим в их жизнь через кровь и страдания тысяч шахидов, павших в борьбе за веру. По моему мнению, нельзя современным исламским проповедникам вести безоглядную борьбу с этим распространенным среди татар поминальным обычаем»⁷³⁸. Муфтий ДУМ РТ Г. Исхаков также обратил внимание на эту проблему: «Есть обычаи, не имеющие отношения к исламу... У татар они существуют издавна. Но мы не можем от них сегодня же отказаться. Это – одна из возможностей мусульман собраться вместе и слушать религиозные проповеди»⁷³⁹. Он подчеркнул, что эти меджлисы «не обязательно приурочивать к седьмому, сороковому и другим дням... Я, как муфтий, не имею права завтра же запретить эти меджлисы. Но необходимо народу сообщить, что их (обычаев – *Р.М.*) нет в канонах шариата. Это наши обычаи – обряды. Нельзя путать обычай с богослужением»⁷⁴⁰. Можно сказать, муфтий ДУМ РТ довольно точно уловил специфику и сложность данного вопроса, которого невозможно решить регламентирующими рекомендациями. Эти обычаи, действительно, за годы советской власти стали самой устойчивой формой функционирования ислама у татар. И сегодня, в условиях отсутствия на местах мусульманских общин, прочно опирающихся на каноны шариата, эти обычаи служат объединяющим мусульман фактором. Как считает Ф. Салман, «проведение этих мероприятий является одной из редких возможностей распространения благих знаний об исламе. Помимо этого, проведение поминок способствует укреплению родственных, соседских, дружеских отношений, что является заповедью божьей»⁷⁴¹.

С этой точки зрения большой интерес представляет и резолюция IX съезда МЦИК «Иман» «О святых местах татарского народа», где подчеркивается, что «из-за того, что нет возможности поклоняться героям нации, почитать их и брать с них пример, идет процесс манкуртизации народа и поэтому его очень легко держать в подчинении... В связи с этим IX съезд «Иман» считает необходимым произвести захоронение по мусульманским обычаям останков ханов, восстановление могил святых на берегу Кабана около Апанаевской мечети и на Архиерейской даче и могилы сахаба в Болгарах»⁷⁴²

§ 3. Неофициальный ислам

Прежде чем говорить о характере неофициального ислама в Татарстане, необходимо четко определить границы и формы функционирования, основные богословские параметры официального ислама, обозначить его место в современном светском государстве. Если иметь в виду, что процесс формирования официального ислама в Татарстане находится на стадии становления, то несложно догадаться, что многие из этих вопросов остаются открытыми. Какой ислам в условиях Татарстана – многоконфессионального и светского – можно считать официальным? Скорее всего, лояльный к официальным властям. Но лояльность – понятие довольно абстрактное, и, оставаясь вполне лояльным к властям, можно придерживаться совершенно разных богословских позиций. Наглядный пример – описанные выше значительные разногласия между представителями официального духовенства по многим принципиальным проблемам. Теоретическая неопределенность в позициях официального духовенства по ряду богословских вопросов оставляет место для политических спекуляций по многим животрепещущим проблемам современности и раздувания даже незначительных разногласий до уровня серьезного идеологического противостояния. Так, свой уход из ДУМ РТ Фарид Салман представил как попытку дистанцироваться от муфтията, якобы являющегося рассадником ваххабизма в республике. По его утверждению, распространение ваххабизма не без помощи официальных религиозных структур достигло угрожающего состояния: «Проникновение ваххабизма в республику я подразделяю на четыре этапа: 1) культурное нашествие (широкое распространение литературы); 2) проникновение в учебные заведения; 3) захват официальных религиозных структур (не прекращающаяся в течение года чистка рядов имамов); 4) проникновение во власть. Сегодня татарское общество переживает последний этап»⁷⁴³. Более того, считает он, «идет сращивание национализма и вахха-

⁷³⁸ Там же. – С. 51.

⁷³⁹ Татар календаре. – 1998. – 31 декабрь.

⁷⁴⁰ Там же.

⁷⁴¹ Некоторые теологические аспекты различий между ханифитским направлением ислама и лжеучением ваххабизма. – Аналитическая записка, подготовленная Ф. Салманом и Ф. Шаймардановым для официальных органов власти. Не опубликована (из архива автора).

⁷⁴² Иман. – 1999. – № 1. – Январь.

⁷⁴³ Новая вечерка. – 1999. – № 17. – 24 июня.

бизма... В национальное движение проникают ваххабиты – провокаторы»⁷⁴⁴. Такой пример абсолютизации отдельно взятых явлений, доведение их до уровня общих закономерностей, безусловно, можно рассматривать как проявление болезни роста и попытку осмысления процессов, которые еще находятся в начале своего становления.

В начале 1990-х годов в Татарстане стали распространяться различные традиционные и нетрадиционные религиозные течения. Самую большую активность проявляли общины протестантского толка. Своей демократичностью, упрощенностью выполнения религиозных обрядов они, действительно, привлекали внимание значительной части молодежи, в том числе и татарской⁷⁴⁵.

На волне распространения религиозного плюрализма в Татарстане появились такие религиозные общины как бахаи, ахмадия. Община бахаи в Татарстане была зарегистрирована в 1991 году. Такими своими программными положениями как признание непротиворечивости науки и религии, необходимость самостоятельного поиска истины каждым человеком, избавления человечества от любых расовых, национальных, религиозных, политических и других предрассудков община сумела заинтересовать определенную часть татарской интеллигенции, особенно творческой. Свою роль сыграл и тот факт, что местную общину возглавил известный тележурналист Шамиль Фаттахов, сын крупного художника Лутфуллы Фаттахова. Правда, во второй половине 90-х годов интерес к новым религиозным общинам, в том числе и к бахаизму, упал. Хотя и сегодня практически во всех городах республики имеются группы бахаистов, общая их численность не превышает 300 человек⁷⁴⁶.

Казанская община ахмадия зарегистрирована в 1992 году. В первые годы своего существования она воспринималась общественностью как мусульманская община. Мусульманское духовенство не высказывало своего отношения к ней. Интеллигенция (особенно творческая), скорее всего, в силу своей неинформированности о характере религиозного учения, довольно часто организовывала встречи с представителями этой общины. Точнее, с одним из них – известным татарским поэтом Равилем Бухараевым, жившим в Лондоне и использовавшим свои частые приезды для многочисленных выступлений. Но к середине 90-х годов мусульманское духовенство довольно четко определило свое негативное отношение к этой общине. Судя по тому, что одновременно в средствах массовой информации исчезли упоминания о ней, и светская интеллигенция приняла эту позицию. Разговоры о необходимости строительства собственной мечети также сошли на нет. Сегодня община, возглавляемая эмиссарами из Пакистана, практически бездействует⁷⁴⁷. Правда, нужно отметить, что в первой половине 90-х годов община активно занималась распространением литературы на русском языке. Изданная ей разнообразная литература в библиотеках городов республики до сих пор численно преобладают над изданиями об исламе. Как считает В. Якупов, идеи ахмадии еще в начале XX в. оказывали определенное влияние на татарских богословов. Так, их идеи «под названием «абсолютности божьей милости» пропагандировались Мусой Бигиевым среди татар»⁷⁴⁸.

Чтобы более наглядно представить отношение официального духовенства к этим двум общинам, приведу резолюцию IX съезда молодежного центра исламской культуры «Иман» от 29 ноября 1998 года «Об антиханафитских направлениях»: «В XIX веке, в первую очередь, английскими спецслужбами были выдуманы и распространены ваххабизм, ахмадия и бахаизм. Под их влиянием был разрушен даже халифат (Османская империя) и нарушен культурный баланс индийско-мусульманского региона. А движение бахаи для татарских манкуртов и космополитов создало почву для распространения интернационализма. Каждое из этих движений имеет крупные финансовые источники и находит поддержку со стороны таких антимусульманских стран как США и Англия. Поэтому широкая общественность и религиозные круги призывают поставить заслон против разрушительных, разлагающих и разъединяющих действий этих движений»⁷⁴⁹.

Таким образом, религиозные общины, считающие себя имеющими отношение к исламу, не нашли в Татарстане широкого распространения.

Среди мусульманских общин, находящихся в оппозиции к официальным религиозным структурам, можно назвать небольшую группу мусульман, возглавляемую Файзрахманом Саттаровым и

⁷⁴⁴ Там же.

⁷⁴⁵ По сведениям Комитета спасения от влияния тоталитарных сект, почти 50% молодежи, посещающих эти религиозные общины, составляют татары.

⁷⁴⁶ Религия и общество. Справочник. – Казань, 1998. – С. 111.

⁷⁴⁷ По сведениям Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ, община зарегистрирована в количестве 15 человек. См.: Религия и общество. Справочник. – С. 112.

⁷⁴⁸ Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане, с.9.

⁷⁴⁹ Иман. – 1999. – № 1. – Январь.

именуемую «файзрахманистами». Файзрахман Саттаров – один из немногих татарских имамов советского периода, получивший профессиональную богословскую подготовку в 1955-1964 гг. в медресе Бухары и занимавший посты имама-хатиба в крупных городах СССР (в Ленинграде, Ростове, Октябрьске и др.) и казья в ДУМЕС в 1972-1976 годы. Каким образом он решился перейти в оппозицию к официальным религиозным структурам? Какие религиозные течения и богословские учения оказали влияние на формирование этой мусульманской общины? Особенностью «файзрахманизма» является то, что он имеет местные, но неглубокие корни. В процессе общения с самим амиром (так называют Ф. Саттарова его ученики), его раисами (представителями) в регионах (Татарстане, Удмуртии, Марий-Эл и Пермской области) и рядовыми верующими невольно обращаешь внимание на эклектический характер основ их вероучения. В. Якупов утверждает, что «им позаимствованы и творчески переработаны идеи из других течений Ислама. Один из главных мотивов – это отвержение мазхабов при особой ненависти к ханафитскому толку – заимствован от ваххабитов. Увеличенная ставка религиозных поборов «хумс» взята из шиизма, сама структура группы построена по аналогии с суфийским орденом»⁷⁵⁰. основополагающим постулатом общины является принцип «жить только по Корану!». Ф. Саттаров считает, что сложный, но единственно верный путь для мусульманина – это «идти по Корану, что очень трудно, но мы не можем жить по-другому. Может быть и так, что сначала никто не последует за нами. Но и за пророками не сразу пошли, некоторые из них были одиночки»⁷⁵¹. Принципиальное несогласие Ф. Саттарова с официальными имамами заключается в том, что «они идут за народом, облегчая себе задачу и тем самым нарушая главную заповедь Пророка». Он подчеркивает, что не стремится к тому, чтобы за ним последовали многие, «должны последовать только достойные, живущие только по Корану». Ф. Саттаров признает, что есть и иные, кроме Корана, источники, которые составляют основу шариата. Но «в них пока нет нужды. Сегодня необходимо объединиться вокруг Корана. Из существующих 73 сект только 1 секта Аллаха, остальные 72 выдуманы учеными». На словах признавая разделение на суннизм и шиизм, на мазхабы, на деле он ставит под сомнение их целесообразность, поскольку «Аллах запретил разъединение». Из основополагающих догматов он особо выделяет намаз и закят. Община «файзрахманистов» имеет четко разработанную систему обязательного закята, которую они пытаются применить по отношению к своим прихожанам. Но ставки настолько высоки (доходят до двух третей дохода), что, по признанию самого Ф. Саттарова, «народ не соглашается».

Рассуждая о взаимоотношениях общины с государственной властью, он подчеркивает лояльность к ней, заявляя, что государство должно быть светским, а не религиозным. Участие в политике также допустимо. Эклектичность представлений проявляется и в отношении к обычаям и обрядам. Вполне лояльное отношение к поминальным обрядам («Если нас приглашают, то мы идем») сочетается с неприятием религиозных праздников (маулида и др.) и суфизма. Признание иджитхада как великого усердия, старания не мешает им принять и некоторые аспекты таклида. «Файзрахманисты» подчеркивают отсутствие связи с различными зарубежными мусульманскими религиозными организациями и фондами. Скорее всего это действительно, так. Об этом наглядно свидетельствует и работа открытого в 1997 году медресе, где преподают только свои подготовленные прихожане, учебники написаны (буквально переписаны из различных книг) самим Ф. Саттаровым.

Возникший на татарской почве «файзрахманизм», хотя и не получил широкого распространения, является интересным образцом неофициального ислама в республике. Возможно, его корни не следует искать в далекой истории. В данном случае субъективный фактор – желание не сумевшего сделать карьеру в официальных религиозных структурах советского периода имама-хатиба найти свою нишу в условиях религиозного возрождения – также сыграл заметную роль.

Среди различных проявлений неофициального ислама в Татарстане довольно заметен турецкий след. При существующих международных отношениях республики это вполне объяснимо. С Турцией у Татарстана сложились прочные экономические отношения. Работают представительство этого государства, 16 лицеев в городах республики.

Турецкое влияние в исламе идет по двум направлениям. 1. Пропаганда идей и книг Бадиуззамана Саида Нурси, которая идет через турецкие лицеи и специально созданное медресе. Последователи Саида Нурси не вступают в открытый спор с представителями официального духовенства, тем не менее определенные разногласия уже наметились. Это, в первую очередь, проявляется в том, что последователи Нурси абсолютизируют его учение и содержание книг, особенно Тафсира, и пытаются навязывать другим мусульманам. Это, по словам ректора медресе «Танзиля» Рустем хазрата, особен-

⁷⁵⁰ Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане, с. 22-23.

⁷⁵¹ Высказывания Ф. Саттарова даются по записи личной беседы с ним.

но ощутимо в Набережных Челнах, где позиции «нурсистов» сравнительно сильны. Есть и другие потенциальные теоретические предпосылки для разногласий. Учение Саида Нурси, выстроенное в духе псевдосуфизма, в принципе неприемлемо для официального духовенства. Если иметь в виду и разные подходы к государственно-правовому регулированию мусульманской общины, то можно не сомневаться в наличии определенной почвы для разногласий. По словам В. Якупова, «движение ведет масштабную издательскую деятельность как на русском, так и на татарском языке... Эта литература продается в мечетях совершенно свободно, понятно в этой связи, что сложилась устойчивая организованная структура, которая, по крайней мере, переводит, печатает и распространяет эту литературу»⁷⁵²

2. Турецкое влияние заметно и в распространении суфизма в Татарстане. Через Турцию в республику проникают идеи нетрадиционного в регионе тариката – кадирийа. Представители суфизма данного толка имеют свои организационные ячейки. До середины 1990-х годов они собирались, в основном, в мечети «Нурулла». Сегодня их объединяют редкие посещения своего шейха из Турции, который индивидуально общается со своими учениками (в Казани около 10 мюридов этого шейха).

Представители мусульманского духовенства, находящиеся в оппозиции к официальным религиозным структурам, пытаются обвинить их в пособничестве многим зарубежным мусульманским радикальным организациям. Если Ф. Салман обвинил ДУМ РТ в пропаганде ваххабизма, то Т. Таджутдин «разоблачает» Совет муфтиев в сотрудничестве со многими религиозными организациями, такими как хабашиты, движение «Нация ислама», таблигиты. Признавая пропагандистский характер этих обвинений и преувеличение значимости отдельных фактов, нельзя не заметить в них и долю правды. Так, представители пакистанской организации «Джамаат-е-Таблиг», именуемые «таблигистами», действительно, работали в Татарстане. Не имея своей организационной структуры, но имея координатора, они собирались в мечетях «Нурулла», «Булгар» и, в основном, занимались дагватом (призывом)⁷⁵³.

Таким образом, неофициальный ислам в Татарстане существует. В силу специфики политической системы общества он практически не структурирован, поэтому не имеет серьезной опоры среди верующих.

⁷⁵² Якупов В. Неофициальный ислам в Татарстане, с. 14.

⁷⁵³ Правда, В. Якупов считает что « в РТ наиболее устойчивые группы таблигистов есть в Казани, где живет координатор таблига нашего региона Габдел-азиз Загидуллин, а так же в нефтяных районах (Ютазы, Бавлы) ». См.: Якупов.В. Неофициальный ислам в Татарстане, с.14.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данное исследование дает возможность определить некоторые тенденции распространения и функционирования ислама в Среднем Поволжье, выявить характер исламского возрождения в современном Татарстане.

В диссертации делается вывод о том, что ислам в России, особенно в Поволжье, имеет свою специфику, которая выходит далеко за пределы региональных особенностей и дает возможность совершенно по-новому взглянуть на ислам в целом, особенно в XVIII-XX вв. Именно здесь, в особых политических и этноконфессиональных условиях, лишившись многих традиционных институтов, ислам выявил некоторые свои потенциальные, в первую очередь, интеллектуальные возможности. Между тем в мусульманских странах Востока, в силу многих причин, «высокая теология» оказалась невостребованной, и, возможно, поэтому многими исламоведами считалась для мусульман навсегда утерянной. Среднее Поволжье, даже в условиях отсутствия мусульманских государств, постепенно стало центром реализации универсальных и интегративных способностей ислама. Хотя эти процессы наиболее интенсивно развернулись лишь с конца XVIII века, предыдущие периоды во многом подготовили почву для появления принципиально новых явлений и процессов в мусульманском мире. Каждый из выделяемых периодов уникален с точки зрения функционирования ислама в различных, новых для традиционного мусульманского общества ситуациях. Условно можно выделить следующие периоды:

1. Проникновение и распространение ислама в Среднем Поволжье (VIII-X вв.).
2. Бытование ислама в качестве официальной государственной идеологии татарских государств Среднего Поволжья (X-XVI вв.).
3. Период адаптации ислама к иноверческой среде (вторая половина XVI - XVIII вв.).
4. Ислам как основа обновления татарского общества (конец XVIII -XIX вв.).
5. Ислам как важнейший компонент национальной идеологии (начало XX в.).
6. Исламский фактор в татарском «национальном» коммунизме (20-е годы).
7. Годы советской власти (20-80-е гг.).
8. Ислам в современном татарском обществе.

Рассматривая распространение ислама в Среднем Поволжье, нужно исходить из того, что он формировался как система, сохраняющая свое единство, несмотря на определенные различия. Основные особенности ислама формировались уже в процессе его проникновения в регион и утверждения и распространения среди татар.

Распространение ислама в Восточной Европе, в том числе и в Поволжье не является только фактором расширения территориальных рамок мусульманского мира. Это, в первую очередь, продолжение формирования универсального религиозного сообщества и переход его в иное качественное состояние. Благодаря определенной трансформации в тюркском мире мусульманская цивилизация определила новые границы своей восприимчивости и творческий потенциал в новой для себя среде.

Можно выделить два главных фактора распространения ислама в нашем регионе: деятельность арабских миссионеров и многолетние торгово-экономические и культурные взаимоотношения с восточными странами. Распространение ислама шло постепенно, но довольно интенсивно - в рамках сложившихся за долгие годы традиционных форм взаимоотношений между булгарами и Востоком. Ислам, став государственной религией Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства, стал основой официальной идеологии этих государств и выполнял соответствующие функции.

Особенности ислама в Поволжье в XVI-XVIII вв. обуславливались и политической ситуацией, в которой оказался северный форпост мусульманской цивилизации. Во второй половине XVI века татары потеряли свою государственность, и, соответственно, традиционные политические и религиозные институты.

В данной ситуации родовой демократизм ислама и его религиозные принципы способствовали консолидации всех социальных слоев общества. Именно в таких условиях идея единства татар как мусульман приобрела особую роль, обеспечив еще большую действенность интегративной функции ислама как этноконфессиональной идеологии. В XVI-XVIII веках, которые для татар стали периодом выживания в недрах зарождающейся российской империи, функции ислама сузились до единственной - охранительной, что не могло не привести к самоизоляции татарского общества. А это, в свою очередь, было единственной формой его самосохранения. Огромна значимость этого периода для дальнейшей судьбы народа: татары не только не исчезли как этноконфессиональная общность, но и

сумели сохранить основы традиционного уклада жизни, потенциальные возможности своего общества.

Формирование в конце XVIII - начале XIX веков новых социально-экономических отношений, возникновение татарской торговой буржуазии, либерализация национальной политики поставили перед татарами новые проблемы. Чтобы реализовать новые возможности, ислам, до сих пор ограждавший общество от любого влияния и вмешательства извне в его духовную жизнь, должен был вернуться лицом к социально-экономическим и политическим реалиям России и Запада.

Особенностью этого периода является также и то, что либерализацию национальной политики татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования, которая со временем стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей. Возникновение мусульманского реформаторства, принципиально нового для религиозной мысли мусульманского Востока явления у татар, говорит об интенсивных поисках ими оптимальных путей своего развития и об активном участии в этом процессе ислама. Значимость этого периода не только для татарского общества, но и для мусульманского мира в целом заключается в том, что именно в этот период, в новых условиях возродились универсальная восприимчивость и динамическая созидательность ислама, практически замороженные в средневековье.

При анализе сложных процессов эволюции общественного сознания у татар в начале XX века нельзя не учитывать и то, что ислам сохранял значение важнейшего элемента мировоззрения и в большой мере определял не только морально-этические представления, но и общественно-политическое сознание значительной части населения. В татарском обществе наметились принципиально новые тенденции, связанные с формированием национальной идеологии - джадидизма. У идеологов джадидизма в этот период нельзя не заметить усиливающееся тяготение к либеральным нормам и институтам, особенно к тем из них, которые обосновывали и гарантировали демократические принципы в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, что обозначило новую тенденцию в духовную жизнь не только татар, но и всей Российской империи.

После революции 1917 года татарские «национальные» коммунисты, прекрасно понимая глубину корней ислама в татарском обществе, пытались его использовать для укрепления своих позиций в Татарстане. В годы советской власти традиционные, веками складывавшиеся духовные ценности народа, постепенно были потеряны или сведены на уровень семейно-бытовых обычаев и обрядов. Ислам перестал быть социокультурным комплексом и сохранил право на существование только в сфере религиозной обрядности.

В современном Татарстане ислам переживает период возрождения. Сегодня уже можно выявить некоторые закономерности его возвращения в общественно-политическую, духовную жизнь татарского общества. Многие тенденции еще только обозначились, появились также новые аспекты во взаимоотношениях национального движения и религиозных конфессий, идет процесс становления религиозной системы образования, формируется новая социальная прослойка - духовенство. Это свидетельствует о том, что духовное обновление общества поднялось на новую ступень своего развития и требует переосмысления некоторых своих задач и постановки новых целей.