

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. М.АКМУЛЛЫ  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РФ**

**ФАИЗОВ Гали Биктимирович**

**ИСЛАМ И ГОСУДАРСТВО:  
ЕДИНСТВО, ПРОТИВОБОРСТВО,  
КОНВЕРГЕНЦИЯ**

**Уфа 2010**

УДК 370  
ББК 74  
Ф 17

*Печатается по решению редакционно-издательского совета  
Башкирского государственного педагогического университета  
им. М. Акмуллы*

Фаизов Г.Б. Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция: монография [Текст].– Уфа: Изд-во БГПУ, 2010. – 116 с.

Взаимоотношения мусульманской религии и государственной власти в ряде регионов нашей страны в ходе многовекового исторического развития прошли путь от их полной слитности и единства до абсолютной отделенности и противоборства. В результате отрицания государственного атеизма в постсоветской России наблюдается тенденция конвергенции субъектов государственно-исламских отношений.

Предлагаемое широкому кругу читателей данное научное издание посвящено исследованию этапов трансформации взаимоотношений между государством и мусульманской религией в центральной части России на примере Поволжья и Приуралья.

**Рецензенты:**

Совет по делам религий при Правительстве Республики Башкортостан;  
А.Б.Юнусова, доктор исторических наук, профессор, директор  
Института этнологических исследований Уфимского научного центра  
Российской академии наук.

*Руководитель проекта: д.ф.н., профессор В.С. Хазиев  
Работа выполнена в рамках проекта  
Комплексной программы «Содействие развитию мусульманского образования»,  
утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 № 775-р*

ISBN 978-5-87978-633-0

© Фаизов Г.Б., 2010  
© Изд-во БГПУ, 2010



## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	<b>5</b>
<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>6</b>
<b>Глава I</b> <b>ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КАК</b> <b>ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ</b> .....	<b>11</b>
<b>Глава II</b> <b>ИСЛАМ В «СОБСТВЕННОМ» ГОСУДАРСТВЕ</b> .....	<b>27</b>
<b>Глава III</b> <b>ИСЛАМ В ПРАВОСЛАВНОМ ГОСУДАРСТВЕ</b> .....	<b>44</b>
<b>Глава IV</b> <b>ИСЛАМ В АТЕИСТИЧЕСКОМ ГОСУДАРСТВЕ</b> .....	<b>63</b>
<b>Глава V</b> <b>ТРАНСФОРМАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКИХ</b> <b>ОТНОШЕНИЙ ИЗ ПРОТИВОБОРСТВА В КОНВЕРГЕНЦИЮ</b> .....	<b>81</b>
<b>Глава VI</b> <b>ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКАЯ КОНВЕРГЕНЦИЯ В ЗЕРКАЛЕ</b> <b>СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ</b> .....	<b>97</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>109</b>
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b> .....	<b>112</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА</b> .....	<b>113</b>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

После распада Советского Союза многое в стране изменилось, в том числе и в государственно-конфессиональных отношениях. Русская православная церковь в постсоветской России фактически снова превратилась в господствующую религию. При этом и мусульманская религия, если не во всех регионах, то в отдельных субъектах Российской Федерации становится всё более влиятельной общественно-политической силой.

В последние годы четко прослеживается тенденция взаимосближения и взаимопроникновения субъектов государственно-конфессиональных, в том числе и государственно-исламских отношений. Одним из примеров проявления данной тенденции можно считать создание при Башкирском государственном педагогическом университете имени М.Акмуллы Научно-исследовательского центра содействия развитию мусульманского образования. С учетом этого, а также начавшегося в ряде регионов России эксперимента по введению в школах предмета «Основы религиозной культуры и светской этики» можно утверждать, что отношения между государством и конфессиональными организациями переходят на новый уровень и получают новые формы.

Данная монография является переизданием книги «Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье», выпущенной нами 15 лет назад при содействии Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук. В новой редакции под названием «Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция» фактические материалы не претерпели существенных изменений, вместе с тем некоторые концептуальные методологические предпосылки и основные выводы исследования получили современное звучание. Об этом красноречиво говорит и название нового издания.

Выражаю искреннюю признательность профессору Академии государственной службы при Президенте Российской Федерации Г.М. Керимову, профессору Башкирского государственного университета Д.М. Гилязетдинову, директору Института социально-политических и правовых исследований Академии наук Республики Башкортостан Р.М. Валиахметову, председателю Совета по делам религий при Правительстве Республики Башкортостан В.П. Пяткову за большую помощь в сборе материалов для исследования. Особая благодарность директору Научно-исследовательского центра содействия развитию мусульманского образования Башкирского государственного педагогического университета имени М.Акмуллы, доктору философских наук, профессору В.С. Хазиеву за активное содействие в подготовке книги к изданию.

## ВВЕДЕНИЕ

Конвергенция (сближение, взаимопроникновение) светских и религиозных ценностей и идеалов в постсоветской России обуславливает объективную потребность в новом теоретическом осмыслении государственно-конфессиональных отношений в различные периоды истории нашей Отчизны. В связи с этим непредвзятое исследование этапов формирования и эволюции государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье, как части всей системы государственно-конфессиональных отношений в России, приобретают особую актуальность.

Существенно повышают актуальность темы нашего исследования обострение государственно-исламских отношений в южных регионах России из-за усиления влияния на общественное сознание народов Северного Кавказа одного из самых радикальных религиозно-политических течений в исламе – ваххабизма. Жизнь уже убедительно доказала, что только силовыми методами невозможно преодолеть всё более распространяющуюся в мусульманском мире идеологическую концепцию. Чтобы успешно с ней бороться, нужно хотя бы её правильно понимать. А для эффективной защиты мусульманского населения Урало-Поволжья от подобного религиозного экстремизма необходимы в первую очередь объективные исследования истории распространения ислама в этом регионе, а также научно-обоснованные прогнозы возможных здесь перспектив государственно-исламских отношений.

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена и тем, что, несмотря на конституционную отделенность религии от государства, некоторые конфессиональные праздники были объявлены общегосударственными, государственные символы получили религиозную оболочку, началась клерикализация армии, флота и даже системы светского образования. Всё это, на взгляд автора, является политической проблемой и может стать питательной почвой распада страны по конфессиональному признаку. Чтобы не допустить такого катаклизма, требуются научные рекомендации по оптимизации государственно-конфессиональных (в том числе государственно-исламских) взаимоотношений как во всей России, так и в её отдельных регионах.

Злободневность исследования эволюции государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье обосновывается не только внутренними, но и внешними факторами. В частности, значительным возрастанием в последние десятилетия роли мусульманских стран в мировых процессах. Все более укрепляющиеся связи Башкортостана и Татарстана с мусульманским миром выдвигают на передний план необходимость исследования данной проблемы и как части мировой геополитической проблемы.

Несмотря на такую важность и актуальность темы, к большому сожалению, она до сих пор не нашла должного отражения в научной литературе. Цель данного исследования – восполнить в какой-то мере имеющиеся пробелы в изучении исторических этапов трансформации государственно-исламских отношений в центральной части России как феномена мировой практики.

Объектом нашего исследования являются мусульманская религия и государство как социально обусловленные явления, а предметом научного анализа – государственно-исламские взаимоотношения в мировой практике и в истории нашего Отечества.

В соответствии с целью и объектом исследования нами сделана попытка решить следующие задачи:

- выяснение места государственно-исламских отношений в системе философских, социологических и политологических понятий;
- критический анализ современных концепций о взаимоотношениях мусульманской религии с государством;
- раскрытие содержания исторических этапов эволюции государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье через призму трех сущностных принципов взаимоотношений: единство, противоборство и конвергенция;
- разработка предложений для оптимального сочетания интересов субъектов государственно-исламских взаимоотношений в постсоветской России в условиях формирования гражданского общества с правовым государством.

Методологической основой достижения поставленной цели и реализации вышеуказанных задач послужили системный, диалектический и цивилизационно-формационный подходы. А сочетание исторического и логического методов, анализа и синтеза дали возможность, на взгляд автора, объективно исследовать прошлое и настоящее, а также увидеть некоторые перспективы государственно-исламских отношений в ближайшем будущем.

Эти методологические подходы и сопутствующие научные методы подсказали автору и название данной книги. «Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция» - такое название, на наш взгляд, наиболее точно отражает сущность эволюции взаимоотношений объектов нашего исследования во всех странах исламской цивилизации. А если говорить о центральной части Евразии на примере Поволжья и Приуралья, то этапы трансформации государственно-исламских отношений на данной территории, несмотря на свою специфику, также характеризуются чередованием или сочетанием именно этих трех состояний: единства, противоборства и конвергенции.

Хотя вопросы взаимоотношений мусульманской религии с государством учеными и богословами исследуются довольно активно,

проблемы государственно-исламских отношений в России практически не разработаны. Такое положение во многом объясняется определенными социально-политическими факторами. Существовало своего рода табу на эту тему как до революции 1917 года, так и после нее. До революции потому, что царская цензура всеми средствами препятствовала историко-теоретической разработке проблемы, обусловленной колониальной политикой. После революции не только идеологическое, но и политическое противоборство фактически атеистического государства с религиозными конфессиями тормозило развертывание в стране непредвзятых исследований государственно-исламских взаимоотношений.

Однако отдельные аспекты этой темы нашли отражение в трудах таких авторов дореволюционного периода, как А.Баязитов\*, И.Гаспринский, Н.Катанов, А.Крымский, А.Мюллер, В.Соловьев и др. Большую роль сыграли исследования В.Бартольда, С.Рыбакова, М.Худякова, проведенные в начале XX столетия.

В 20-е и 30-е годы был опубликован ряд научных трудов об исламе, панисламизме и пантюркизме в России. Это работы А.Аршаруни, Х.Габидуллина, Б.Ишемгулова, Г.Касимова, Л.Климовича, Н.Маторина и др. Для названных авторов характерен узкоклассовый подход к религии, что снижает научную ценность их исследований, однако они содержат богатый эмпирический материал, из которого можно извлечь существенную информацию для переосмысления государственно-исламских отношений в регионе на основе принципа приоритетности общечеловеческих ценностей.

В силу известных причин в 40-е годы исследования по проблемам религии и церкви почти не проводились. В 50-70-е годы в связи с началом новой антирелигиозной кампании внимание ученых привлекала главным образом атеистическая тематика. При её разработке авторы рассматривали в основном проблемы партийно-политической работы среди населения, а вопросы взаимоотношений государства с исламом непосредственно не затрагивались. Тем не менее определенный интерес для нашего исследования представляют труды таких ученых, как Д.М.Азаматов, Н.Аширов, Р.Г.Балтанов, З.А.Ишмухаметов, Р.Р.Мавлютов, Д.Г.Шигаев.

В связи с постепенным смягчением идеологического прессинга КПСС на общественные науки и особенно с появлением на Востоке такого феномена, как «исламский бум» живой интерес у ученых вызвало переосмысление роли ислама в современном мире. Различные аспекты этой проблемы исследованы в работах А.И.Ионовой, Г.М.Керимова, К.А.Меркулова, М.Б.Пиотровского, Л.Р.Полонской, Е.М.Примакова, Т.С.Саидбаева, М.Т.Степанянца, Р.М.Шариповой и других ученых-востоковедов. Проблемы социально-политической жизни и властных

---

\* Перечень работ авторов, названных здесь и далее, дается в прилагаемом списке использованной литературы.

структур в отдельных мусульманских странах, формы взаимоотношений светской и духовной властей в исламском обществе рассмотрены А.Б.Борисовым, Д.Е.Еремеевым, Н.Г.Пруссаковой и рядом других авторов. Научные выводы, полученные ими на материале мусульманских стран, помогли нам выявить некоторые историко-философские особенности государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье.

Пониманию сущности и принципов государственно-конфессиональных отношений в регионе в советский период способствовали исследования Г.Р.Балтановой, Г.П.Лупарева, Ю.Б.Пищика, Ю.А.Розенбаума, В.Д.Тимофеева, Э.Г.Филимонова. В методологическом плане полезными для разработки новых подходов к проблеме государственно-исламских отношений явились философские труды А.Н.Ипатов, Л.Н.Митрохина, А.А.Нуруллаева, М.И.Одинцова, Ф.Г.Овсиенко, А.В.Сагадеева, З.А.Тажуризиной. В процессе социологических исследований общественного мнения о роли ислама в жизни народов Поволжья и Приуралья и государственно-исламских отношений в Башкортостане и Татарстане нами учтены методические рекомендации, содержащиеся в научных работах Р.А.Лопаткина, Д.М.Угриновича, И.Н.Яблокова и других ученых.

За последние 10-15 лет в связи с трансформацией государственно-исламских отношений из противоборства в конвергенцию, активизацией деятельности мусульманских религиозных и промусульманских общественных организаций в стране начали появляться солидные научные работы об истории распространения мусульманской религии и эволюции государственно-исламских взаимоотношений в России. Среди них заслуживают особого внимания труды таких ученых, как Д.Д.Азаматов, А.В.Малашенко, Р.М.Мухаметшин, В.В.Наумкин, В.В.Семенов, Р.А.Силантьев, А.Б.Юнусова и Л.А.Ямаева.

Кроме работ отечественных ученых, источником нашего исследования стали переведенные на русский язык труды арабских историков раннего средневековья, современных философов и богословов мусульманских стран, архивные документы государственных учреждений, партийных органов и общественно-политических движений, публикации светской и религиозной периодической печати, а также собственные социологические исследования в Башкирии и Татарии в начале 90-х годов XX столетия и повторно – в Башкортостане в конце первого десятилетия XXI века.

Основные идеи монографии состоят в том, что в ней:

- вводится в научный оборот новое понятие «государственно-исламские отношения» и обосновывается идея о целесообразности рассмотрения государственно-исламских отношений как автономной части не государственно-церковных, а государственно-конфессиональных отношений;

- анализируются исламские концепции государства и степень их влияния на конституционное право мусульманских стран;

- исследуются сравнительные особенности различных типов государственно-исламских отношений в Волжской Болгарии (Булгарии), Золотой Орде, Казанском и Ногайском ханствах, царской России, а также в Башкирии и Татарии после Октябрьской революции 1917 года;

- вводится в научный оборот социологическая информация, полученная в ходе полевых исследований, которые выявили в основном позитивную роль ислама в исторической памяти башкирского и татарского народов, его большую значимость в их сегодняшней духовно-культурной и общественно-политической жизни;

- раскрываются тенденции государственно-исламской конвергенции в постсоветском обществе, предлагаются пути и механизмы гармонизации государственно-конфессиональных отношений в гражданском обществе с правовым государством.

Некоторые положения данной монографии были изложены на «круглом столе», состоявшемся в Гуманитарном центре Российской академии управления (Москва, 27-28 октября 1992 г.) и на республиканской научной конференции «Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана: традиции, современность, перспективы» (Уфа, 15 декабря 1992 г.). Историко-философские и социологические аспекты исследуемой темы были также апробированы в книге «Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье», изданной в 1995 году в Уфе тиражом 1000 экземпляров.

Теоретическая и практическая значимость монографии заключается в том, что ее результаты дают системное представление об основных концепциях взаимоотношений мусульманских общин с государственными структурами власти в мировой практике, а также о сущности четырех типов государственно-исламских отношений в истории многоконфессиональной России. Эти знания помогут избежать грубых ошибок при разработке и принятии политических решений, а выводы и рекомендации могут быть использованы для оптимизации государственно-исламских отношений как в целом в России, так и в её отдельных регионах.

## Глава I

### ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В качестве методологической основы изучения взаимоотношений мусульманской религии с государством в целом, а также государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье в частности, нами взяты цивилизационно-формационный, системный и диалектический подходы. Они требуют комплексного исследования этой сложной проблемы с учетом конкретных пространственно-временных характеристик.

Мусульманское учение хотя и возникло в эпоху формирования феодальной системы и, как считают многие исламоведы, явилось официальной идеологией феодального строя на Востоке, но оно успешно пережило эту общественно-экономическую формацию. И сегодня, в век нанотехнологий и конвергенции противоположных социальных систем, мусульманская религия как компонент духовной культуры многочисленных народов нашей планеты составляет одну из главных особенностей не только исламской, но и всей мировой цивилизации\*.

Формационный и цивилизационный подходы не противоречат один другому, а взаимодополняют друг друга: первый объясняет изменение, эволюцию ислама в связи с прогрессом общественных отношений, а второй - сохранение его основ как образа жизни и мировоззрения мусульман. Приспосабливаясь к новым условиям, исламская цивилизация из одной формации переходит в другую. Поэтому, если цивилизацию считать содержанием, а формацию – формой общественного развития, цивилизационно-формационный анализ государственно-исламских отношений дает возможность увидеть не только диалектическое противоречие традиционного и нового, но и единство содержания и формы в этом историко-философском номене (умопостигаемой сущности, недоступной чувственному созерцанию).

Здесь уместно подчеркнуть, что «ни государственная, ни религиозная деятельность не застывают на сколько-нибудь продолжительное время в неподвижности: меняются не только их отдельные направления, но и

---

\* В современной литературе насчитывается до 200 определений понятия «цивилизация». Здесь мы придерживаемся классификации А.Тойнби, в соответствии с которой исламская цивилизация является одной из семи современных локальных цивилизаций.

характер взаимоотношений»\*. Эти взаимоотношения в ходе исторического процесса изменяются значительно даже в рамках одной цивилизации. Ещё более существенной трансформации они подвергаются при столкновении и сосуществовании, например, исламской и православно-христианской цивилизаций, а также совершенно противоположных мировоззренческих систем – религиозной и атеистической.

Системный подход позволяет увидеть взаимосвязь целого с его составными частями, а также отношения между этими частями. Хотя сфера религии в основном духовная, но она тесно связана с политикой, а через политику и с экономикой. Государство как социальный институт и инструмент политической власти тоже тесно связано со всеми другими сферами общественной жизни. Следовательно, государственно-исламские отношения, находясь в социально-политической сфере, активно влияют и на экономическую, и на духовно-нравственную жизнь общества. С другой стороны, социально-экономическая, идейно-политическая и духовно-этическая атмосфера внутри и вне страны сама оказывает непрерывное воздействие на формирование и эволюцию государственно-исламских отношений. Поэтому взаимоотношения между государством и мусульманской конфессией мы рассматриваем как часть системы экономических, социальных, политических, правовых, идеологических и других отношений на конкретных этапах общественного развития.

А какое место занимают государственно-исламские взаимоотношения в системе философских, социологических и политологических понятий? Почему их нельзя отождествлять государственно-церковными отношениями?

В отечественной политологии и социальной философии взаимоотношения между государством и всеми конфессиями, в том числе исламом, в основном называются государственно-церковными отношениями. Однако нам представляется неправильным толкование государственно-церковных отношений как взаимоотношений между светской властью и всеми религиозными организациями. Ведь христианский термин «церковь» даже в широком смысле слова неприемлем для мусульманской и иных мировых религий.

Например, в суннитском исламе нет «посредничества между человеком и богом»<sup>†</sup>, каковым является церковь в христианстве. Мечети

---

\* Ионова А.И. Современное состояние государственно-церковных отношений в свете зарубежного исторического опыта // Государственно-церковные отношения в России. М.: "Луч" РАУ, 1993. С.33.

† Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х годов XX в.). М., 1986. С.15.

являются лишь местом для коллективного и непосредственного общения мусульман с богом. При этом муфтии во всех мусульманских странах являются только консультантами правителей и верующих по религиозным нормам и законам. А духовные управления мусульман, действующие в России, это скорее всего исключение, не характерное в целом для этой мировой религии.

На наш взгляд, для обозначения взаимоотношений государства с различными религиозными объединениями, организациями и учреждениями наиболее адекватным является понятие «государственно-конфессиональные отношения». В связи с этим государственно-исламские отношения следует считать составной частью не государственно-церковных, а всей системы государственно-конфессиональных отношений. Учитывая значительные особенности взаимоотношений ислама с государством, которые существенно отличаются от всех других государственно-религиозных отношений, можно уверенно утверждать, что государственно-исламские отношения – это автономная часть государственно-конфессиональных отношений, представляющая собой исторически обусловленную, детерминированную, своеобразную систему взаимосвязи между различными типами и формами государственной власти и ветвями мусульманской конфессии с их вероучениями, последователями, духовенством, религиозными объединениями, организациями и учреждениями.

Историческая обусловленность взаимосвязи мирского и сакрального, политического и конфессионального в государственно-исламских отношениях очевидна. Этим отношениям в разных странах на разных этапах исторического развития были присущи различные уровни взаимосвязи: от полного тождества государства и мусульманской уммы в раннем исламе до абсолютной отделенности функций субъектов отношений в секуляризованном государстве. А в последние два-три десятилетия во многих мусульманских странах наблюдается тенденция взаимосближения светской и духовной власти. Ясно, что эволюция этой взаимосвязи детерминирована материальными и духовными процессами общественного развития и специфическими особенностями мусульманской религии. По сути эволюция государственно-исламских отношений характеризуется чередованием единства, противоборства и конвергенции субъектов отношений.

Сущность и содержание этого процесса в Поволжье и Приуралье мы раскроем в следующих главах нашей монографии, а здесь остановимся лишь на общих концептуальных проблемах государственно-исламских отношений в мусульманском мире. Без предварительного их исследования трудно понять не только характер взаимоотношений ислама с различными типами и формами государственной власти в историческом прошлом

Поволжья и Приуралья, но и отличительные особенности государственно-исламских отношений в современной России.

Один из известных богословов средневековья имам аль-Газали, духовное наследие которого уже почти 900 лет оказывает сильное влияние на умы мусульманских идеологов, рассматривал ислам и государство как взаимосвязанные и взаимозависимые явления, и полагал, что первое – самое мощное орудие управления вторым. «Религия и царство – близнецы, религия – основа, и государь охраняет ее». «Государь необходим для (поддержания) порядка в мире, а порядок в мире необходим для (поддержания) порядка в религии», – утверждал аль-Газали\*.

А спустя восемь веков после аль-Газали крупнейший отечественный востоковед В.В.Бартольд оставил потомкам также весьма оригинальное суждение: «Ислам первоначально требовал для себя только места наряду с еврейством и христианством; в конце жизни Мухаммеда он уже предъявлял притязание на мировое господство, но более как государство, чем как религия»†.

Большинство современных мусульманских идеологов и многие ученые-востоковеды доказывают нерасторжимость таких понятий, как «ислам», «государство» и «политика». Муфтий Египта Мохаммед Сайид Тонтави утверждал: «Ислам – это религия и государство. Исламское право не делает различия между ними. Ислам не говорит: Дайте Цезарю – цезарево, а Богу – богово»‡. Как пишет отечественный этнограф Д.Е.Еремеев, теснейшее слияние, сложнейшее переплетение политической и конфессиональной власти характерно и в наше время для всех мусульманских государств. В этом резкое отличие исламского государства от государств в христианском мире§.

Объясняется это, на наш взгляд, тем, что христианство возникло в Римской империи в условиях сложившейся государственности, а ислам оформился в Аравии именно как идеология формирующейся государственности под единым руководством духовной и светской власти Мухаммеда. Поскольку ислам закрепил сам факт создания централизованного государства, отразил тенденцию превращения

---

\* См.: Керимов Г.М. Учение ислама о государстве и политике. М.: Знание, 1986/II. С.28-29.

† Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. М., 1992. С.132.

‡ Религия в современном мире. М, 1991. № 6.

§ См.: Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М., 1990. С.251.

религиозной общины в государство, постольку слитность религии и политики была присуща исламу изначально.

Как утверждают многие исследователи\*, при Мухаммеде вопрос о природе и характере верховной власти не был предметом размышлений и дискуссий. Считалось, что власть всецело принадлежит Аллаху. А земная власть является его даром и его поручением людям. Аллах единствен, потому и власть едина. Мухаммед как посланник Аллаха был его прямым представителем на земле и объединял в своих руках все основные функции светской и духовной власти.

После Мухаммеда проблема власти халифов† в прикладных и религиозных аспектах приобрела острый характер. Как правильно отмечает М.Т.Степанянц, ни одно положение мусульманского вероучения не вызывало столь многочисленных толкований и не служило так часто поводом к расколу, столкновениям и кровопролитиям, как концепция халифа. Именно вопрос о власти халифов привел к расколу мусульман на суннитов, шиитов и хариджитов. Первые считали, что халифом должен избираться человек из племени курейшитов, способный к государственным делам, готовый смело и энергично выступать в защиту ислама. Шииты, полностью отрицая принцип выборности халифа, настаивали на том, что претендентом может быть не просто курейшит, а потомок четвертого «праведного» халифа - Али. Хариджиты заявляли, что право стать халифом имеет любой человек, исповедующий ислам, даже раб, и он должен выбираться, а при необходимости даже смещаться‡.

Можно в целом согласиться с мнением М.Т.Степанянц и о том, что в раннем исламе (632-661 гг.) халиф олицетворял верховную политическую, военную и духовную власть, при Омейядах и первых Аббасидах халифы были преимущественно светскими правителями, но начиная с IX в. – в связи с усилением роли визиря – они, по сути, стали выполнять функции исключительно религиозной главы общины, «защитника» веры. К 946 г. они практически утратили контроль над государственными делами и вплоть до 1180 г. являлись марионетками в руках реальных властителей, хотя духовный авторитет халифов в какой-то мере сохранился. В конце XII в.

---

\* См.: Ислам в современной политике стран Востока. Гл.1, раздел I; Бартольд В.В. Сочинения. Т.6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 1966. С.15-78 и др.

† В Коране слово "халиф" чаще всего упоминается в значении "преемник", "наместник божественной власти на земле", а в аяте 25 суры 38 этот термин употреблен в значении «глава общины». Позднее халифами начали именовать исключительно преемников Мухаммеда.

‡ См.: Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982. С. 161-162.

халифам в Багдаде и в бассейне Тигра и Евфрата удалось восстановить свое положение в качестве светских правителей. С XIII в. халифами начали титуловать себя главы государств в разных частях мусульманского мира. После того, как в 1924 г. в Турции ликвидировали последний халифат, все дальнейшие попытки возродить его оказались безуспешными\*.

С вопросами верховной власти в мусульманском государстве теснейшим образом связана проблема форм правления государством. Принято различать суннитские и шиитские концепции государства.

Современные суннитские концепции, как и прежние, представляют собой различные попытки теоретически разработать такие формы власти, которые бы полностью или частично восстанавливали единство светского и духовного (общинного и сакрального) в государственно-исламских отношениях. Л.Р.Полонская<sup>†</sup>, как и М.Т.Степанянц<sup>‡</sup>, в суннитских концепциях государства выделяет четыре типа их ориентации: традиционалисты (ортодоксия), модернисты, реформаторы и возрожденцы (фундаменталисты).

Традиционалисты стоят на позициях раннего средневекового ислама, когда разделения светской и духовной власти не только на практике, но и в теории не существовало. В основе модернистской концепции лежит принцип синтеза западных и исламских государственных институтов, названный «исламской демократией» и частично реализованный в пакистанском законодательстве. Идеологи «возрождения», напротив, такой синтез объявляют неприемлемым; так, М.Каддафи изъял даже слово «республика» из самого названия ливийского государства и ввел новый термин – «джамахирия» (всенародное государство). Мусульманские реформаторы исходят из того, что ислам не обуславливает специальной формы власти и мусульманская община имеет право сама определять свою государственную организацию в зависимости от конкретных обстоятельств при условии соблюдения предписаний Корана.

Так как суннитская модель «возрожденцев» наиболее влиятельной международной мусульманской организацией – Лигой исламского мира – провозглашается идеальным образцом государственно-исламских отношений, подробнее остановимся на их концепции «исламского государства».

---

\* См.; там же. С.162-164.

† Ислам современной политике стран Востока. С.97-101.

‡ Степанянц М.Т. Указ. соч. С.7-10.

Политическая система «исламского государства» полностью основывается на Коране. «Коран – наша конституция»\*, – заявляют идеологи «братьев-мусульман». Высшим законодательным авторитетом является Аллах, чья воля воплощена в законах шариата. Деятельность и компетенция исполнительных органов должны определяться «волей народа» и основываться на исламском принципе совещательности (шура). Правитель или правительство призвано претворять шариат на практике. Положение его определено в Коране («и пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого...»†; «и помогайте друг другу в праведности и благочестии, но не помогайте в грехе и беззаконии»‡; «когда вы судите среди людей, то судите по справедливости»§; «будьте стойки в справедливости, свидетелями пред Аллахом, хотя бы и против самих себя, или родителей, или близких: будь то богатый или бедный – Аллах ближе всех к обоим. Не следуйте же страсти, чтобы не нарушить справедливость...»\*\* и др.).

Мусульмане, по концепции «исламского государства» возрожденцев, должны подчиняться существующему правительству до тех пор, пока оно претворяет в жизнь законы шариата. Это тоже определено в Коране††. С другой стороны, по требованию Корана правительство должно выполнять решения консультационного совета (меджлис и шура), который выбирается из людей, обладающих знаниями, из знатоков ислама (муджтахидов).

Принцип справедливости в «исламском государстве» трактуется как: гармоничное сочетание интересов личности и общества; сосуществование собственности отдельных людей, социальных групп и государства; свобода личности и право ее выбора между добром и злом, подчинение этой свободы социальной ответственности личности перед обществом. «Экономическая справедливость» обеспечивается государством с помощью исламских институтов в сфере производства, распределения и потребления. Идеал социальной справедливости видится в исключении эксплуатации

---

\* Насер Г.А. Проблемы египетской революции. М., 1979. С.21.

† Коран. /Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. М., 1986. Сура 3, аят 100 (104).

‡ Там же. Сура 5, аят 3.

§ Там же. Сура 4, аят 61 (58).

\*\* Там же. Сура 4, аят 134 (135).

†† См.: там же. Сура 4, аят 62 (59).

человека человеком, одного класса другим, всего общества государством, которое также рассматривается как особый класс.

Суннитские идеологи «возрожденцев» утверждают, что их система правления - не теократия, поскольку в исламе нет иерархии духовенства; это и не демократия, поскольку демократия основана на секуляристских принципах; это не «исламская демократия» и не «теодемократия», так как отвергаются все системы, использующие западную терминологию и западные формы правления; «исламское государство» не может быть и диктатурой, потому что народ может сместить своего правителя, что правитель в нем не имеет наследственной власти\*.

Но с нашей точки зрения, идеальная форма государственной власти в суннитском исламе все же мыслится как эгалитарная теократия, поскольку все верующие абсолютно равны перед божьим законом. При этом равенство мусульман перед Аллахом независимо от социального статуса объясняется тем, что социальная доктрина ислама трактует религиозность не как выбор человеком веры, а как выбор его Богом. «Отсюда вытекает и понятие равноправия: все люди равны перед богом в силу их божественного выбора»†. Материальное неравенство как бы ничто в сравнении с духовной эгалитарностью.

Хотя в суннитской ветви ислама нет духовной иерархии, характерной чертой концепции государственной власти в суннизме является и теократия. Согласно его учению, правители, государственные деятели обладают только исполнительной и судебной властью, но не законодательной. Законодателем считается сам Аллах. Но и исполнительные органы мусульманского государства ограничены в своих действиях в пределах шариата – божьего закона.

В еще большей степени апологетами теократии являются шииты. Считая, что всякая светская власть временна, что истинным представителем воли Аллаха на земле может быть лишь имам, принадлежащий к роду халифа Али, они подчеркивают, что в период сокрытия имама именно улемам (богословам-правоведам) принадлежит главенствующая роль в руководстве по осуществлению божьего закона.

По сути, мусульманское духовенство в шиитской ветви ислама в не меньшей степени, чем христианское духовенство, претендует на посредничество между верующими и Богом, «присваивает монопольное право толковать слово и закон верховного владыки, относит себя к «первому сословию», призванному руководить общиной единоверцев»‡. То есть, если

---

\* См.: Ислам в современной политике стран Востока. С.102.

† Керимов Г.М. Указ. соч. С. 18.

‡ Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 110-111.

в суннизме все мусульмане равны перед Аллахом, то в шиизме имамы «непогрешимы», «божественны», они «врата Аллаха», через которые остальные мусульмане могут приблизиться к Богу. Имамы не нуждаются в дополнительном источнике власти, каким для суннитов является иджма – общинная воля. Таким образом, шиитскую концепцию государства с неограниченной духовной и светской властью в лице имама в полном смысле слова можно назвать абсолютной теократией.

Пример – Исламская Республика Иран. Аятолла Хомейни как духовный руководитель, не занимая официально поста ни президента, ни премьер-министра, ни главы шариатского суда, фактически был главой данной исламской республики. Ни одно решение в государстве без его ведома не принималось. В то же время, как утверждает А.К.Лукоянов, распоряжения верховного факиха (ученого-теолога), облеченного властью, подлежали безусловному выполнению всеми членами мусульманской общины\*.

Во всем остальном шиитская концепция государства не отличается от суннитской. Декларируются общие идеи о том, что исламское общество – это государство, свободное от эксплуатации, «классовых войн», что в нем ликвидированы нищета и социальная несправедливость, созданы условия для всестороннего развития личности. Как суннитская, так и шиитская концепции государства ставят своей конечной целью создание мирового исламского сообщества, выражая при этом уверенность, что народы всей планеты в конце концов будут жить по законам ислама†.

Мы здесь специально не останавливаемся на особенностях многочисленных концепций государства в каждой из этих двух основных ветвей ислама. Они по содержанию мало чем отличаются, есть особенности лишь в представлениях о форме правления. Интересную мысль по этому поводу высказал Г.М.Керимов. Он утверждает, что «средневековые мусульманские идеологи говорили о трех возможных типах политической власти: власть может быть либо «принудительной», либо «разумной», либо халифатом. Сегодня в мусульманских странах менее всего популярна идея халифата. «Принудительное» государство также имеет мало приверженцев из-за присущего ему тоталитаризма и деспотизма. Больше всего сторонников у концепции «разумного» государства, допускающей различные формы правления при условии их соответствия шариату‡.

Таким образом, законы ислама (шариат) являются обязательным элементом всех форм и типов государственной власти в мусульманских

---

\* См.: Ислам в современной политике стран Востока. С.142.

† См.: там же. С.140.

‡ Керимов Г.М. Указ. соч. С. 10.

странах. И монархическая, и республиканская формы правления и даже социалистический тип государственной власти во всех исламских концепциях государства не мыслятся вне правовых норм шариата. Но здесь надо иметь в виду то, что шариат состоит из двух основных источников: Корана и сунны (сборника хадисов)\*. Если сунна как сборник высказываний пророка-посланника Аллаха идеологами ислама в какой-то степени подвергается критике, даже предлагается отказаться от нее в пользу современного законодательства, то Коран как «Книга, принадлежащая самому Аллаху», не может быть подвергнут никакой критике, допустимо лишь новое его комментирование.

При этом следует подчеркнуть, что в мусульманских странах наблюдается различное сочетание светских и исламских элементов в государственной структуре. По степени влияния ислама на конституционное право мусульманских стран их можно разбить на три группы†.

Первую группу составляют страны, конституционно-правовая основа которых является по существу светской, хотя в конституциях большинства этих стран закреплен статус ислама как государственной религии. Это Индонезия, Ирак, Турция и некоторые другие страны.

Вторую группу составляют страны, где государственная власть основывается на принципах примирения светских и исламских ценностей, но религиозный ценз является обязательным для замещения поста главы государства. Это Алжир, Египет, Сирия, Тунис и ряд других стран.

К третьей группе относятся страны, официальная идеология которых требует полного соответствия государственной структуры принципам ислама. Это Иран, Ливия, Пакистан, Саудовская Аравия и другие.

Из первой группы стран для нашего исследования представляют большой интерес взаимоотношения между светской властью и исламом в Турецкой Республике, которая, стремясь соединить достижения восточной цивилизации с западной, первой из мусульманских государств встала на путь секуляризации властных структур. Пришедшая к руководству в результате кемалистской революции национальная буржуазия официальным курсом государственной политики провозгласила лаицизм (светскость). Вслед за упразднением халифата, национализацией значительной части вакуфных земель, изъятием судопроизводства и просвещения из сферы влияния духовных лиц, предоставлением женщинам

---

\* Кроме Корана и сунны источниками шариата также являются адат (нормы обычного права), кийас (суждение по аналогии) и иджма (единодушное решение ученых-законоведов).

† См.: Онан Э.С. Ислам и конституционное строительство в странах Востока // Мусульманское право. М., 1984. С.107-108.

равноправия, запрещением дервишских орденов медресе Турецкой Республики в 1928 г. принял Закон об отделении религии от государства\*.

Первому президенту Турецкой Республики Мустафе Кемалю (Ататюрку) и его последователям удалось добиться существенных успехов в ограничении влияния религии на жизнь общества. «Однако принцип лаицизма до сих пор находит понимание и поддержку лишь части, притом меньшей, турецкого общества...»†. Здесь все еще сильны позиции партий, призывающих к возврату исламской концепции государственности, экономики и права.

В свое время Ататюрк всё же не смог окончательно отделить ислам от государственных дел. Так, по мнению Д.Е.Еремеева, многие духовные лица – муфтии и городские имамы – стали государственными служащими, получающими жалованье из казны. Это, конечно, поставило их под контроль государства, но вместе с тем – хотя бы формально – означало отход от секуляризма. Даже в государственном гимне сохранены исламские реалии, например, в нем есть такие строки: «Моя нация поклоняется Аллаху»; «В моей земле могилы шахидов» (то есть павших за веру ислама)‡.

«Турецкое государство, остающееся по конституции светским, – отмечает далее Д.Е.Еремеев, – финансирует мусульманские учебные заведения, издание учебников по исламу, другой религиозной литературы. Оно выдает государственные дипломы о высшем и среднем образовании преподавателям ислама, имамам и хатибам (проповедникам), составляет учебные планы по обучению основам ислама в светских школах, разрабатывает подробные программы по богословским дисциплинам в религиозных школах и на теологических факультетах университетов»§.

Таким образом, даже в Турции, наиболее секуляризованной мусульманской стране ханифитского толка государственно-исламские контакты остаются довольно тесными. Это следствие того, что в турецком обществе, как и во всем мусульманском мире, ценности ислама сохраняют в семейно-бытовой сфере почти прежнее влияние и не собираются сдавать свои позиции. А в последние три десятилетия на фоне мирового «исламского бума» наблюдается даже клерикализация государственной власти. Если при халифате многие столетия ислам и государство были едины, при лаицизме в XX веке между ними было некоторое

---

\* См.: Степанянц М.Т. Указ. соч. С.145.

† Ислам в современной политике стран Востока. С.198.

‡ См.: Еремеев Д.Е. Указ. соч. С.278-279.

§ Там же. С.279.

противоборство, то в современном постиндустриальном обществе происходит их новое сближение и даже взаимопроникновение. То есть в результате синтеза их единства и противоборства сегодня фактически идет процесс их конвергенции.

Из второй группы мусульманских стран, где государственно-исламские отношения являются более тесными, чем в первой группе, наибольший интерес у исследователей вызывает Тунис. По мнению некоторых ученых, «никакое другое арабское государство не провозгласило столь решительного разрыва с шариатом и многовековыми традициями ислама»<sup>\*</sup> и не было вынуждено вскоре искать пути примирения светской и духовной структур власти.

Подвергая пересмотру даже такие основополагающие предписания ислама, как соблюдение поста в месяц рамазан и совершение паломничества в Мекку, президент Тунисской Республики Хабиб Бургиб заявлял: «Если кто не способен совмещать работу и пост, пусть нарушает пост с чистой совестью. Это моя фетва»<sup>†</sup>; «Каждый из вас выполняет по меньшей мере столь же достойный долг, когда отдает деньги, в которые ему обошлось бы паломничество, на дело социального подъема и вкладывает их в промышленное предприятие. Подумайте над этим хорошенько; эти старые религиозные обряды не полезны ни для здоровья, ни для нашего платежного баланса»<sup>‡</sup>.

В этих заявлениях президент страны выступает как светский и духовный глава тунисских мусульман. Нужно иметь в виду и то, что даже в довольно далеко продвинувшейся по пути секуляризации стране обоснование реформ соответствием их духу истинного вероучения оказывается необходимой. Отсюда и стремление главы государства достигнуть «примирения» с духовенством и даже превратить его в проводника своего курса. С этой целью правительство взяло на себя расходы по отправлению культа и содержанию духовных лиц, установило штат служащих мечетей и их жалованье<sup>§</sup>.

Опыт секуляризации государства в Турции и особенно в Тунисе свидетельствует о том, что светская власть в последнее время все более вынуждена идти на уступки духовной власти и строить государственно-исламские отношения на принципах компромисса и взаимодействия в первую очередь из-за глубокой религиозности широких слоев населения.

---

\* Ворончанина Н.И. Культурные преобразования в современном Тунисе. М., 1978. С.50.

† Там же. С.56-57.

‡ Там же. С.38.

§ См.: Степанянц М.Т. Указ. соч. С.155.

Во-вторых, в условиях глубокого кризиса коммунистической идеологии заложенные в исламе идеи социальной справедливости и равенства людей перед Аллахом независимо от их социального статуса снова стали притягательной силой. Это также является одной из главных причин государственно-исламской конвергенции в этих мусульманских странах.

Из третьей группы мусульманских стран заслуживают особого внимания государственно-исламские отношения в Ливийской Джамахирии в силу предпринятой ею попытки практического осуществления концепции государства возрожденцев, в которой господствуют принципы шариата.

Глава ливийского «всенародного государства» автор «третьей мировой теории» Муамар Каддафи считает, что истинным законом всякого общества является либо обычай, либо религия; Конституция не является законом общества, ибо это дело рук человеческих; нерелигиозные, нетрадиционные законы создаются человеком для того, чтобы использовать их против другого и в силу этого неправомерны, так как не основаны на естественном источнике: обычае и религии\*. В качестве единственного закона общества им утверждается закон религиозный – шариат. Исполнительная власть, по мнению Каддафи, должна принадлежать генеральному народному конгрессу, а на местах – народным конгрессам и комитетам, создаваемым мусульманскими советами (аш-шура).

В «третьей мировой теории» Каддафи критикуется и буржуазный, и социалистический опыт развития. Он допускает сосуществование в «новом социализме» частной и общественной собственности при непреложном условии: размеры первой не превышают личные потребности и не требуют применения чужого труда. При этом отвергается частная собственность на землю, которая «не является чьей-то собственностью; но каждый имеет право использовать ее, работая на ней»†. Рабочие – не наемники, а партнеры. Осуждается эксплуатация, обогащение за счет других, накопительство и т.п.

Положительно оценивая некоторые стороны политического и экономического аспектов эксперимента Ливийской Джамахирии, Л.Т.Степанянц отмечает, что претендующая на универсальную значимость, на решение проблем не только мусульманских народов, но и человечества в целом, «третья мировая теория» отличается противоречивостью и в известной степени утопичностью‡.

---

\* См.: Каддафи М. Зеленая книга. М., 1989. С.51-54.

† Там же. С.78.

‡ См.: Степанянц М.Т. Указ. соч. С.211-212.

Мы не будем так категоричны в оценке перспектив и «мусульманского социализма», и различных типов «исламских государств». Не будем забывать, что в исламе, как и в других мировых религиях, заложены многие общечеловеческие принципы устройства сообщества людей. Следовательно, ислам с его единством религии и политики в вероучениях, с его тесной переплетенностью светской и духовной сторон власти не лишен, на наш взгляд, перспективы. Надо полагать, что и в дальнейшем он будет оказывать существенное влияние на государственную политику в мусульманских странах.

Государственно-исламские отношения в поликонфессиональной России, хотя и значительно отличаются от содержания и форм взаимоотношений ислама с государством в мусульманских странах, имеют с ними многие общие исторические корни. То есть, в истории регионов нашей страны, где ислам был государствообразующей религией еще в начале X века, происходят по сути те же общественно-политические процессы, что и во всем мусульманском мире. Это трансформация взаимоотношений ислама с государством из их единства в противоборство, а потом и в конвергенцию. Но они по содержанию и форме проявления имеют свои специфические особенности.

Если в процессе формирования первых государственных образований в Поволжье и Приуралье государство и ислам составляли единый организм как и во многих странах мусульманского Востока, то на следующем этапе истории страны ислам из господствующей конфессии превращается в «гонимую» и лишь потом в «терпимую» религию в православном государстве. После 1917 года мусульманство, как и все другие религии, полностью отделяется от государства и подвергается насильственному «искоренению» из общественно-политической жизни страны. А в конце 80-х – начале 90-х годов XX столетия в результате взаимосближения светских и религиозных ценностей постепенно утверждаются конвергентные государственно-исламские отношения.

Историю взаимоотношений ислама с существовавшими в Поволжье и Приуралье государствами мы предлагаем разбить на четыре этапа:

I этап (X-XVI вв.) – ислам в «собственном» государстве;

II этап (XVI -нач. XX вв.) – ислам в православном государстве;

III этап (20-80-е гг. XX в.) – ислам в атеистическом государстве;

IV этап (начиная с конца 80-х гг. XX в.) – государственно-исламская конвергенция в постсоветском обществе.

Содержание и особенности государственно-исламских отношений на каждом из этих этапов сосуществования мусульманской религии с различными типами и формами государственного устройства в нашей стране будут подробно рассмотрены в следующих главах данной монографии. А в этой главе мы обозначили контуры государственно-исламских взаимоотношений в истории регионов Поволжья и Приуралья

лишь как методологическую предпосылку к основной части нашего научного исследования.

Из всего сказанного выше вытекают следующие выводы.

1. Государственно-исламские отношения как взаимосвязь разноуровневых систем светской (общинной) и духовной (сакральной) власти, политики и религии в результате исторического развития прошли путь от полной слитности в эпоху средневековья к относительной автономности в новое время. А в современных условиях происходит как бы синтез сущности этих двух периодов их взаимоотношений. В результате отрицания их единства во многих странах мусульманского мира произошла секуляризация государства и даже противоборство светской и духовной власти. А в результате отрицания этого отрицания в современных условиях происходит формирование совершенно нового типа взаимоотношений, называемого нами государственно-исламской конвергенцией.

2. Современный мир требует решения имеющихся проблем не противоборством, а компромиссом, путем учета интересов противоположных сторон. Поэтому и в мусульманских странах происходит осознание: во-первых, как преимуществ, так и недостатков слитности светской и духовной власти, что имело место в первоначальный период ислама; во-вторых, позитивных и негативных сторон полного разделения политики и религии в современной общественно-политической жизни.

3. Государственно-исламской конвергенции в современном мире активно способствует также то, что провозглашенный Кораном принцип равенства всех мусульман перед Аллахом независимо от их социального статуса и материального положения удивительно точно соответствует главному принципу правового государства – равенству всех людей перед законом, к чему сегодня стремится весь цивилизованный мир.

4. Соотношение светской и духовной сторон власти в мусульманских странах понимается по-разному. Теоретический уровень общественного сознания в этих странах выдвигает поэтому различные концепции государственного устройства. В них сочетаются как самые ортодоксальные, так и радикально реформаторские взгляды. Ортодоксы пытаются возродить халифатство как образец мусульманского государства; возрожденцы (фундаменталисты) считают, что современную общественную жизнь нужно поставить в рамки законов шариата; модернисты и реформаторы пытаются нормы шариата привести в соответствие с требованиями сегодняшней жизни.

5. Несмотря на различие в понимании «исламского государства» в отдельных концепциях, государственно-исламские отношения в мусульманском мире в основном строятся на общем принципе – признании Корана стержнем конституции этих стран. Это обусловлено

тем, что ислам – не только свод религиозных обязанностей мусульманина, но и доктрина верховной власти, а также концепция и практика регулирования различных взаимоотношений человека с человеком, человека с государством. Коран, определяющий эти отношения, в большой степени определяет и государственно-исламские отношения в мусульманских странах.

6. Провозглашение единства государства и ислама как наивысшего идеала и для нового времени подвергалось критике ещё Гегелем, который писал: «...в восточных деспотиях существует это столь часто желаемое единство церкви и государства, но тем самым там нет государства...»\*. С этим утверждением вряд ли можно согласиться. Государство есть, но это своеобразное государство, где трудно отличимы светское и духовное, политика и религия. Ибо ислам в мусульманском мире – это не только теология, но и философия жизни, не только религия, но и политика. Поэтому неудивительно, что проблема отделения ислама от государственных дел, от политики решается в мусульманских странах с большим трудом.

7. Вместе с тем, мы полностью согласны с мнением великого отечественного исламоведа В.В.Бартольда о том, что «история ислама показывает, что он умеет приспособляться к новым условиям; несомненно, что им, вопреки Корану и сунне, будет выполнено и основное требование, предъявляемое современным культурным прогрессом ко всякой религии: быть только религией, без притязания подчинить себе всю государственную и общественную жизнь»†. И это, думается, в конце концов произойдет, несмотря на наибольшую политизированность догматов ислама по сравнению с догматами других конфессий, несмотря на появление на карте мира в последнее время новых «исламских государств».

8. Рассматривая содержание и формы взаимоотношений ислама с государством в мусульманских странах, мы приходим к заключению, что они дают нам ключ к исследованию государственно-исламских отношений и в нашей стране. Эти отношения в поликонфессиональной России хотя и сильно отличаются от мусульманского Востока, но имеют общие корни. Изучение исторических корней государственно-конфессиональных отношений в Поволжье и Приуралье в сопоставлении с взаимоотношениями ислама с государством в мусульманских странах дает возможность глубже понять и адекватно охарактеризовать сущность сегодняшних государственно-исламских отношений в этих регионах России.

---

\* Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С.304.

† Бартольд В.В. Указ. соч. С.51.

## Г л а в а II

### ИСЛАМ В «СОБСТВЕННОМ» ГОСУДАРСТВЕ

Так как в X-XVI веках на территории современного Приволжского федерального округа существовали в основном государства, принявшие мусульманскую религию как национальную идею или идеологию общества, мы назвали этот этап государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье «Исламом в «собственном» государстве». Он охватывает три исторических периода, которые связаны с чередованием трех государственных образований на этой территории: Волжской Болгарии (Булгарии), Золотой Орды, а после ее распада –Казанского и Ногайского ханств. Рассмотрим причинно-следственные связи, содержание и формы взаимоотношений мусульманской конфессии с государственной властью в каждом из этих образований.

В конце VI и первой четверти VII вв. в предгорьях Кавказа и в степях между Каспийским и Азовским морями формируется союз племен под именем «Великая Болгария» со столицей на Таманском полуострове (Фанагория). Наивысшего расцвета союз достиг при правлении Кубрата, однако после его смерти в 50-х годах VII в. нестойкий конгломерат племен почти моментально распался. Как утверждает известный историк С.А.Плетнева, этому в большой степени способствовало усиление соседних тюркоязычных хазар, создавших во второй половине VII в. первое феодальное государственное образование в Восточной Европе - Хазарский каганат\*.

Под натиском хазар часть болгарских племен под предводительством Аспаруха, сына Кубрата, ушла на запад, перешла Дунай и в 681 г. вместе со славянами создала новое государство – Дунайскую Болгарию. Другая часть приазовских болгар во главе с братом Аспаруха - Батманом осталась на старом месте в составе Хазарского каганата. В 735 г. арабский полководец Марван ибн Муххаммад, наголову разбив хазарские войска, нанес жестокое поражение болгарам, заставив их, видимо, принять мусульманство. На рубеже VIII-IX вв., после неудачной попытки иудаизации распадавшегося Хазарского каганата потомки Батмана (уже частично мусульмане) уходят вверх по Волге. Войдя в тесные связи с местными финно-угорскими и тюркскими народностями, они вытесняют со Среднего Поволжья протовенгров – мадьяр и на рубеже IX-X вв. создают свое государственное образование – Волжскую Болгарию, или Булгарию†.

---

\* См.: Плетнева С.А. Хазары. М., 1976. С.22-24.

† См.: Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. Казань, 1989. С.72-77.

Арабский историк и географ Ибн-Руста в сочинении «Свод драгоценностей» (А'лак ан-нафиса), написанном в начале X в., сообщает, что болгары живут на Волге, царя их зовут Алмуш, он уже мусульманин; среди его подданных много мусульман; в их селениях есть мечети и мактабы с имамами и муэдзинами; и одеяния болгар, и их похоронные обряды мусульманские; своих монет у них нет, серебряные дирхамы они получают из мусульманских стран; болгары – земледельческий народ, ведут торговлю с соседями, прежде всего с русами; они берут пошлины с прибывших к ним чужеземных торговых судов\*.

О границах Булгарии письменные источники не сообщают ничего. Только известно, что некоторые из полукочевых племен, оставаясь за пределами собственной территории этого государства, платили дань болгарскому царю. Так, область «Торкистан», которая находилась на северо-востоке от Булгарии в Среднем и Верхнем Прикамье, была в подчинении у болгар и платила мусульманский поземельный налог – харадж†.

Татарский ученый А.Х. Халиков считает, что экономическое и политическое влияние Булгарии, судя по распространению археологических памятников, на востоке доходило до Уральских гор, на юго-востоке - до р. Яик (Урал), на юге – до низовий Итиля (Волги), на западе - до рек Сура и Ока‡. На основе анализа материалов археологических раскопок и изучения большого количества письменных источников известный башкирский ученый Р.Г. Кузеев приходит к такому же выводу. По его мнению, древнебашкирские кочевники, обитавшие южнее болгар на Бугульминской возвышенности, в X в. еще остававшиеся язычниками, были в политической зависимости от Волжской Булгарии§.

Это важно подчеркнуть, так как в контексте рассматриваемой нами проблемы государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье нужно иметь в виду неодновременность утверждения мусульманской религии у предков татар и башкир. Если волжские болгары как один из этнических корней современных казанских татар уже в IX веке вели

---

\* См.: Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Абу-Али Ахмеда бен Омар ибн-Даста. СПб, 1869. С.23.

† См.: Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в восточную и центральную Европу. М., 1971. С. 91.

‡ См.: Халиков А.Х. Указ. соч. С.88.

§ См.: Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С.440.

оседлый образ жизни, занимались земледелием и были частично мусульманами, то башкирские племена еще долго оставались кочевыми, занимались скотоводством и продолжали исповедовать культ природы. В связи с этим вряд ли можно согласиться с мнением тех современных исследователей\* истории Булгарии, которые пытаются объединить сегодняшних татар и башкир под общим именем «булгары».

Итак, в начале X в. в Среднем Поволжье образовалось государственное формирование с населением, уже частично исповедующим мусульманскую религию. Как же ислам стал государственной религией Булгарии?

Арабский историк и путешественник Ахмад ибн-Фадлан пишет, что царь булгар Алмуш, сам уже мусульманин, в письме аббасидскому халифу Джафару аль-Муктадир Билляху просил «прислать к нему кого-либо, кто наставил бы его в вере, преподал бы ему законы ислама, построил бы для него мечеть». Он просил также халифа помочь в строительстве крепости, чтобы «укрепиться в ней от царей, своих противников»†.

По утверждению Ибн-Фадлана, посольство халифата выехало из Багдада в июле 921 г., перезимовало в Хорезме, затем, пройдя через земли огузов, печенегов и башкир, достигло в мае 922 г. летней резиденции Алмуша. В середине июня 922 г. Алмуш собрал верхушку подвластных племен и в присутствии посольства халифата объявил ислам государственной религией, хотя часть племен пыталась сопротивляться этому.

Об утверждении ислама официальной государственной религией Булгарии свидетельствуют и данные из русских летописей в связи с событиями 986 г., когда к Киевскому князю Владимиру прибыли болгарские послы с предложением своей веры. Ислам, как известно, был отвергнут Киевской Русью, и в 988 году государственной религией было признано христианство по византийскому образцу‡.

Таким образом, мусульманство как государственная религия было принято народами Поволжья задолго до крещения Киевской Руси. Какие же причины способствовали этому? Попробуем разобраться в этом.

---

\* См.: Ашняки А. Башкортостан: взгляд сквозь века //Болгар иле, 1991. № 2. С.4-10; Нурутдинов Ф. Мы вышли из Булгарии // Советская Татария, 1992. № 122.

† Ковалевский А.П. Книга Ахмада ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956. С.138.

‡ См.: Полн. собр. русских летописей. Л., 1982. Т.1. С.84-85; Т.2. С.71-73.

На наш взгляд, основными причинами принятия ислама как государственной религии Булгарии явились:

во-первых, благоприятные географические и экономические условия, способствующие расцвету торговли с мусульманским Востоком. «Богатства Булгарии настолько стали известными и настолько были удобны для использования (благодаря пути по Волге), что эта страна сделалась почти мировым рынком»<sup>\*</sup>; благодаря миссионерской деятельности арабских торговцев и тесным контактам болгарских купцов с мусульманскими народами Востока ислам постепенно становится образом жизни многих народов Поволжья;

во-вторых, идеология ислама полностью отвечала социально-политическим потребностям раннефеодальной Булгарии. Посредством этой религиозной системы были осуществлены сакрализация нового государственного образования и его главы, освещение отношений властвования, господства и подчинения. Так, Алмуш – сын Шилки, чей род возвысился в ходе борьбы за власть между кланами военно-феодальной знати, через послов багдадского халифа получил божественную санкцию на царствование;

в-третьих, связанное с быстрым торгово-экономическим расцветом ускорение социального развития Булгарии объективно требовало утверждения монотеистской религии в целях духовной консолидации общества;

в-четвертых, в укреплении ислама в богатом природными ресурсами крае был в немалой степени заинтересован и сам аббасидский халифат. Здесь имелась в виду и политическая выгода для халифата. В начале X в. аббасиды «утратили политическую власть над значительной частью своих владений, но суннитские государи продолжали признавать их религиозный сюзеренитет и приезжали к ним за инвеститурой»<sup>†</sup>;

в-пятых, кроме названных объективных причин, нужно отметить важность и субъективного фактора, который явился также одной из главных причин принятия болгарским народом именно мусульманской конфессии: царь Алмуш до объявления ислама государственной религией был уже мусульманином, придерживавшимся мазхаба ханафитского толка. Официально объявив ислам религией всего Булгарского царства, он одновременно принимает имя багдадского халифа Джафара. Этим актом, имевшим большое политическое значение, Алмуш соединил в своих руках светскую власть с духовной, используя последнюю для укрепления своего политического авторитета и обожествления своей власти.

---

<sup>\*</sup> Материалы по изучению Татарстана. Вып. II. Казань, 1925. С. 28.

<sup>†</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 6.

Следовательно, тесные экономические и культурные связи Булгарии с багдадским аббасидским халифатом, а также приверженность части населения во главе с самим царем мусульманству явились надежной основой превращения Булгарии в «страну ислама», где государственно-исламские отношения приобретают классический характер. В дальнейшем укреплению ислама в Булгарии содействовало расширение торгово-экономических и культурных связей со среднеазиатским мусульманским Хорезмом, в силу чего в Поволжье и Приуралье распространилось в основном мусульманство ханафитского толка с хорезмитскими особенностями.

Утверждению ислама государственной религией в Булгарии, таким образом, способствовали как внутренние, так и внешние факторы, как материальные, так и духовные потребности правителей и подданных, как объективные, так и субъективные предпосылки.

Итак, мы выяснили основные причины становления мусульманства господствующей религией в Поволжье и Приуралье. Теперь рассмотрим главные, на наш взгляд, последствия его распространения и утверждения в этом регионе.

Важнейшим следствием превращения ислама в государственную религию Булгарии явилось то, что вместе с ним почти во все слои населения проникает письменность и элементы относительно развитой среднеазиатской и арабской культуры. Принятие арабского алфавита в качестве основы болгарской тюркоязычной письменности и использование арабского языка как средства общения с мусульманами других стран способствовали формированию качественно нового мировоззрения и дальнейшему расширению экономических и культурных связей народов Поволжья и Приуралья с арабо-персидско-тюрко-мусульманскими государствами.

С письменностью к булгарам пришли книги Ибн-Сина, аль-Фараби, аль-Газали, Платона, Аристотеля, Омара Хайяма, Хафиза, Навои, Фирдоуси, ат-Термези и многих других философов, видных мыслителей, ученых и поэтов. Получает развитие и болгарская литература. В период проникновения мусульманской культуры в Булгарию написаны замечательные поэмы (дастаны): «Кисекбаш китабы» (931 г.) Шамси Тебирзи, «Кысса-й Юсуф» (1203-1233 гг.) Кул Гали и многие другие\*.

О значительном влиянии мусульманской культуры на духовную жизнь народов нашей страны красноречиво и убедительно говорили многие видные писатели, ученые и общественные деятели даже в условиях господства атеистической идеологии. Например, Чингиз Айтматов ещё при советской власти утверждал: «Что бы мы там ни говорили, надо учитывать

---

\* См.: Советская Татария, 1992. № 122.

роль ислама, который, как и всякая религия, – одно из культурных достояний. К этому надо относиться диалектически, научно. Ведь независимо от нашего атеистического мировоззрения, никто из нас не вправе отрицать влияние ислама на литературу и язык тюркских народов»\*.

Ислам в Бугарии так же, как и христианство в Дунайской Болгарии и на Руси, сыграл этноинтегративную и этнодифференцирующую роль. Придерживаясь точки зрения Ю.В.Бормлея,<sup>†</sup> скажем, что религиозная принадлежность в Бугарии, как и в средневековой истории других стран, являлась и этнической принадлежностью. Бугария обособляется от сопредельных территорий Поволжья и Приуралья как исламская страна. Учитывая то, что она была полностью окружена землями, занятыми или язычниками, или инаковерующими, следует полагать, что все люди, перешедшие в Бугарии в мусульманство, одновременно становились и представителями ее основного населения.

На эту этноинтегративную и этнодифференцирующую роль ислама, как и христианства, указывает и Л.Н. Гумилев. Он считает, что различие между двумя этносами (бугарами и славянами) «было не антропологическим, не расовым и даже не экономическим, ибо хозяйственные системы в Волжской Болгарии и Северо-Восточной Руси были очень похожи. Эти отличия были религиозными»‡. Таким образом, ислам в Поволжье и Приуралье способствовал образованию бугарской народности с отличительными этноконфессиональными особенностями.

Ислам благоприятствовал дальнейшему укреплению государственности бугар. Регулятивная функция этой конфессии здесь была необычайно важна. Законы шариата как система нравственно-этических и правовых нормативов мусульманского общества, основанных на принципах слитности светской и духовной власти, цементировали государственную власть в Бугарии. Проповедуемые исламом идеи социальной гармонии и социальной справедливости вкупе с практикой взимания особого налога (закят) в пользу бедных, повышали авторитет власти в глазах народных масс и способствовали консолидации мусульманского общества в Поволжье и Приуралье.

Заложенные в Коране и хадисах установки, которые охватывают все стороны жизни мусульман, регулируют и производственно-экономические отношения в государстве; благодаря запрещению Кораном

---

\* Айтматов Ч.Т. Актуальное интервью //Советская тюркология, 1988.№ 3. С.118.

† Бормлей Ю.В. Национальные процессы в СССР: в поисках новых подходов. М.: Наука, 1988.

‡ Гумилев Л.Н. От Руси к России. М., 1992. С.54.

ростовщичество, ссудного процента (риба) получает благоприятные условия внутренняя и внешняя торговля.

Таким образом, на этапе образования и становления новых феодальных государств путем объединения исповедующих многобожие племен принятие многими странами мира монотеистской религии было объективной необходимостью и закономерным явлением их общественно-политического развития. Поэтому принятие Булгарией ислама как государственной религии, безусловно, способствовало формированию более прогрессивного, чем язычество, мировоззрения, своеобразной культуры и этнической определенности, укреплению политического строя и экономического базиса государства.

\* \* \*

Дальнейшее упрочение государственности, экономики и культуры болгарской народности на некоторое время было прервано монгольским нашествием. «Искусство, богатые библиотеки, превосходное сельское хозяйство, дворцы и мечети – все летит к черту», – писал К.Маркс, характеризуя монгольские походы\*.

После нескольких попыток захватить Булгарию в 1223-1232 годах в столице Монголии Каракоруме на курултае 1235 г. принимается решение организовать общемонгольский поход, чтобы «завладеть странами Болгара, асов и Руси», которые «находились по соседству становища Бату, не были еще покорены и гордились своей многочисленностью»†. В походе, готовившемся в течение двух лет, приняли участие все монгольские полководцы, в том числе и десять царевичей.

Джувейни, летописец монгольских войн, писал: «В пределах Болгара царевичи (монгольские) соединились; от множества войск земля стонала и гудела, а от многочисленности и шума полчищ столбенели дикие звери и хищные животные. Сначала они (монголы) силою и штурмом взяли город Болгар, который известен в мире недоступностью местности и большою населенностью. Для примера подобным им жителей его (часть) убили, а (частью) полонили»‡.

Оставшиеся в живых неоднократно поднимали восстания. После вторичного разгрома Булгарии в 1240 г. уже со столицей Нур-Сувар Батый

---

\* Архив К.Маркса и Ф.Энгельса. Т.У. С.221.

† Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., Л., 1941. Т.II. С.22.

‡ Там же. С.23.

решил первоначально осесть здесь в городе Брягове. Сюда в 1242-1243 гг. приезжали просить ярлыки на княжение русские и армянские князья. В середине XIII в. резиденция Батыея была перенесена в специально выстроенный руками пленных город в низовьях Волги – Сарай Бату, ставший центром Золотой Орды.

Таким образом, Поволжье и Приуралье становятся частью территории нового государства. Булгария фактически теряет свою государственность. Но основные земли Булгарии, хотя и были включены в состав Золотой Орды, сохранили некоторую автономию. Так, Ш.Марджани сообщает, что болгарский эмир (падишах) Илхам, сын Салима, правивший в период монгольского нашествия 1236-1240 гг., после разгрома его войска был вынужден подчиниться монголам, выплатить им огромную контрибуцию – ясак, после чего он был оставлен владельцем своей страны\*.

По мнению известного татарского писателя Аяза Исхаки, «присоединение Болгарского ханства к Золотой Орде имело главным образом политическое значение. В экономическом отношении Болгарское ханство нисколько не пострадало, а если и пострадало, то весьма незначительно. Это объясняется тем, что завоеватели принадлежали той же нации, что и покоренные, т.е. были тюрками – это, во-первых, а во-вторых, новые владельцы быстро подпали под культурное влияние побежденных»†.

За исключением утверждения об этнической однородности монголов и тюрков, с этим выводом можно согласиться. Политическая зависимость Булгарии от Золотой Орды не могла сильно влиять на экономическое и культурное развитие региона. Булгары, как и жители Средней Азии, по своему культурному уровню были выше монголов, поэтому последние, постепенно ассимилируясь с покоренным народом, утратили даже свой язык. Так, если до начала XIV века дипломатическим языком в Золотой Орде был монгольский, то уже при Узбекхане – арабский, распространившийся вместе с исламом. А общеразговорным языком оставался тюрко-кыпчакский – язык основной массы народов монгольской империи.

Монголы и в религиозном отношении стояли ниже болгар и других мусульманских народов, были язычниками, исповедовали шаманизм. Но, как ни странно, они отличались веротерпимостью и создали равные условия для всех конфессий, существовавших на захваченных землях. Эту странность государственно-конфессиональных отношений, наверное, можно объяснить монгольскими стереотипами поведения, заложенными в Великой Ясе Чингисхана, по которому хан мог и должен был требовать покорности, повиновения приказу, выполнения обязанностей, но требовать

---

\* Халиков А.Х. Указ. соч. С.125.

† Исхаки Аяз. Идель – Урал. Париж, 1933. С.14.

от человека отказа от его веры и обычаев считалось делом не только глупым, но и аморальным\*.

По своду законов Чингисхана за хуление веры, оскорбление служителей культа, уничтожение храмового имущества полагалась смертная казнь. Ханские ярлыки – иммунитетные грамоты освобождали мусульманских и христианских духовных лиц от всех видов дани, от всех повинностей перед ханом.

Мусульманское и христианское духовенство с первых лет установления монгольского политического господства проникало в среду завоевателей, соперничало в попытках оказать влияние на властителей. Верховный правитель Гуюкхан, по сведениям католического монаха-путешественника Плано Карпини, собирался принять христианство, держал вокруг себя много православных священников и позволял им служить «согласно обычаю Греков» в часовне перед своим шатром†. Сын Батыея Сартак был христианином‡.

А первым из монгольских ханов принял ислам младший брат Батыея, третий сын Джучи – Берке, один из самых крупных деятелей в истории этого государства. Он стал мусульманином еще до своего восшествия на престол и, еще не будучи ханом, переписывался с багдадским халифом, считая его своим союзником.

На наш взгляд, в принятии Берке ислама одинаково важную роль сыграли как внутренний, так и внешний факторы. Именно при нем улус Джучи настолько окреп как независимое от Великого хана государство, что мог уже вести вполне самостоятельную внешнюю политику. В борьбе за подчинение государства Хулагуидов на территории Ирана ему нужна была идеология «священной войны» против неверных. Поэтому понятна его громогласная декларация о принятии ислама, которую он не замедлил сделать по вступлении на престол путем посылки посольств с соответствующей информацией во все мусульманские страны. Примечательно, что после этого «его имя произносилось сразу после имени египетского султана во время пятничной молитвы в мечетях Каира, Иерусалима, Мекки и Медине»§.

---

\* См.: Гумилев Л.Н. Указ. соч. С. 104.

† Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С.80.

‡ Тизенгаузен В.Г. Указ. соч. С.18.

§ Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом. М., 1966. С.33.

Переход Берке в лоно ислама уже через 10 лет после разгрома Булгарии имел немаловажное внутреннее значение. Он помог упрочить его авторитет среди подчиненных улуса, часть которого уже была исламизирована (на Волге, в Хорезме, а также на Северном Кавказе; частично в Приуралье и на Крымском побережье).

Разумеется, учитывая значение религии во внутренней и внешней политике средневекового государства, не следует рассматривать принятие ханом Берке ислама как нечто, определившее всю последующую историю Золотой Орды. Но нельзя забывать, что в те далекие времена политическая жизнь столь тесно переплеталась с религиозной, что отделить одно от другого не всегда представляется возможным, да и вряд ли это целесообразно. Так, Берке в своей внутренней и внешней политике весьма умело соединил преимущества простой, но надежной системы государственного устройства Чингисхана с идеологией единобожия ислама и «божественности государственной власти».

При этом надо подчеркнуть, что при Берке ислам распространялся в Золотой Орде не насильственными методами, а мирно, и он не стал господствующей религией в государстве. Трудно согласиться с противоречивым утверждением Л.Н.Гумилева о том, что, отравив своего предшественника – сына Батыея Сартака из-за симпатий к христианству и став ханом, Берке «установил мусульманскую диктатуру, хотя и без дальнейших религиозных гонений»\*.

Известно, что в 1261 г., через 25 лет после официального объявления о принятии Берке ислама, в столице Золотой Орды была образована православная епископия. Она не подвергалась никакому диктаторскому давлению; считалось, что епископ Сарский является представителем интересов Руси и всех русских людей при дворе великого хана. Никто не требовал от русских обращения в ислам. В дальнейшем и монгольские ханы, и русские церковные руководители-митрополиты через епископов Сарая поддерживали связи с константинопольским патриархом – главой самой влиятельной тогда православной церкви.

Таким образом, при первом мусульманском хане Золотой Орды, хотя ислам и усиленно пропагандировался, но распространялся мирными средствами и, надо полагать, в основном среди самих монголов (знати и придворных). В вопросах, связанных с религией, Берке в основном исходил из своих политических интересов. Продолжая выполнять свод законов – Великую Ясу Чингисхана, будучи сам мусульманином, он создавал равные условия для всех конфессий. По всей вероятности, это способствовало дальнейшему укреплению ислама и на территории бывшего Булгарского царства.

---

\* Гумилев Л.Н. Указ. соч. С.132.

Решающие для судьбы ислама в Поволжье и Приуралье события произошли при правлении Мухаммеда Узбека. Уже через год после узурпирования трона Золотой Орды в 1312 году он сообщил «единоверному» правителю мамлюкского Египта султану ан-Насиру, что расправился со своими противниками, считая таковыми всех, не пожелавших принять ислам, частью перебил их, а частью поработил\*.

Это сообщение, на наш взгляд, не соответствовало действительности, поскольку, например, многие рядовые кочевники, обитающие в Приуралье, даже после распада Золотой Орды оставались язычниками. Но хорошо известно, что именно при Узбеке проповедники ислама были официально направлены на золотоордынскую периферию – в Башкирию. Имя одного из них – Хаджжи Хусайна ибн Умара, прибывшего из Туркестана и умершего в 1339 году, известно благодаря надгробной надписи на его могиле в мавзолее (кэшэнэ) на окраине поселка Чишмы.

В связи с этим заслуживает внимания утверждение Ю.Н. Сергеева о том, что если до монгольского нашествия новая вера внедрилась лишь в среду родоплеменной верхушки ряда племен западной Башкирии, то с XIII века начинается активное внедрение ислама в ряды простых скотоводов-общинников. А локализация более 90 мусульманских могильников XIII-XIV вв. в Приуралье говорит о том, что к концу XIV в. ислам уже утвердился в районах не только западного Башкортостана, но и в центрально-прибельской части края. Однако исламизация южных и восточных башкирских племен начинается только при хане Узбеке†.

Интересную мысль высказал по поводу попыток Узбека исламизировать всю монгольскую империю Л.Н.Гумилев. В статье «Меня называют евразийцем» («Наш современник», 1991. – № 1) он пишет: «...в начале XIV в. случилось потрясение, стоившее Орде существования: царевич Узбек принял ислам, отравил своего предшественника хана Тохту и объявил ислам государственной религией Орды. Все подданные улуса Джучи – Золотой Орды на Волге, Синей Орды в Тюмени, Белой Орды на Иртыше должны были принять ислам. Но подданные запротестовали, заявив: «Зачем нам вера арабов, когда у нас есть своя вера – Яса нашего великого Чингисхана? Вскипела гражданская война, в которой мусульманское население Поволжья поддержало Узбека. Но русских никто не собирался обращать в ислам».

Если это утверждение соответствует действительности, то государственно-конфессиональные отношения даже при «суровом царе»

---

\* Закиров С. Указ. соч. С.75.

† См.: Сергеев Ю.Н. Религиозные верования народов Башкортостана //Очерки по культуре народов Башкортостана. Уфа, 1994. С.72-73.

Узбеке, как называли его на Руси, оказывается, характеризовались веротерпимостью к христианству, но непримиримостью к язычеству, как изжившему свой век первобытному религиозному верованию. Вероятно, Узбек старался исламизировать свое государство преимущественно с помощью миссионеров, а с оружием боролся только против язычников, а не против христиан.

О веротерпимости ко всем монотеистским конфессиям при Узбеке говорят и следующие факты. В 1315 г. в Сарае учреждается католическое епископство. Папа Иоанн XXII в 1318 г. писал, что Узбек-хан «не без наития, внушенного ему Господом, и отдавая дань уважения Христу Спасителю, предоставил привилегии христианам»\*. Папа Бенедикт XII в письмах к Узбеку и его преемнику Джанибеку благодарил их за заботу о католиках, проживающих в Золотой Орде. Русский летописец, сообщив под 1347 г. о смерти Джанибека, добавил, что он «был добр зело к христианству, много льготы сотворил земле Русской»†.

Таким образом, к первой половине XIV в. Золотая Орда достигла мирового значения. Содержание внутренней и внешней политики этого громадного и сильного государства между Волгой и Уралом, конечно, составляли материальные, социально-экономические потребности и интересы ханов, эмиров и воинов. Но форма государственной политики чаще всего приобретала религиозную окраску.

Поэтому государственно-конфессиональные отношения, основанные на принципах Ясы Чингисхана и требующие под страхом смертной казни уважения любой веры, играли большую роль как во внутренней, так и во внешней политике Золотой Орды. Наряду с этим нужно подчеркнуть, что при всем уважительном отношении ханов Золотой Орды ко всем ветвям христианства, эта часть монгольской империи в основном состояла из мусульманского населения. И не удивительно поэтому, что именно при мусульманских ханах (Берке, Узбеке и Джанибеке) она достигает своего расцвета. А что касается государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье при господстве Золотой Орды, можно сделать следующие выводы.

1. В результате монгольских завоеваний Волжская Болгария – «страна ислама» – теряет свою государственность и подпадает под политическое господство Золотой Орды. Но у болгар вместе с государственностью не исчезает их приверженность к мусульманству. Наоборот, ислам как основа образа жизни и мировоззрения, как этноконсолидирующая идеология болгарского народа продолжает

---

\* Полубояринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. М., 1978. С.27.

† Полн. собр. русских летописей. Т. 10. С.229.

оказывать воздействие на все сферы общественной жизни. Благодаря этому экономическая и культурная жизнь края после нескольких опустошительных походов монгольских ханов снова восстанавливается.

2. С другой стороны, Булгария как часть Золотой Орды своей высокоразвитой материальной и духовной культурой оказывала немалое воздействие на формирование новых социально-экономических и государственно-конфессиональных отношений в Монгольской империи. В частности, принятие ханами Берке, Узбеком и Джанибеком ислама и интенсивное распространение мусульманства по всей территории Золотой Орды, в том числе в башкирском Приуралье, в определенной степени можно связать и с болгарским влиянием. Но была бы ошибкой абсолютизация этого влияния, что характерно, в частности, для Аяза Исхаки\*, А.Х.Халикова† и ряда других исследователей. На наш взгляд, государственно-исламские отношения в Золотой Орде формировались в не меньшей степени под воздействием Бухары, Багдада и Египта.

3. Государственно-конфессиональные отношения в Золотой Орде до Узбека характеризовались равенством всех религий в государстве, так как почитание бога, по своду законов Чингисхана, не имеет никакого отношения к государственным делам. В начале XIV в. этот завет основателя монгольской империи нарушается Узбеком, который не только сам принял мусульманство, но и объявил его государственной религией всего ханства. С этого момента в Золотой Орде постепенно начинают править государством не по законам Чингисхана, а по законам шариата. Поэтому и золотоордынский период распространения мусульманства, за небольшим исключением, можно отнести к первому этапу государственно-исламских отношений в Поволжье-Приуралье, когда ислам получил здесь дальнейшее утверждение и, условно говоря, находился в «собственном» государстве.

\* \* \*

В результате распада Золотой Орды на территории бывшей Булгарии в 1438-1445 гг. образуется Казанское ханство. В русских летописях это государство называется «Казанским царством», а ханством начинают называть его только в XIX веке. Вместе с тем некоторые источники, особенно западные, продолжают его именовать Булгарским государством. Примечательно, что Иван III после захвата Казани в 1487 г. и установления русского протектората получает титул «князя

---

\* См.: Исхаки Аяз. Указ. соч. С.16.

† См.: Халиков А.Х. Указ. соч. С.125.

Болгарского». Да и само население Казанского ханства называло себя булгарами.

Казанское ханство, очевидно, сложилось из двух составных элементов: старой болгарской основы с ее населением и культурой и наносного татарского элемента. Основатель ханства Улуг Мухаммед (выходец из рода Тохтамыш), вероятно, привнес в общественное устройство края только новую татаро-монгольскую политическую и военную организацию, воспользовавшись уже готовыми социально-экономическими и духовными ценностями, ибо мы видим, что «только что организованное ханство становится могущественным и занимает прочное положение в Восточной Европе, заменив для Москвы, например, на некоторое время даже Золотую Орду»\*.

Казанское ханство унаследовало от Золотой Орды военно-монархический характер верховной власти. Носителем этой власти являлся хан, для избрания которого требовалось два непеременимых условия: 1) происхождение из рода Чингиза и 2) принадлежность к мусульманской религии.

Мусульманскому духовному сословию принадлежало почетное место в государстве. На должность главы духовенства всегда избиралось лицо, принадлежащее к числу сейидов, т.е. потомков Мухаммеда, ведущих свое происхождение от внука пророка – Хусейна. Глава духовенства считался после хана первым лицом в государстве и в моменты междуцарствия он обычно становился во главе временного правительства. По мнению известного специалиста по истории Казанского ханства М.Г.Худякова, такие духовные предводители, как Бураш (1491-1507 гг.), Шах-Хуссейн (1512-1516 гг.), Бейюрган (1546 г.), Мансур (1546 г.) даже стояли во главе государства†.

Хотя хану принадлежала верховная власть в стране, решения государственного значения он мог принять лишь с согласия дивана – совета при хане, состоящего из наиболее влиятельных феодалов и представителей высшего духовенства. Для решения важнейших государственных вопросов (избрание и низложение хана, объявление войны и мира, заключение международных договоров и т.п.) собирался съезд духовенства, войска и феодалов, известный под именем «вся земля Казанская», или курултай.

Как видно из документов последнего курултая от 14 августа 1551 года, духовенство всех уровней имело право принимать участие в съездах «вся

---

\* Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар. М., 1925. С.23.

† См.: Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. М., 1991.С.197.

земля Казанская». А к духовному сословию, кроме сейидов, принадлежали: шейхи – главы мусульманских общин; проповедники мусульманства (миссионеры); муллы и имамы – лица, совершающие богослужение в мечетях; дервиши – члены суфийских братств; хаджи – лица, совершившие паломничество в Мекку; хафизы – профессиональные чтецы корана; данишменды – учителя, наставники (мударисы); шейх-задэ и мулла-задэ – сыновья и ученики шейхов и мулл\*.

Мусульманскому духовенству было поручено все дело народного просвещения, поскольку государство не знало иных школ, кроме духовных. Особенно ответственная государственная миссия была возложена на духовных судей (хаким, кази), назначаемых правительством. Ответственность и трудность их миссии прежде всего заключалась в том, что надо было выносить справедливые судебные решения на основе расплывчатых законов шариата.

Будучи привилегированным сословием в государстве, мусульманское духовенство, естественно, имело в своем владении и поместья, и земли; кроме феодальных поместий, пользовалось и вакуфными землями. По ханским ярлыкам оно освобождалось от уплаты налогов, в то же время имело право взимать закят (налог в пользу бедных). Но в связи с этим нельзя однозначно называть мусульманское духовенство «эксплуататором народных масс», тем более, считать его «реакционной силой» и «тормозом культурного развития народов»†. Нужно в нем видеть и позитивную силу, признать, что ислам в Казанском ханстве в лице духовного сословия являлся мощным инструментом консолидации татарского этноса, способствовал сохранению его государственности до завоевания Казани Иваном Грозным. Кстати, последнее отчаянное сопротивление русским, по сообщению очевидца казанского сражения князя Курбского, было оказано учениками духовного заведения и мусульманскими муллами во главе с сейидом Кул-Шерифом, которые «сразившась с нашими так крепце, аж до единого избиша их»‡.

Мусульманское духовенство оказало определенное положительное влияние на этноконфессиональную консолидацию и башкирского народа. Как известно, если западная и северо-западная части современного Башкортостана находились в Казанском ханстве, то южная и центральная – в составе Ногайского ханства. Хотя в письменных источниках ногайского времени нет прямых высказываний о системе государственно-исламских

---

\* См.: Полн. собр. русских летописей. XIX. С.391.

† Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань, 1979. С.26.

‡ Сказания князя Курбского. Изд. Устрялова, 1868. С.29.

отношений в этом ханстве, имеется немало сведений о широком распространении ислама на его территории. Так, со слов «башкирского старшины Кидраса Муллакаева, который пользовался письменной «Историей башкирского народа», утраченной во время башкирского восстания 1734 г.»\*, известный историк XVIII в. П.И. Рычков записал, что ногайский хан Тюрю зимой жил в Уфе, а летом – «около Демы реки, от города Уфы в верстах в 50, в двух местах, а именно при озере большом Азират, да на речке Ислак, где были немалые жительства; да и поныне на том озере мечеть, а на речке Ислак мечеть же и дома каменные видны, только уже обвалились»†. Это утверждение подтверждается и археологическими раскопками и сохранившейся фольклорной информацией. Следовательно, уже в последней четверти XV века в Уфе и в демском бассейне Приуралья было много мечетей; это дает основание полагать, что ислам в Ногайском ханстве с первых лет его образования активно служил для сакрализации государственной власти и его главы, освящения отношений властвования и подчинения, решения судебно-правовых и многих других жизненных вопросов.

Наряду с этим, как утверждают авторы «Истории Башкортостана с древнейших времен до XVI века» Н.А.Мажитов и А.Н.Султанова, среди башкир Приуралья и Южного Урала широкое хождение имели литературные памятники, проникнутые идеей полного подчинения догмам ислама. Башкиры, например, были хорошо знакомы с творчеством таких поэтов-суфистов, как Махмут Гали, Мухаммет Челяби, Умми Камал, живших в XIV-XV вв. в Урало-Поволжском регионе‡.

На основе этих и многих других косвенных источников можно предположить, что государственно-исламские отношения в Ногайском ханстве, если даже и были менее тесными и многосторонними, чем в Казанском ханстве, но, безусловно, оказывали существенное влияние на общественно-политическую и семейно-бытовую жизнь народов, проживающих между Волгой и Уралом. В связи с этим объединение башкирских племен в рамках единого народа такими башкирскими ханами ногайского происхождения, как Акназар-Салтан, Измаил хан, Ахмет Гирей хан§, является достаточно убедительным подтверждением гипотезы об этноконфессиональной консолидации башкир в составе

---

\* Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994. С.318.

† Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч.II. С.195.

‡ См.: Мажитов Н.А., Султанова А.Н. Указ. соч. С.351-352.

§ См.: там же. С. 320, 348.

полиэтнического Ногайского ханства под непосредственным влиянием мусульманской религии.

Таким образом, в результате распада Золотой Орды благодаря социально-экономическим, этноконфессиональным особенностям и историческим традициям отдельных народов на территории бывшей Волжской Болгарии образуется исламское государство классического типа – Казанское ханство, а в приуральских степях – конгломерат исламизированных кочевых племен – Ногайское ханство. В этих государствах Волго-Уральского региона ислам как идеология господствует над всеми сферами общественной жизни. Законы шариата, основанные на Коране и сунне, полностью определяют социально-экономические, политико-правовые, духовно-нравственные нормы жизни и деятельности мусульман. В связи с этим государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье за X-XVI века в целом условно можно назвать исламом в «собственном» государстве. Это единство и даже тождество светской и духовной власти, присущее исламским государствам классического типа. Сущность этих взаимоотношений в течение более шести веков не менялась, хотя их содержание и формы – в зависимости от структуры власти, соотношения в ней светского и духовного – в каждом из рассмотренных выше трех исторических периодов первого этапа, несомненно, отличались.

## Глава III

### ИСЛАМ В ПРАВОСЛАВНОМ ГОСУДАРСТВЕ

С завоевания Иваном Грозным Казанского ханства начинается второй этап государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье. Он характеризуется совершенно иным качеством взаимоотношений между государством и мусульманской конфессией. Ислам из религии, господствующей в регионе, превращается в гонимое вероучение, подлежащее искоренению из сознания поработанного народа, поскольку эта религия являлась идеологией побежденного ханства.

Завоевательная стратегия Московского государства по отношению к Казани таилась, помимо стремления помещиков завладеть «подрайской землицей, всем угодною»\*, и желания купцов захватить торговый путь по Волге на Восток, в религиозном фанатизме православного духовенства. Действительно, первый намек на завоевательную политику слышался из уст главы русского духовенства митрополита Даниила†. Первые завоевательные войны Ивана Грозного были освящены церковью ввиду их «высокой миссии – обратить мусульман в христианство». Перед решительным штурмом Казани митрополит Макарий напутствовал русских солдат на крестовый поход, направленный против «безбожных» и «поганых» мусульман.

Борьба двух этносоциальных, конфессионально-культурных единств («мусульман-татар» и «христиан-русских») завершается, как известно, победой последних. 15 октября 1552 г. Казань пала, а в 1557 г. в результате жестокого подавления многочисленных выступлений татар за независимость край был целиком присоединен к русскому государству.

Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье в царской России хотя в целом по своей сути характеризуются одним словом «противоборство», но по содержанию и форме четко разграничиваются на два периода. Первый (1552-1789 гг.) отличается политикой насильственного крещения мусульман с помощью административных мер и экономических санкций православного государства. В этот период по указам русских царей закрываются мусульманские учебные заведения, уничтожаются мечети и жестоко преследуются распространители ислама. Второй период (1789-1917 гг.) характеризуется вынужденным отказом царских властей от открытых гонений на мусульман, созданием Оренбургского магометанского духовного собрания, превращением ислама

---

\* Покровский М.Н. Русская история. Т. I. М., 1919. С.315.

† См.: Виппер Р. Иван Грозный. М., 1922. С.34.

в «терпимую» государством религию при господстве в стране православной церкви.

Во второй половине XVI в. фактически все Поволжье и Приуралье оказалось под властью русских царей. Захват громадной территории, населенной в основном мусульманами и язычниками, потребовал от царского правительства выработки определенной позиции в отношении верований новообретенных подданных.

Для Ивана IV силовое решение религиозного вопроса представлялось вполне реальным, хотя не исключались вначале и мирные методы. Так, в течение четырех лет после взятия Казани часть татарского населения была крещена преимущественно ненасильственными методами. Это были, главным образом, представители феодальной знати – бывшие казанские царевичи, князья и мурзы, еще до падения Казани придерживающиеся московской ориентации. Они составляли привилегированную группу «служилых новокрещен», освобожденную от подушной подати (ясака). Эти новокрещенцы, в свою очередь, содействовали христианизации зависимого от них населения. Показательно, что начавшееся в 1556 г. восстание местного населения активно подавлялось не только русскими властями, но и феодалами-новокрещенцами.

Но мирные методы христианизации не дали желаемых результатов. Основная масса мусульман, несмотря на большие льготы, отказывалась креститься. Тогда начинает применяться насилие. По приказу царя в Казани были снесены все уцелевшие в ходе штурма мечети и запрещено строительство новых мусульманских храмов. Все отказавшиеся креститься изгонялись за городские стены и с занимаемых ими земель в окрестностях Казани.

После смерти Ивана IV казанцы вновь начинают ставить мечети, а новокрещенцы – возвращаться к исламу, на что последовала жалоба епископа Гермогена (впоследствии патриарха) царю Федору Иоанновичу. 18 июля 1593 г. царь отвечал казанскому епископу так: «И вы бы мечети татарския все велели посметати и впред татарам мечети однолично ставити не велели». Он же посоветовал епископу ужесточить репрессии против новокрещенных, оказавшихся нестойкими: «а которые новокрещены христианские веры крепко держати и поученья митрополита и отцов духовных слушати не учнут, и вы бы тех велели смиряти, в тюрьму сажати и бити и в желези и в чени сажати»\*.

С воцарением династии Романовых попытки искоренения ислама в Поволжье-Приуралье возобновляются с большей силой. Рядом указов царя

---

\* История Татарии в документах и материалах. Казань, 1937. С. 149.

Михаила Федоровича и Соборным Уложением 1649 г. за соращение в ислам или другое неправославное верование было установлено жестокое наказание: «и того бусурмана по сыску казнить, зажечь огнем безо всякого милосердия»\*.

В свете этих официальных указаний трудно согласиться с мнением исламоведа Л.И.Климовича, считавшего действия царского правительства и православного духовенства в этот период не борьбой против мусульманской религии и ее представителей, а лишь борьбой против старого мусульманского управленческого аппарата Казанского ханства, не желавшего примириться с русским господством. «Даже погромный указ царя Федора Иоанновича, – пишет он в своей известной книге «Ислам в царской России», – ... не ставил себе целью «угнетение ислама» как религии, его задачей было лишь окончательно подорвать остатки татарского феодального сепаратизма, идеологическим выразителем которого в своем большинстве все еще являлось мусульманское духовенство. Мечети же в то время являлись опорными пунктами для агитации против русских завоевателей со стороны этих групп мусульманского духовенства. Поэтому разрушение их на основе правительственных указов характера борьбы против ислама как религии не носило»†.

Сравнивая государственно-конфессиональные отношения в царской России и монгольской империи, Л.И. Климович, на наш взгляд, ошибочно считает их идентичными, полагая, что русское самодержавие с первых же шагов стремилось поставить себе на службу ислам, как монгольские ханы – православие. Великолепно изучив последний период государственно-исламских отношений в царской России, когда начинает устанавливаться веротерпимость в отношении к мусульманству, он распространяет этот принцип на начальный период взаимоотношений между православным государством и мусульманским духовенством. Но ведь они значительно отличаются друг от друга. В начале российского этапа государственно-исламских отношений и речи не было о веротерпимости, речь шла главным образом о «крестовом походе против неверных», а конкретные действия правительства были направлены на русификацию всех завоеванных народов путем насильственной христианизации.

Но усилия царской администрации и русской православной церкви, пытавшихся принудительными мерами и активной миссионерской деятельностью осуществить христианизацию коренного населения, не дали

---

\* Российское Законодательство X-XX вв. Акты Земских соборов. Т.3. М., 1985. С.250.

† Климович Л.И. Ислам в царской России. М., 1936. С.12.

положительных результатов. Несмотря на подкупы и задабривания, угрозы и насилие, в начале XVIII в. в Казанском крае насчитывалось всего лишь 30 тысяч крещеных татар. Большинство их было далеко не только от христианского благочестия, но и от повседневного соблюдения христианских предписаний. В 1729 г. Казанский митрополит Сильвестр в донесении обер-прокурору Синода писал, что христианский образ жизни у татар, принявших крещение 170 лет назад, никуда не годен. Они не умели молиться, не говорили по-русски, не посещали церкви, детей не крестили, хоронили умерших по обычаям предков на татарско-мусульманских кладбищах\*.

Насильственное крещение мусульман не привело к искоренению ислама из жизни булгаро-татарского народа. Наоборот, оно способствовало дальнейшему укреплению позиций ислама не только в районах Поволжья, но и в башкирском Приуралье. Изгоняемое из насиженных мест и притесняемое христианизацией татарское население было вынуждено искать новые места обитания. Так начинается процесс образования в низовье Белой и на Урале группы тептярей-мусульман, которые на определенных условиях, записанных в специальных документах (дафтар – «тетрадь», отсюда искаженное тептяр), арендовали земли у башкир.

Ставшая при Петре I еще более суровой колониальная политика самодержавия по отношению к нехристианским жителям Поволжья вновь обернулась массовым уходом мусульман (татар) и язычников (чувашей, марийцев) на восток, в башкирское Приуралье.

Разгул христианизации, проведенной самыми жесткими мерами в 40-50 гг. XVIII в. главой «Новокрещенской конторы», казанским архиепископом Лукой Канашевичем, которого даже Екатерина II сравнивала со средневековым инквизитором, снова привел к массовому бегству татар, на этот раз в южные районы Приуралья. К 1762 г. численность татарского населения в Оренбургском крае превысила 60% всего податного населения†. В это же время, несмотря на все старания Луки Канашевича, из 269213 новокрещенных жителей Поволжья и Приуралья только 3670 человек были бывшими мусульманами‡.

---

\* См.: Можарский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских иноверцев с 1552 по 1867 годы. М., 1980. С.51-52.

† См.: Кобузан В.М. Изменения в размещении населения России в XVIII – первой половине XIX веков. М., 1971. С.33.

‡ Очерки по истории Башкирской АССР. Т.1. Ч.1. Уфа, 1956. С.192.

Таким образом, усилия Русского государства и православного духовенства, направленные на ограничение влияния ислама на образ жизни народов Поволжья, привели к обратным результатам. Насильственное крещение не только не искоренило ислам из жизни татар, но в результате их массового бегства в Приуралье увеличило численность мусульманского духовенства в Башкирии, что способствовало укреплению исламской веры среди всего башкирского населения. Благодаря этому центр государственно-исламских противоречий в царской России постепенно перемещается из Поволжья в Приуралье и территория Башкирии становится ареной многочисленных восстаний мусульман против насильственного насаждения христианства.

Как известно, одним из условий вхождения башкир в состав Русского государства в 1557 г. была свобода исповедания ислама. Несмотря на это, уже через 22 года в Уфе была освящена первая городская церковь Смоленской богородицы, а в начале XVII в. на территории Башкирии стали возникать и монастыри, которые являлись форпостами распространения православной религии и колонизации прилегающих к ним башкирских земель. Так, в Уфе образовались Успенский мужской и Христорождественский женский монастыри, а в Осе – Преображенский мужской монастырь. На востоке Башкирии строились и расширяли свои владения Долматовский, Рафаиловский, Коцкий и Великоустюжский монастыри\*. Все они приложили заметные усилия для насильственной христианизации и башкирского населения.

Однако на грубые методы христианизации во второй половине XVII в. башкиры Приуралья ответили рядом крупных восстаний. Это вынудило царское правительство на время отказаться от планов активного насаждения государственной религии. Например, через год после начала Башкирского восстания 1681-1683 гг. оно обратилось к населению Приуралья с грамотой: «а что вменяют воры вам всем башкирцам и чюваше и черемисе ложно, что будто было бусурманов велено крестить неволею и тем вас приводить на всякие злые дела, а вам всем чинят великое оскорбление и смуту. И вы бы все ведали и своей братье сказали всем, что такого нашего великих государей указу о крещении, что крестить неволею, не бывало и ныне нет и вам бы о том ни о чем не сумневатца»†.

В начале XVIII в. была сделана новая попытка активизировать христианизацию Башкирии, используя обходные пути. В 1704 году

---

\* См.: Рахматуллин У .Х. Население Башкирии в XVII-XVIII вв. М., 1988. С.113.

† Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII - первой трети XVIII вв. Уфа, 1978. С.48.

правительство потребовало, чтобы мусульмане строили свои мечети по образцу православных храмов и обряды свои приблизили к христианским. За посещение мечетей верующие должны были платить особый налог. Поборами были обложены также мечети и представители мусульманского духовенства. Однако из-за развернувшегося массового восстания башкир и татар в 1707-1708 гг. эти меры вновь были отменены царским правительством.

Но уже через несколько лет появляются новые петровские указы, по которым право владения землями и крестьянами оставалось за инородческими князьями, мурзами лишь в случае принятия ими христианства. «А ежели они в полгода не крестятся, – говорилось в указе от 7 ноября 1713 г., – те их поместья и вотчины с людьми и со крестьяны у них взять и отписывать на него великого государя, и без указу никому не отдавать»\*. Указами 1720 и 1722 гг. была представлена трехлетняя отсрочка в уплате податей и рекрутском наборе для крестившихся мусульман. Указ 1728 г. предписывал местным властям пресечь всеми возможными мерами (вплоть до смертной казни) агитацию новокрещенных в пользу старой веры. Отпадавших от православия следовало в кандалах посылать «на увещевание» в монастырские тюрьмы.

Вскоре в Башкирии опять вспыхивает восстание мусульман (1735-1740 гг.). Оно, как и предыдущие, жестоко было подавлено царскими войсками. Вот как описываются пытки участников Кильмак-Акаевского восстания в рассказе болгарского летописного свода Нурмухамеда: «Никого не оставляли (в живых) в башкирских деревнях, в особенности мало осталось (людей) на Казанской дороге... В Мензелинск приведено было много мусульман, закованных в цепи, всех бросили в тюрьмы, а воевавших джигитов заточили в подземные тюрьмы. За городом построили шестиугольное здание, на каждом углу которого был поставлен железный кол. Вокруг одного кола, который был в середине, устроили высокие виселицы. После этого под музыку привели батыров, мусульман, затем прочли указы, (и) русские стали вершить свое дело (казнь). Сначала того, кто начал первый бой, посадили на средний кол, его помощников посадили вокруг этого кола. Кол прошел до их плеч, но тех, которые высказали себя героями, их разрубили по частям, а затем отрубили им головы. Некоторым, подвесив на железных крючьях за ребро, срубали головы, других же побили камнями. Никто не получил пощады... Такие ужасные дела были, что их нельзя описать человеческим языком»†. Да, Ленин справедливо говорил, что колониальная политика царской России среди татар и башкир была не менее жестокой и изощренной, чем «подвиги» немцев в какой-нибудь Африке.

---

\* История Татарии в документах и материалах. С.166.

† Там же. С.403-405.

В ходе подавления этого восстания императрицей Елизаветой Петровной 11 сентября 1740 г. был принят указ, имевший целью сделать более привлекательным принятие православия. Акт крещения мусульман должен был сопровождаться вручением подарков и денег\*. Одновременно ужесточаются карательные меры по отношению к тем, кто отказывался креститься. С целью «просвещения иноверцев» открывается упомянутая выше злополучная «Новокрещенская контора», в распоряжение которой были переданы вооруженные отряды.

В ответ на погромную деятельность этой конторы в 1755 г. началось новое Башкирское восстание, возглавляемое муллой Абдуллой Алиевым (Батыршой). В своем «Воззвании» к болгарскому народу (так он называл всех мусульман Поволжья и Приуралья – Г.Ф.) Батырша пишет: «Боясь многочисленности их войск, мы не должны отказаться от священной войны, нам необходимо стать мучениками за веру»†. А после подавления восстания, упоминая факт «добровольного» подчинения башкир Русскому государству, Батырша в своем послании императрице Елизавете Петровне из Шлиссербургской крепости заявляет: «После того, как нам как-нибудь удастся освободить наши головы, едва ли во второй раз вернемся во власть этого вероломного неверного злодея; разве испытанные нами бедствия не являются для нас достаточным уроком?»‡.

Несмотря на исключительную преданность исламу и призывы к священной войне за веру, нельзя считать Батыршу религиозным фанатиком. Он, как верно утверждал Д.Ж.Валеев, защищал с общечеловеческих позиций свободу вероисповедания§. Об этом же говорят следующие слова из его письма императрице: «Может ли быть грустнее и отвратительнее того, чтобы принуждать людей переходить в такую веру, истинности которой они не исповедуют и не признают»\*\*.

Следует подчеркнуть, что после присоединения к России башкиры под знаменем ислама восставали более чем двадцать раз. Эти восстания жестоко подавлялись правительственными войсками, «служилыми татарами» и

---

\* См.: Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г. СПб., 1840. Т.ХІ: 1740-1743 гг. С.254.

† Материалы по истории Башкирской АССР. Т.ІІ. /Сост. А.П.Чулошников. ИИЯЛ БФ АН СССР. Док. № 1 (рукопись).

‡ Там же. Док. № 4.

§ Валеев Д.Ж. Национальный суверенитет и национальное возрождение. Уфа, 1994. С.38.

\*\* Там же. С.37.

изменившей повстанцам частью башкирских феодалов. Конечно, и мусульманское духовенство было неоднородным, некоторые из них (особенно богатые землевладельцы) выступали на стороне царского самодержавия против восставших\*. Но несмотря на все усилия царского правительства и православного духовенства по ограничению влияния мусульманской конфессии в России, ислам все больше укрепляется в Башкирии. Поэтому всякое общественное движение за социальное и национальное освобождение в это время принимало, на наш взгляд, форму «священной войны» за веру.

Нельзя не согласиться и с точкой зрения выдающегося сына башкирского народа Ахметзаки Валиди Тогана о том, что Башкирское восстание, возглавляемое Батыршой, являлось не столько антиколониальным, сколько антихристианским движением и оно, несмотря на кажущуюся безуспешность, дало мусульманам России определенную пользу†. Вероятно, именно благодаря этому восстанию царское правительство вскоре поняло, что поддержать ислам, может быть, выгоднее, чем бороться против него, так как это бесполезно. Поэтому уже в 1756 г. было разрешено строительство мечетей и школ при них, в 1764 г. была ликвидирована «Новокрещенская контора», а «в 1773 г. последовало обещание относительно свободы вероисповедания»‡.

После подавления Крестьянской войны под предводительством Емельяна Пугачева в 1773-1775 гг., где башкиры во главе с Салаватом Юлаевым отважно сражались не только за справедливого русского царя, но и за сохранение своей мусульманской веры, начинается строительство мечетей, медресе, издание арабских текстов Корана, в том числе за счет правительства. Екатерина II, приехав в Казань, лично дает разрешение на постройку в городе первой мечети, так как все мечети до этого были здесь разрушены по приказу правительства. Население Поволжья и Приуралья начинает называть императрицу заступницей мусульман.

Однако на самом деле Екатерина II стремилась превратить мусульманское духовенство в прислужницу православного русского государства подобно тому, как в свое время Петр I полностью подчинил православное духовенство самодержавию. Для этого, а также для целенаправленного управления деятельностью мусульманских общин в

---

\* См.: Климович Л.И. Ислам в царской России. М., 1936. С.16, 20.

† Ахметзаки Валиди Туган. История башкир. История тюрков и татар (на башкирском языке). Уфа, 1994. С.128.

‡ Халиков А.Х. Указ. соч. С.190.

1788 г. императрицей учреждается Оренбургское магометанское духовное собрание с местом нахождения в городе Уфе.

Текст именного повеления «генерал-поручику, правящему должность генерал-губернатора Симбирского и Уфимского, барону Игельstromу», озаглавлен как «Высочайшее повеление императрицы Екатерины II об учреждении Оренбургского магометанского духовного собрания» и гласит: «Приняв за благо представление ваше, чтобы муллы и прочие духовные чины магометанского закона между народами, оный в империи нашей исповедующими, определялись не иначе, как по учинении им надлежащего испытания и с утверждением наместнического правления, повелеваем вам произвести сие в действие и в следствие того учредить в Уфе духовное собрание магометанского закона, которое, имея в ведомстве своем всех духовных чинов того закона, в разных губерниях пребывающих, исключая Таврической области, где особое есть духовное управление, в случае надобности определить их куда-либо вновь, сии люди были испытываемы и не иначе определяемы, как когда признаны будут достойными; со стороны же наших генерал-губернаторов, правящих ту должность, в отсутствии же их – губернаторов, наблюдать, дабы к исправлению духовных должностей магометанского закона употребляемы были люди в верности надежные и доброго поведения. В духовном собрании помянутом председательствовать первому ахуну Мухамет Джан Гусейну, коего мы всемилостивейше жалуем муфтием, с производением ему жалования по 1500 рублей на год, и с ним заседать 2 или 3 муллам из казанских татар, в верности к нам и в добропорядочном поведении их испытанным, с жалованием по 120 рублей на год; о чем представляем вам снести с генерал-губернаторами и правящими их должность тех губерний, в коих народы магометанской веры обитают»\*.

Через год после этого указа, точнее, в декабре 1789 г. начинается официальная деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания. Его учреждение ознаменовало конец первого и начало второго периода государственно-исламских отношений в царской России.

Учреждая подчиненный государству официальный духовный орган мусульман, Екатерина II обеспечивала «обслуживание» подвластных ей народов России, исповедующих ислам, преданными ей кадрами мусульманского духовенства. Хотя это не могло вполне гарантировать проправительственную благонадежность всего мусульманского духовенства, но все же с введением этого учреждения, к которому вскоре был прибавлен институт указных правительственных мулл, «беспокойство»

---

\*Полное собрание законов Российской Империи, 1778 г. Т. XII. № 16710. С. 1107.

российского самодержавия на этот счет нашло выгодное для себя разрешение\*.

С созданием Оренбургского магометанского духовного собрания формируется не характерная для суннитской ветви мусульманства сложная сеть исламских организаций со строгой централизацией и иерархичностью правления, почти как в православной конфессии. Управление стало трехступенчатым†. Высшее правление – муфтиат – состояло из муфтия (араб. – «высказывающий мнение»), 5-6 казиев (судей), ответственного секретаря, переводчика, нескольких столоначальников и писарей – всего из 20-30 человек‡. Среднее духовное правление – мухтасибат – объединяло от 50 до 150 махал (приходов), состояло из 2-5 членов, возглавлялось мухтасибом (араб. – «учетчик», «контролер»), назначавшимся царским правительством. Низшее духовное правление – мутаваллиат – состояло из председателя, секретаря, казначея, муллы и муэдзина.

Связь между мухтасибатом и общиной мусульман осуществлялась муллой, назначаемым муфтиатом и утверждаемым царским указом. В обязанности мутаваллиата входило ведение дел мечети, медресе, наблюдение за исполнением законов шариата§.

На духовное собрание была возложена обязанность экзаменовывать лиц, желающих получить духовное звание. Несколько позже в его ведение перешли дела о бракосочетании, разводах и некоторые другие светские обязанности.

Отмечая основную особенность государственно-исламских отношений в православной царской России после создания Оренбургского магометанского духовного собрания, С.Г. Рыбаков в известном сочинении «Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России» в 1917 году не без иронии писал: «Русский закон создал мусульманское духовенство как сословие, мулл с правами и обязанностями, установления, чуждые мусульманскому миру, не предусмотренные мусульманским правом (шариатом)\*\*».

---

\* См.: Климович Л.И. Указ. соч. С.23.

† См.: Очерки по культуре народов Башкортостана. С.78-79.

‡ Примерно такой же штат муфтиата сохранился и в советское время, но с той существенной разницей, что, если муфтий и казий тогда назначались царским правительством, то сейчас они избираются на съездах духовенства и представителей верующих.

§ Ишмухаметов З.А. Указ. соч. С.35.

\*\* Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917. С.1.

Рассматривая проблему взаимоотношений царской власти и мусульманского духовенства с конца XVIII в., Д.Ж.Валеев вслед за С.Г.Рыбаковым отмечал, что если до 1789 года лидеры мусульманского духовенства (Батырша и другие) защищали интересы мусульман от экспансии Русского государства, то после этого – имперские интересы православного царского самодержавия, что совершенно противоречило канонам ислама. Создавая Духовное управление мусульман в Уфе, царизм преследовал стратегическую цель – установить идеологическое господство не только над мусульманским населением Поволжья и Урала – татарами и башкирами, но и Казахстана, а также Средней Азии. Поэтому во главе этого Духовного управления ставились люди не столько преданные исламу, сколько проверенные в борьбе с мусульманами и удобные имперской политике\*.

Установка указа императрицы об «употреблении» на должность муфтия «людей в верности надежных» соблюдалась до последних дней существования царизма. Так, муфтий Д. Габдрахимов, стараясь доказать свою верность царизму, в годы массовых народных восстаний, когда тюрьмы были переполнены их участниками, не только осуждал восставших башкир и тептярей, но и назначил 13 тюремных мулл в Оренбурге, Уфе, Бугульме, Мензелинске и других городах. Эти факты дали основание исламоведу Б. Ишемгулову называть его «палачом с чалмой и Кораном», который помогал «рубить головы восставших татар, башкир, киргизов»†. Как первый из муфтиев Мухаметзян Гусейнов, так и все последующие до революции 1917 года оставались до конца преданными русской монархии, за что щедро вознаграждались императорским двором.

В своей вышеназванной книге Л.И.Климович раскрывает эту неблагоприятную роль высшего мусульманского духовенства, давая ему весьма красноречивые характеристики: «агент царского самодержавия», «духовный жандарм» и «эксплуататор трудящихся». Несмотря на ярко выраженный классовый подход к этой проблеме, ученый вместе с тем приводит немало примеров, характеризующих вынужденность мусульманского духовенства выполнять жесткие требования царского правительства. Он пишет, что даже положение «о порядке увольнения в отпуска и кратковременные отлучки магометанского духовенства» давалось министерством внутренних дел.

Однако такая зависимость высшего мусульманского духовенства от государственных институтов власти в ряде случаев приносила и пользу мусульманам. Так, в 1833 г., когда жители 5-го башкирского кантона

---

\* Валеев Д.Ж. Указ. соч. С.43-46.

† Ишемгулов Булат. Русское самодержавие и мусульманское духовное правление (на татарском языке). М., 1930. С.8.

подали прошение Николаю I, где одним из пунктов значилось предложение не посылать по религиозным мотивам молодых башкир для обучения медицине в Казанский университет, Оренбургское духовное собрание развернуло мощную пропагандистскую кампанию по убеждению в необходимости знаний. Тот же муфтий Габдрахимов разослал по всем башкирским селениям фетву, в которой утверждал, что «наука врачевания законом допущена и есть благороднейшая наука..., потому что предмет ее есть человеческое тело, которое по природе для нас важно, ибо в целостности и сохранности его мы больше всего испытываем нужду». Духовное собрание при помощи уездных ахунов выделяло способных к обучению медицине лиц и представляло их генерал-губернатору. Оно много сделало для пропаганды среди мусульман прививок против заразных болезней, убеждало в необходимости соблюдения норм санитарии и гигиены\*.

Деятельность Оренбургского магометанского духовного собрания способствовала и культурному просвещению народов Поволжья и Приуралья. Так как молодая мусульманская буржуазия нуждалась в высокообразованных специалистах, в религиозных школах начинают преподаваться светские предметы, открываются высшие учебные заведения. В результате среди выпускников медресе «Галия» (Уфа), «Хусаиния» (Оренбург) больше оказалось ученых, писателей, журналистов, общественных деятелей, чем служителей ислама.

Нельзя отрицать роль Духовного собрания и в воспитании верующих в духе общечеловеческих принципов ислама, согласно которым осуждались зависть, жадность, клевета, запрещалось употребление спиртных напитков, одобрялось милосердие, терпение, трудолюбие и бережное отношение к природе.

Однако в целом Оренбургское магометанское духовное собрание как консервативный государственный орган не могло играть положительную роль в обновлении общества. Высшее духовенство, имевшее крупные состояния и верно служившее царскому самодержавию, противилось обновленческим реформам в обществе и религии. Не только отступление от традиций, но и всякие попытки реформировать ислам преследовались Духовным собранием и царским правительством.

В связи с этим представляет большой интерес движение различных мусульманских сект, получивших широкое распространение в конце XIX – начале XX веков в Поволжье и Приуралье. Особенно интересно в этом отношении одно из направлений ишанизма – «ваисовщина»,

---

\* Азаматов Д.Д. К проблеме учреждения и оценки деятельности Оренбургского магометанского духовного собрания //Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана. Уфа, 1992. С.220.

организационно оформленная в 1862 г. и просуществовавшая до первых лет Советской власти.

Автор книги «Социальная роль и эволюция ислама в Татарии» Э.А. Ишмухаметов движению Ваисовых дает резко отрицательную оценку, считая их «обманщиками и хищническими эксплуататорами трудящихся». На наш взгляд, более объективен в оценке этого сектантского движения Л.И. Климович, который «ваисовщину» называет «выражением в религиозной форме политического протеста трудовой части угнетенных самодержавием народов».

Бахаутдин Ваисов еще до организации своей секты «Ваисов божий полк мусульман-староверов», не стесняясь, обличал духовенство, указывая на то, что оно отступает от Корана, делает поблажку в угоду сильным и не заботится о чистоте мусульманской веры. Духовенство отвечает ему запрещением проповедовать и угрозами преследований\*.

Сущность «божьего полка» отражена в его программе: не подчиняться никаким гражданским законам, не платить налогов и податей, не признавать царского суда, не отбывать воинской повинности, не ходить в мечети, не отправлять никаких треб у мулл и т.д. Эта политическая платформа была, действительно, выражением чаяний зажатых в помещичьи и государственные тиски крестьян и ремесленников, которые стремились к своему освобождению.

Своеобразный подход к ордену «Вейси» (другое название движения Ваисовых) у татарского историка и писателя Аяза Исхаки. Он пишет, что этот орден первым пунктом своей программы ставил «освобождение земли древних болгар-мусульман из-под ига русских гяуров», что «он имел большой успех» благодаря сильной пропаганде и пассивной борьбе против русских законов и властей. Когда «дело близилось к восстанию, правительство запретило деятельность этого ордена, объявив главу организации ишана Бахаэтдина сумашедшим и уморив его в тюрьме»†.

После разгрома ваисовцев в 1884 г. и ссылки многих из них в Сибирь следует ряд их открытых выступлений в 90-х годах XIX в. Сын Бахаутдина Ваисова Гинанутдин, по сообщению полковника Казанского жандармского управления, «скоро вошел в столкновение с правительством и в своем противодействии дошел до вооруженного сопротивления», за что был привлечен в 1894 г. к ответственности, сослан в Сибирь‡.

---

\* См.: Молостова Е.В. Ваисов полк божий // Мир ислама. Т. 1. 1912. С.145.

† Исхаки Аяз. Указ. соч. С.38.

‡ См.: Климович Л.И. Указ. соч. С.153.

Новый подъем «ваисовщина» получила в 1905 г. и в последующие годы. Период реакции, направивший внимание многих «на небо», подготовил наиболее подходящую почву для расцвета «ваисовщины» как пассивной формы политического протеста, обряженного в религиозные одежды. Но орден «Вейси» нелегально существовал и в первые годы Советской власти. Так, замыкающий историю «ваисовщины» Газизджан Ваисов в 1920-1921 годах делал попытку создания «полка Ваисова» для борьбы против антирелигиозной политики Советского правительства.

История другой династии ишанов – Расулевых весьма характерна с точки зрения эволюции мировоззрения части высшего мусульманского духовенства, противостоящей официальному курсу государственно-исламских отношений в царской России.

Основатель этой династии знаменитый башкирский ишан, владеющий способностями врачевания гипнозом, приемами тибетской медицины, шейх братства Накшбендия\* Зайнулла Расулев, вернувшись из паломничества в Мекку, Медину и другие «священные» города ислама, ввел ряд новшеств в практику суфизма в Башкирии: громкий зикр (многократное упоминание имени Аллаха), празднование Маулида (дня рождения пророка Мухаммеда), ношение четок и т.д. Некоторые представители официального мусульманского духовенства увидели в этом нечто несовместимое с ортодоксальным исламом. В 1872 г. шейх был вызван в Уфу на суд Духовного собрания, а на обратном пути арестован и посажен в тюрьму, потом по постановлению министра внутренних дел был сослан в Вологодскую губернию. В 1881 году вернулся из ссылки, с 1884 года служил имам-хатыбом 5-й соборной мечети Троицка.

Зайнулла Расулев для своего времени был высокообразованным ишаном. Он содержал медресе своего имени – «Расулия», преподавал в нем все исламские предметы, был их глубоким знатоком, чем поражал воображение своих мюридов и шакирдов. Во время споров между кадимистами (приверженцами традиционной схоластики) и джадидистами (реформаторами) он занимал позицию джадидизма, призывал к реформам народного просвещения, некоторых постулатов мусульманской религии и государственно-исламских отношений в России.

В начале XX века шейх Зайнулла Расулев подчинил своему влиянию большинство мулл из многих городов и деревень Поволжья, Урала и Сибири. К этому очень ревниво относилось официальное высшее мусульманское духовенство, однако терпело Расулева из-за непререкаемого авторитета шейха среди мусульман. В его мюридской общине числились многие ишаны, в том числе будущие муфтии Галимджан Баруди и сын шейха Габдрахман Расулев. С большим почтением к Зайнулле Расулеву

---

\* Накшбендия – наименование дервишского ордена, основателем которого считается Бахаутдин Накшбенд (1318-1389) из Бухары.

относился и будущий первый муфтий советского периода Ризаетдин Фахретдинов, издавший биографию и некрологи шейха отдельной книгой.

Таким образом, если ишанизм в форме «ваисовщины» был, на наш взгляд, политизированным крестьянско-плебейским фундаментализмом, то ишанизм Расулева и его мюридов являлся либерально-просветительским реформизмом в неофициальной сфере государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье.

В конце XIX – начале XX вв. в Поволжье и Приуралье действовали и другие сектантские и реформистские течения в исламе. Все они, как и движения Ваисовых и Расулевых, являлись результатом обострения социально-экономических и политических противоречий в царской России. Усиление социального и колониального гнета мусульманских народов, с одной стороны, и беспрекословное служение Оренбургского магометанского духовного собрания православному самодержавию, с другой стороны, привели к образованию и национально-религиозных партий и движений.

В рамках рассматриваемой нами проблемы государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье представляется необходимым вкратце показать содержание программы и деятельности партии «Иттифак аль-муслимин» («Союз мусульман»). Она образовалась в дни революции 1905 г. с программой кадетской по содержанию, национально-мусульманской по духу. Инициаторами создания партии и авторами ее программы, других политических документов, докладчиками по основным вопросам на всех трех всероссийских съездах мусульман были татарские и башкирские муллы и ишаны. Упомянутый выше ишан Галимджан Баруди и мулла Абдулла Апанаев были избраны членами Центрального Комитета «Союза мусульман».

Согласно «Проекту реорганизации управления духовных дел», принятому на III съезде «Союза мусульман», муфтий должен был не назначаться, а выбираться сроком на пять лет. Духовное управление мусульман должно было превратиться в исполнительный орган буржуазной государственности, а права и обязанности его должны были регламентироваться так называемым «мусульманским комитетом», которому была представлена роль высшего законодательного органа. В компетенцию этого высшего органа входило учреждение на местах губернских, уездных медрес, то есть мусульманских собраний.

Если бы осуществилась программа этой партии, то на территориях современной Татарии, Башкирии и некоторых других республик и областей образовалось бы так называемое Туранское мусульманское государство. Но этого не произошло и не могло произойти, так как авторы платформы «Иттифак аль-муслимин», считая всех мусульман единой нацией, не учитывали особенностей и потребностей отдельных тюркоязычных народностей, их стремления создать собственную автономию.

Яркий тому пример – Башкортостан, где с 1917-го по 1920 год сложилось и существовало своеобразное автономное мусульманское государство. Хотя специфика взаимоотношений этого государства с исламом несколько выходит за рамки второго этапа государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье, но она как феномен не может быть отнесена и к третьему этапу. Поэтому возникшие в этот исторический промежуток времени государственно-исламские отношения в Башкортостане заслуживают особого внимания.

В мае 1917 г. в Москве начинает свою работу Всероссийский мусульманский съезд, созванный членами мусульманской фракции бывшей Государственной Думы. В работе этого съезда принимают участие около 50 делегатов из Башкортостана. Самым серьезным и жгучим вопросом был вопрос о будущей форме государственного устройства России. Несмотря на попытки татарского писателя Аяза Исхаки и его сторонников агитировать лишь за культурную автономию мусульманских народов в унитарной России, благодаря убедительным выступлениям Заки Валиди и других ораторов большинство делегатов проголосовало за национальное самоопределение и федеративное устройство государства. Съезд постановил, что Россия должна быть федеративно-демократической республикой, построенной с учетом национальных особенностей населения\*. Однако, как пишет Заки Валиди, «попытки казанских татар отклонить предложения казахов и башкир по земельному вопросу, считая их «специфическими, актуальными лишь для казахов и башкир»; ограничить работу Всероссийского съезда рассмотрением проблем религии и просвещения, вопросов о муфтиях и шайхулисламах – все это побудило башкир принять решение о созыве своего курултая в Оренбурге, чтобы обсудить вопрос о земле и национальном самоопределении»†.

Вскоре, созванный 20 июля 1917 г. в Оренбурге «I Всеобщий съезд башкир» присоединяется к решению «всеобщего мусульманского съезда», вместе с тем объявляет борьбу за «территориальную автономию башкир»‡ и провозглашает необходимость создания независимого от Оренбургского магометанского духовного собрания автономного Духовного управления мусульман Башкортостана. Через пять месяцев 20 декабря 1917 г. «III областной съезд (курултай) Башкурдистана» утверждает провозглашенную 15 ноября «Центральным Башкирским Шуро» «территориально-национальную автономию Башкурдистана». В резолюции курултая

---

\* См.: Исхаки Аяз. Указ. соч. С.48.

† Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Уфа, 1994. С.182.

‡ Центральный Государственный архив общественных организаций Республики Башкортостан (ЦГАООРБ), ф.1832, оп.4, д.171, С.1.

говорится, что «Башкурдистан входит в состав России как один из национально-территориальных штатов»\*. В связи с этим следует также отметить, что Оренбургское магометанское духовное собрание, верное имперским традициям царизма, выступило против образования национально-территориальной автономии башкир и самостоятельного Духовного управления мусульман Башкирии.

В решении «III областного съезда (курултая) Башкурдистана» для нас особый интерес представляет то, что курултай объявил все религии равными и отделенными от государства, утвердил временное положение «Об управлении духовными делами Ислама». В нем отмечается, что «будущий духовный курултай может изменить эти основы и выработать их по своему усмотрению, но все же во всех обстоятельствах духовный курултай не может вынести решения против постановления Башкурдистана об отношении религии к Правительству (государству) и об основах гражданского закона»†. В этом документе подчеркивается, что государство не содержит и не назначает духовенство, все духовные лица выбираются тайным голосованием большинством голосов, как мужчинами, так и женщинами. «Духовное управление делится на четыре категории: 1) для обслуживания всей Башкирии – Главное Духовное Управление; 2) духовное управление для обслуживания в пределах кантонства; 3) духовное управление волости; 4) приходское духовное управление».

Далее описываются примерные обязанности каждого из этих управлений. Например, на имамов приходских духовных управлений возлагалось: «богослужение, именование детей, погребальное богослужение, духовный брак, гражданский брак, развод, ведение метрики». Судебные дела на имамов не возлагались, но отмечалось, что «при согласии сторон как по духовным делам, так и по делам взаимоотношений суд имама полезен»‡.

В данном решении курултай примечательно и то, что «Главное Духовное управление должно находиться при центральном Правительстве Башкурдистана». Не случайно, как пишет Заки Валиди в своих «Воспоминаниях», телеграмма, присланная ему Мустафой Кемалем-пашой из Турции в конце мая 1920 г., была адресована «Председателю Оренбургского исламского правительства»§. Однако "Башкурдистан", известный всему мусульманскому миру как Оренбургское исламское

---

\* Там же. С.28.

† Там же. С.71.

‡ Там же. С.74-77.

§ Заки Валиди Тоган. Указ. соч.. С.369.

государство, переживал свои последние дни. После майского декрета ЦИК и СНК РСФСР 1920 г. о государственном устройстве БАССР в Башкортостане верх взяли большевики, а Заки Валиди был вынужден перебраться в Среднюю Азию, потом и за пределы Советского Союза. В дальнейшем в своих книгах он неоднократно писал, что валидовцы не были ни большевиками, ни меньшевиками, ни красными, ни белыми. Они защищали интересы мусульман и, в первую очередь, башкирского народа от русского шовинизма, который был характерен и для белых, и для красных.

При этом следует подчеркнуть, что в валидовских войсковых частях роль политкомиссаров выполняли полковые муллы, а руководство духовного управления мусульман республики, несмотря на отделенность религии от государства, входило в состав правительства «Башкурдистана». Эти противоречия говорят об аморфности государственно-исламских отношений в валидовской республике, что характерно для всех буржуазно-демократических революций в мусульманском мире. В частности, идентичные противоречия были присущи и кемалистской революции в Турции, что было отмечено нами в первой главе книги.

Подводя итоги второго этапа государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье, нужно подчеркнуть следующее.

1. Главное, что определяло содержание этого этапа, – это утрата исламом роли государственной религии, как это уже имело место в Булгарии, Золотой Орде, Казанском и Ногайском ханствах. При царской России ислам из господствующей в Поволжье и Приуралье конфессии вначале низводится до гонимой, а потом признается «терпимой» религией при господстве православной церкви. При этом в целом взаимоотношения Российского государства с исламом в открытой или завуалированной формах характеризуются явным противоборством.

2. Государственно-исламские отношения в царской России в 1552-1789 гг. являются политикой насильственного крещения мусульман, уничтожения мечетей, закрытия мусульманских учебных заведений, преследования распространителей ислама. Убедившись в безрезультативности насильственной христианизации и невозможности искоренения ислама из жизни тюркоязычных народов России, царское правительство в 1789-1917 гг. переходит от политики открытых гонений на мусульман к тактике подчинения мусульманского духовенства самодержавию. С этой целью по указу Екатерины II в городе Уфе создается официальный государственный орган – Оренбургское магометанское духовное собрание.

3. По мере перехода к новой тактике царские власти идут на восстановление отдельных позиций ислама и его устоев. Повсеместно восстанавливаются разрушенные мечети и медресе, строятся новые

культовые и духовные образовательные учреждения. На мусульманское духовенство возлагается ряд государственных функций. Официальный ислам в лице Оренбургского магометанского духовного собрания становится послушным инструментом царского самодержавия.

4. В связи с нежеланием официального духовного института участвовать в реформировании общества и государственно-исламских отношений в России в конце XIX - начале XX вв. появляются мусульманские национально-религиозные движения и партии. Широкое распространение и поддержку в Поволжье и Приуралье получают, например, сектантские движения Ваисовых и Расулевых, партия «Союз мусульман» («Иттифак аль-муслимин»).

5. После февральской (1917 г.) революции демократически настроенной частью мусульманского духовенства в союзе с национальной буржуазией и интеллигенцией предпринимается попытка образовать в регионе исламское государство в составе Российской Федерации, что нашло яркое воплощение в валидовском «Башкурдистане». Это было, с одной стороны, борьбой за освобождение мусульманских народов от колониального гнета, с другой – движением за свободу вероисповедания, за освобождение мусульманской конфессии от господства православного христианства, а также от влияния не потерявшего еще надежду восстановить монархические порядки Оренбургского магометанского духовного собрания. Однако в условиях тотального распространения атеистической по сути большевистской идеологии попытка образовать в составе Российской Федерации автономное исламское государство не могла увенчаться успехом. После установления советской власти в Поволжье и Приуралье государственно-исламские отношения в регионе переходят на новую стадию противоборства, даже более жестокого, чем при царской России.

## Г л а в а IV

### ИСЛАМ В АТЕИСТИЧЕСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Октябрьские события 1917 года и последующие за ними декреты и практические действия Советской власти открывают третий этап эволюции государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье.

После Октябрьской революции одной из самых сложных проблем было установление соответствующих запросам времени взаимоотношений между Советским государством и религией, хотя принципиальные позиции марксизма-ленинизма в вопросах религии, церкви, атеизма и государства теоретически были разработаны довольно подробно.

Основоположники марксизма рассматривали религию как одну из форм общественного сознания; ее происхождение и развитие напрямую связывали с уровнем материальных условий жизни людей, производственных отношений и социально-политических систем. Называя религию «не причиной мирской ограниченности, а лишь ее проявлением», К.Маркс и Ф.Энгельс подчеркивали, что она окончательно может быть преодолена только с «уничтожением той извращенной реальности, теоретическим выражением которой она является»\*. Указывалось, что нужно преодолевать не саму религию, а порождающие ее причины, что «религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм»†. По Марксу, религию следует критиковать «больше в связи с критикой политических порядков, чем политические порядки – в связи с религией...»‡. Но в то же время, анализируя мероприятия Парижской Коммуны по разрушению механизма прежней власти, он с одобрением писал, что «по устранении постоянного войска и полиции, этих орудий материальной власти старого правительства, Коммуна немедленно взялась за то, чтобы сломать орудие духовного угнетения, «силу попов», путем отделения церкви от государства и экспроприации всех церквей...»§.

---

\* Маркс К., Из ранних произведений. М., .1955. С.252.

† Маркс К., Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971. С.470.

‡ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.39. С.391.

§ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.17. С.343.

Эти, на наш взгляд, главные в марксизме точки зрения на религию и ее взаимоотношения с государством подробно были развиты применительно к России в работах В.И.Ленина «Социализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», «Классы и партии в их отношении к религии и церкви», «О значении воинствующего материализма» и др. Но еще в 1902 году при выработке партийной программы Ленин в борьбе с Плехановым добивается включения в нее требования об отделении церкви от государства и школы от церкви\*. Комментируя проект программы в обращении «К деревенской бедноте», он пишет: «Социал-демократы требуют далее, чтобы каждый имел полное право исповедовать какую угодно веру совершенно свободно... Каждый должен иметь полную свободу не только держаться какой угодно веры, *но и распространять любую веру и менять веру*. Ни один чиновник не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться. Не должно быть никакой *«господствующей»* веры или церкви. Все веры, все церкви должны быть равны перед законом... Вот за что борются социал-демократы, и пока эти меры не будут проведены без всяких отговорок и без всяких лазеек, до тех пор народ не освободится от позорных полицейских преследований за веру и от не менее позорных полицейских подачек одной какой-либо вере»†.

Продолжая политическую линию марксизма, Ленин также писал: *«Мы требуем, чтобы, религия была частным делом по отношению к государству, но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к нашей собственной партии...»* (курсив наш – Г.Ф.). Далее он отмечает, что *«...марксистская партия призвана бороться с религиозной идеологией»*, причем *«бороться с религиозным туманом чисто идейным и только идейным оружием, нашей прессой, нашим словом»*‡ (курсив наш – Г.Ф.).

Эти марксистско-ленинские позиции по отношению к религии и церкви в форме правовых норм получили отражение в декрете СНК РСФСР от 23 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»§.

---

\* См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.6. С.206.

† Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.7. С.173.

‡ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.12. С.143-145.

§ См.: О религии и церкви; Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М., 1981. С. 114-116.

Для того революционного времени этот юридический документ был закономерно необходимым политическим и правовым актом, коренным образом меняющим взаимоотношения между государством и всеми конфессиями. Он не только декларировал свободу совести как свободу вероисповедания, но и установил право гражданина быть атеистом, отменил всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой. Декрет объявил о недопустимости государственных субсидий и преимуществ религиозным организациям, отменил религиозную клятву и присягу, запретил преподавание вероучений в государственных школах, оставив вместе с тем за гражданами право частного обучения религии. Было объявлено об изъятии ведения актов гражданского состояния из компетенции церкви.

Понятно, что под термином «церковь» подразумевалась не только православная церковь, но и все конфессии. Конечно, в первую очередь, декрет был направлен против привилегий господствовавшей при царизме православной церкви; она рассматривалась как часть старой государственной машины, которая подлежала слому. Но и Оренбургское магометанское духовное собрание, как мы увидели выше, фактически выполняло определенные государственные функции. Следовательно, декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» стал основополагающим юридическим документом, определяющим правовые нормы и новых государственно-исламских отношений в России.

Самым главным и долгожданным для мусульман в этом декрете было то, что они получили равные гражданские права с христианами. Не случайно нынешний Верховный муфтий, председатель Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) России Талгат Таджуддин в докладе на торжественном заседании по случаю 200-летия возглавляемого им духовного управления заявил, что «Великую Октябрьскую революцию мусульмане России встретили с надеждой на долгожданную свободу, они благословляли ее, а тысячи из них отдали за нее свои жизни. И революция действительно оправдала эти надежды. Мусульмане впервые почувствовали себя равноправными гражданами России»\*.

Но это было лишь частью правды. А другая её часть состояла в том, что этот декрет, обеспечив равенство ислама с христианством, в то же время лишил духовенство и всех политических прав, и земельной собственности, и финансовой поддержки государства. Все структурные подразделения мусульманской общины были лишены права юридического лица. Поэтому не удивительно, что Оренбургское магометанское духовное собрание, как и православная церковь, объявляет протест против декретов Советов, а с началом гражданской войны выступает на стороне колчаковских войск.

Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», таким образом, отвечая интересам рядовых мусульман, никак не мог удовлетворить потребности церковно-бюрократического аппарата и высшего мусульманского духовенства. Конфронтация, размежевание мусульман-трудящихся и верхушки духовенства были неизбежными. Советская власть, возглавляемая Коммунистической партией, тем самым вызвала огонь на себя, но в результате кровопролитной гражданской войны, отдав жизни и многих рядовых мусульман, вышла победительницей и установила невиданную диктатуру государства не только над духовенством, но и над всеми верующими.

Наряду с этим надо подчеркнуть, что государственно-конфессиональные отношения, которые с первых дней Советской власти как будто и приняли государственно-правовой характер, фактически строились под жестким идеологическим и политическим нажимом Коммунистической партии и ее областных комитетов, которые не всегда подчинялись разработанным ими же законам.

В связи с этим уместно привести слова профессора А.Н. Ипатова, сказанные им на «круглом столе» в Гуманитарном центре Российской академии управления. Анализируя государственно-церковные отношения в советский период, он отмечает, что они рассматривались у нас больше как отношения партии к религии, чем государства к церкви; при этом совершенно не принимались во внимание отношения церкви к государству:

---

\* Цитируется по тексту доклада, находящегося в личном архиве автора.

«Церковь фактически не выступала в качестве субъекта этих отношений, господствовал диктат государства в отношении религии и верующих. При этом функции государства осуществляла партия. И государство, и партия вмешивались во внутрицерковные дела, изолировали церковь и ее структуры от социально-политической жизни общества»\*.

Сказанное выше вполне подтверждается на примере государственно-исламских отношений в Башкирской и Татарской АССР, которые, наверное, правильнее будет называть взаимоотношениями между мусульманской конфессией и партийными комитетами республик.

Мы, конечно, даем себе отчет в том, что, во-первых, автономные республики являлись не совсем суверенными государствами и, во-вторых, обкомы партии были в полном подчинении Центральному Комитету Коммунистической партии. Однако при всех этих условностях мы можем исследовать государственно-исламские отношения в регионе как относительно самостоятельное общественно-политическое явление. Ибо, как правильно утверждает один из немногих исследователей государственно-церковных отношений в России в советский период М.И. Одинцов, «во всех республиках существовало свое видение разрешения религиозных проблем, и именно оно реализовывалось, даже если и не совпадало с видением центра»†.

Это можно показать хотя бы на следующем примере. Учитывая особенности национальных областей, президиум Центрального бюро коммунистов Востока 12 января 1920 г. принимает постановление, на основе которого разрешалось временно использовать бывших мулл и духовных лиц в качестве учителей при условии их отказа от духовного сана‡. Татаро-Башкирская коллегия Уфимского губкома партии выражает принципиальное несогласие с этим решением§, хотя в других регионах оно было воспринято с одобрением.

В первые годы Советской власти под воздействием глубоких социальных перемен происходило разделение мусульманского духовенства на «белых» и «красных». «Красные» муллы занимали позицию лояльности

---

\* Ипатов А.Н. Этноконфессиональные процессы и государство // Государственно-церковные отношения в России. М.: "Луч" РАУ, 1993. С.44.

† Одинцов М.И. Государственно-церковные отношения: от модели прошлого к будущему // Государственно-церковные отношения в России. М.: "Луч" РАУ, 1993. С. 17.

‡ См.: ЦГАООРБ, ф.122, оп.1, д.257, л.8.

§ Там же. л.9.

к Советскому государству. Так, 15 февраля 1920 года по инициативе татаро-башкирской секции РКП(б) в Бугульме состоялось собрание мусульманского духовенства, где присутствовало 800 человек со всего уезда. На собрании обсуждались следующие вопросы: отношение духовенства к революции; Советское правительство и национальный вопрос; отделение церкви от государства и др. В принятой резолюции указывалось, что участники собрания «полностью солидарны с Советской властью и отмежевываются от той части духовенства, которая настроена против Советской власти», что они «никогда не были друзьями господствующих классов и будут полезны рабочему классу». Об этом с большим удовольствием писала газета «Кызыл Армия»\*.

Весьма оригинальна телеграмма мулл Спасского кантона Казанской губернии в связи с образованием в 1920 г. Татарской Автономной Советской Социалистической Республики. «Мусульманское духовенство кантона, – говорилось в телеграмме, – с радостью встречает объявление Татарской республики. Обещаем помочь ей окрепнуть, стать на твердую почву путем пропаганды среди темного населения и считаем Советскую власть единственной защитницей интересов мелких народностей. Переживаемое ныне время – явление временное, которое послужит прологом для счастливой жизни пролетариата. Да здравствует всемирная революция!»†

В этих примерах, конечно, больше проскальзывает пропагандистский эффект, не исключена и неискренность, вынужденность мулл приспособляться к новым условиям. Но нельзя отрицать и того факта, что подавляющее большинство низового звена мусульманского духовенства жило бок о бок с трудовым народом и особо не выделялось среди другого населения своим материальным положением.

Однако, как утверждают многочисленные источники, высшее мусульманское духовенство в годы Октябрьской революции, гражданской войны и иностранной интервенции вело контрреволюционную деятельность против Советской власти. Эту деятельность возглавил избранный в мае 1917 года на I Всероссийском съезде мусульман в Москве муфтий Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири‡ Галимджан Баруди. Богослов-реформатор, владелец мечети и джадидской школы-медресе в Казани, а также типографии и книжных магазинов в

---

\* См.: Кызыл Армия. 1920. 5 апр.

† Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932. С.28-29.

‡ С 1917 года Оренбургское магометанское духовное собрание стало называться так.

результате осуществления декретов Советского государства был лишен типографии и магазинов, потерял в банке сто тысяч рублей золотом\*. Это лишь один из многочисленных примеров, показывающих причинную обусловленность контрреволюционного поведения высшего мусульманского духовенства, потерявшего после революции материальные и духовные привилегии.

В апреле 1918 года Духовное управление мусульман всем своим составом перебазировалось в лагерь Колчака†. Здесь под руководством Баруди для вооруженной борьбы против Советской власти были созданы «полки Мухаммеда». Список 46 мулл-солдат Колчака, ставший известным из архивов Духовного управления, был потом опубликован в газете башкирской молодежи «Яшь юксыл»‡. В марте 1919 года муфтий возвращается в Уфу и продолжает свою деятельность как руководитель Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири до своей смерти в декабре 1921 года.

В 1923 году в Уфе на очередном съезде мусульман избирается новый состав Духовного управления и новый муфтий – известный на весь Восток ученый-энциклопедист, писатель, журналист и религиозный деятель Ризаетдин Фахретдинов.

Надо отметить, что до недавнего времени в советской литературе господствовала негативная оценка его деятельности и деятельности возглавляемого им Духовного управления. Еще в 1929 году бывший мулла, порвавший в первые годы Советской власти с саном служителя мусульманского культа, Наджиб Думави писал: «Путь лести и откровенного обмана в своем отношении к Октябрю и скрытое противодействие ему – вот подлинное лицо Духовного управления»§.

В 1931 году автор книги «Ишаны – дервишы» Зариф Музаффари, ссылаясь на одну из статей Р.Фахретдинова, опубликованную еще в 1918 году, обвинил его в откровенных антибольшевистских выпадах и посвятил его разоблачению целую главу своей книги. Даже в конце 70-х годов деятельность Фахретдинова в качестве муфтия некоторыми авторами характеризовалась как «сочетание внешней лояльности в отношении к

---

\* Сайфи Фатых. Отделение религии от государства (на татарском языке). Казань, 1924. С.7-8.

† См.: Ишемгулов Булат. Духовенство в дни контрреволюции (на татарском языке). Уфа, 1927. С.27-28.

‡ См.: Яшь юксыл (Юный пролетарий). 1923. №№ 21-23.

§ Думави Наджиб. Современное татарское духовенство и его деятельность (на татарском языке). Казань, 1929. С.17.

Советскому государству и скрытой враждебности социалистическому строю»<sup>\*</sup>.

Когда архивы стали открывать свои тайны, выяснилось, что объявленный в 30-е годы контрреволюционером Р.Фахретдинов имел совершенно иное политическое лицо. Еще до Октябрьской революции он признавал неизбежность и необходимость социальных перемен в обществе, призывал к свободомыслию и активным действиям ради обновления мусульманского мира. «Выступал с резкой критикой консервативных норм обычного и мусульманского права (адат и шариат), рутины и косности, невежества и темноты, схоластики и фанатизма, требовал раскрепощения мусульман, модернизации медресе, изучения в них естественных наук»<sup>†</sup>. Поэтому, надо полагать, не ради лести он выступил в 1923 году на съезде мусульман за лояльность по отношению к Советской власти (что было поддержано большинством участников мусульманского съезда), видел в ней возможность осуществления некоторых своих идей.

Как утверждают авторы статьи «Несколько эпизодов из жизни муфтия» в журнале «Наука и религия»<sup>‡</sup> Б. Султанбеков и М. Одинцов, новый муфтий энергично взялся за выполнение своей трудной и деликатной миссии и на первых порах добился заметных успехов в защите прав верующих. Об этом свидетельствуют, в частности, хранящиеся в архивах Республики Татарстан документы, рассказывающие о двух встречах муфтия в феврале 1925 г. с председателем Совнаркома Татарской АССР Хаджи Габидуллиным и председателем Академцентра республики Галимджаном Ибрагимовым.

Во время этих встреч муфтий вел разговор не только о государственно-исламских отношениях в Турции, занимавших в то время международную мусульманскую общественность, но и о пресечении незаконных действий местных властей по конфискации и уничтожению религиозных книг, о постоянном ущемлении прав верующих, о непомерных налогах на доходы мечетей. Муфтию было обещано восстановление справедливости и кое-что сделано для этого. Однако попытки пресечь на местах беззакония в отношении религии и верующих привели в 30-е годы к репрессиям самих Х. Габидуллина и Г. Ибрагимова. В одном из предъявленных каждому из них обвинений значилось: «вступил в сговор с известным контрреволюционером Р. Фахретдиновым».

---

<sup>\*</sup> Ишмухаметов З.А. Указ. соч. С.71.

<sup>†</sup> Абдуллин Я.Г. Джадидизм, его социальная природа и эволюция //Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С.110.

<sup>‡</sup> Наука и религия. 1990. № 1. С.3-5.

Авторы вышеназванной статьи приводят любопытные архивные документы. Например, письмо члена Президиума ВЦИК П.Г. Смидовича М.И. Калинину после приема Р. Фахретдинова по его просьбе 8 мая 1930 года. Смидович как председатель Комиссии по культовым вопросам при Президиуме ВЦИК сообщает: «Доклад (муфтия) указывает, что все религиозные организации мусульман находятся накануне полного разрушения и исчезновения с лица земли. Пока закрылось 87 процентов мухтасибатов, из 12000 мечетей закрыто более 10000, от 90 до 97 процентов мулл и муэдзинов лишены возможности отправлять культ. Указанное в докладе подтверждается обильным материалом, имеющимся в нашем распоряжении. Положение по мусульманскому культу хуже, чем по другим культам, но в общем рисует характерную для всех культов картину. Перегибы в связи с коллективизацией партия энергично выправляет, перегибы на религиозном фронте продолжаются. Я вношу проект циркуляра в Президиум ВЦИК, но без энергичных указаний со стороны ЦК на места по партийной линии дела не выправить...».

Нам сегодня известно, что таких указаний не последовало, наоборот, воинствующие меры на религиозном фронте поощрялись и дальше.

Анализ государственно-исламских отношений в регионе в 20-30-е годы показывает: хотя в документах партии и государства нет прямого призыва к административным мерам как способу ликвидации религии, на практике происходит отход от теоретических предпосылок марксизма-ленинизма на позиции государственного атеизма. Так, в 1922 году организуется Центральная антирелигиозная комиссия при ЦК ВКП (б). Вслед за этим создаются подобные комиссии при областных комитетах партии, которые, совершенно «забыв» слова Ленина о том, что партия должна «бороться с религиозным туманом чисто идейным и только идейным оружием», в основном применяют административные меры, обязывая государственные органы поступить так или иначе.

Особенно активно работала в этом направлении Комиссия при Татарском ОК РКП (б). Так, 5 апреля 1923 года она постановила: составить циркуляр о порядке сбора налогов с духовенства (указав, правда, на недопустимость распространения их на верующих под угрозой репрессивных мер); НКП и ГПУ Татарии пресечь сборы средств для частных религиозных школ под видом материальной поддержки советских школ; изъять религиозную литературу и решить вопрос о дальнейшей работе издательств религиозных организаций через центральные органы и др.\*.

---

\* См.: Центр хранения и изучения документов новейшей истории Татарстана, ф.15, оп.2, д.290, л.263.

На наш взгляд, более осторожную, но тоже воинствующую позицию в этом вопросе занимал Башкирский обком партии. Например, в связи с усилением движения мусульманского духовенства бюро обкома в сентябре 1926 года на закрытом заседании принимает следующее решение: «а) систематизировать и углубить проведение антирелигиозной работы как среди взрослого населения, так и среди молодежи, привлекая к этому делу башкирскую и татарскую интеллигенцию, и начать улучшение работы в школах; б) использовать раскол среди духовенства, приветствовать снятие сана, устранять формальности при восстановлении отказавшихся от духовного сана людей в гражданских правах, при наделении землей, определении на службу и т.д.; в) не допускать политической пропаганды под видом религиозной, а также оказания материальной поддержки духовным лицам; г) всякие ограничительные мероприятия в области религии проводить исключительно через советские органы, ни в коем случае не привлекая к этому делу партийные органы. Просить ЦК о том, чтобы в будущем не допускались никакие дальнейшие уступки мусульманскому духовенству (разрешение вероучений, издание журналов – причина оживления); д) обсудить деятельность мусульманского духовенства на пленуме БОК и провести также совещание в ЦК по этому вопросу»\*.

В связи с этим следует подчеркнуть, что в целом религиозная ситуация в Башкирии в это время действительно была сложной. Несмотря на административный нажим на мусульманское духовенство и усиление атеистической пропаганды среди населения, государственно-партийный аппарат республики проигрывал в конкуренции с Духовным управлением мусульман, возглавляемым муфтием Р. Фахретдиновым. Так, если в 1924 году мусульманских приходов было 643, обществ – 417, то в 1926 году их стало соответственно 717 и 473†.

Усиление влияния ислама на население Башкирии в эти годы произошло даже несмотря на раскол в среде мусульманского духовенства. Как указывалось выше, I-й Всебашкирский курултай вместе с провозглашением автономии Башкирии объявил о создании автономного Духовного управления мусульман республики (Башкирского Муфтиата). I-й Всебашкирский съезд духовенства мусульман Башреспублики (Малой Башкирии) утвердил решение курултая об автономии Башкирского Муфтиата. А в 1923 году 2-й Всебашкирский съезд духовенства, созданный с разрешения НКВД БАССР, вновь подтвердил это решение.

---

\* ЦГАООРБ, ф.122, оп.5, д.12, л.95-96.

† См.: Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИАРБ), ф.1257, оп.1, д.374; оп.2, д.43, л.15.

Башкирский Муфтият под названием «Центральное духовное управление мусульман Башкирской Республики» (ЦДУБ) был зарегистрирован НКВД БАССР в июле 1924 года под № 5\*.

---

\* Известия Башкортостана. 1992. 16 окт.; См. также: ЦГИАРБ, ф.Р-1252, оп.1, д.526, л.63.

Зарегистрированное государственным органом Башкирии ЦДУБ вполне официально действовало до 1936 года, хотя так и не было признано Духовным управлением мусульман внутренней России и Сибири. Отказ последнего признать ЦДУБ объяснялся тем, что ислам не делит мусульман по национальному признаку «...башкирская автономия не прочна, что скоро ее у башкир возьмут, что тогда вместе с государственной автономией потеряют и автономию в Духовном управлении и что, таким образом, не имеет смысла признавать Башкирский Муфтиат как заранее обреченный на гибель»\*.

Противоречие между этими двумя духовными управлениями было довольно острым. Противоборствующие стороны, как утверждает А.Б. Юнусова, не стеснялись в выражениях и средствах борьбы, которая приобретала все более ярко выраженную националистскую окраску†. Действительно, отмежевание башкирского духовенства было попыткой противостоять установленному еще Екатериной II засилью татарских мулл в Духовном управлении мусульман России. Кстати, как мы увидим дальше, эта проблема явилась также одной из серьезных причин выхода части мусульманских общин Башкирии из состава Духовного управления мусульман Европейской части СНГ и Сибири в 1992 году.

Состоявшиеся в октябре 1926 г. и январе 1927 г. съезды мусульман России и Башкирии, наряду с демонстрацией усиления влияния служителей культа на население, показали непримиримость конфликтующих сторон. Показателен такой факт. Обращение муфтия российского Духовного управления Р. Фахретдинова к съезду башкирского духовенства с призывом объединить силы было единодушно отвергнуто всем составом съезда‡. Таким образом, успешно осуществилось решение Башобкома ВКП(б): «углубить работу по разложению мусульманского духовенства по линии отделенчества»§.

Не вдаваясь в подробности борьбы двух мусульманских управлений, которая, на наш взгляд, объективно, с использованием большого количества архивных материалов описана в книге А.Б.Юнусовой «Ислам в Башкортостане», отметим, что, несмотря на раскол мусульманского духовенства, а может, и благодаря ему, Духовные управления в конкурентной борьбе за прихожан все более усиливают свое влияние среди

---

\* Там же.

† См.: Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917-1994. Уфа, 1994. С.43.

‡ См.: там же. С.46.

§ ЦГАООРБ, ф,122, оп.5, д.186, л.124.

населения республики. В связи с этим Башкирский обком принимает постановление, где говорится о «прекращении уступок и уменьшении прав, ранее предоставленных духовенству»\*, и несколько раз обращается в ЦК партии и ВЦИК с требованием ужесточить нажим на духовенство.

Вскоре начинается тотальная «война» с кулачеством, а заодно с духовенством. Печально известное законодательство 1929 года (постановление Президиума ВЦИК «О религиозных объединениях») имело жестко определенные, классово направленные цели: «полное и скорое упразднение религии». Принципиальное ленинское положение о свободе совести, гласящее о том, что «государству нет дела до религии», при сложившейся социально-политической обстановке не могло реализоваться, ибо тоталитаризм получает все более широкое распространение. Решением XIV Всероссийского съезда Советов (май 1929 г.) вместо признававшейся за гражданами свободы религиозной и антирелигиозной пропаганды в Конституцию РСФСР вводится изменение, запрещающее религиозную пропаганду. Теперь статья 4 гарантировала лишь «свободу религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды». Как правильно утверждает Р.А. Давлетшин, это было мотивировано желанием ограничить деятельность религиозных организаций в рамках молитвенного здания и распространить воинствующее безбожие на все сферы жизни верующих†.

Одной из причин возникновения такой ситуации было восприятие религии и ее носителей как классового врага. Подменяя идейную борьбу с религией политической борьбой с ее носителями, официальная пропаганда объявила религию несовместимой с социализмом. Начиная с 1933 года религиозные организации стали называться даже «агентами фашизма»‡, его пособниками, что стало моральным обоснованием массового закрытия церквей и мечетей. Так, если в Башкирии в 1917 году было 2882 молитвенных здания, то в 1936 году их осталось лишь 826, более 2000 было взорвано, разобрано или закрыто§. Но самыми трагичными страницами в партийно-государственной политике в сфере религии были, конечно, массовые репрессии представителей духовенства как «врагов народа». Практически все мусульманское духовенство, несмотря на лояльность к Советской власти, подверглось арестам и допросам, а

---

\* Там же, д.185, л.17.

† См.: Давлетшин Р.А. «Великий перелом» и трагедия крестьянства Башкортостана. Уфа, 1993. С.146.

‡ См.: там же. С.151.

§ См.: ЦГАООРБ, ф.5263, оп.1, д.97, л.7.

большая часть – ссылкам и расстрелу. В 1936 году под видом борьбы с «буржуазным национализмом» произошло насильственное закрытие Башкирского Муфтиата.

Только после таких административно-репрессивных мер со стороны партийных и государственных органов влияние ислама в регионе постепенно начинает снижаться. Но отход верующих от религии был поверхностным, не затрагивающим глубоких мировоззренческих основ. Административно-бюрократические методы, морально-политическое, экономическое давление прежде всего были направлены не на преодоление религиозной идеологии и психологии, а главным образом на борьбу с религиозной символикой и духовенством.

Итак, государственно-исламские отношения в Башкирии и Татарии в первые годы Советской власти характеризовались диктатурой атеистического государства, исповедующего вульгарно-материалистическую идеологию. Институты государственной власти под руководством партийных комитетов постепенно отстранили мусульманское духовенство не только от выполнения административно-правовых государственных функций, но и от учебно-образовательной и нравственно-воспитательной работы среди населения. В результате к концу 30-х годов духовенство фактически лишается всех социальных функций, кроме удовлетворения религиозных потребностей верующих. Духовное управление мусульман внутренней России и Сибири, ставшее после Октябрьской революции относительно самостоятельным в своих внутренних делах, старалось не входить в конфронтацию с государственными структурами власти, но в рамках действующего законодательства защищало интересы верующих и, чтобы выжить, приспособлялось к условиям политических гонений, превосходящих по жестокости даже времена Луки Конашевича.

Дальнейшее развитие государственно-исламских отношений в регионе до конца 80-х годов было не столь драматичным, но все же его нельзя называть и нормальным. Диктат фактически атеистического государства продолжался, духовенство все еще оставалось лишенным политических и юридических прав, хотя оно уже полностью поддерживало внутреннюю и внешнюю политику Советского государства.

Так, после кончины в 1936 году Ризаетдина Фахретдинова избранный муфтием Духовного управления мусульман внутренней России и Сибири Габдрахман Расулев, сглаживая противоречия в отношениях с административным аппаратом, добивается активного участия духовенства и верующих в общественной жизни. В тяжелые дни Великой Отечественной войны Духовное управление обратилось к мусульманам с призывом к защите Отечества, организовало сбор денежных средств на производство танков и самолетов, в фонд помощи детям и семьям погибших воинов.

Официально было объявлено, что Духовное управление входит в антифашистский фронт и готово оказывать всяческую помощь героически сражающейся Советской Армии.

В обращении Духовного управления говорилось: «Фашисты залили кровью наши мирные поля. Они убивают невинных женщин, стариков и детей. Гитлер решил установить царство варварства, истребить мусульманскую веру. Мусульманское духовное управление призывает всех правоверных встать на защиту родной земли, молиться в мечетях за победу Красной Армии и благословить своих сыновей, сражающихся за правое дело... Люби страну свою, потому что таков долг правоверного»\*.

В 1951-1974 годах председателем Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС)<sup>†</sup> был известный ученый богослов, муфтий Шакирьян Хиялетдинов. Он продолжил линию лояльного отношения к Советам и немало сделал для патриотического воспитания верующих, призывая их к честному труду на пользу общества и соблюдению высших нравственных принципов. При нем были налажены связи с зарубежными мусульманскими центрами. На международных конференциях по защите мира и социальной справедливости он выступал как истинный патриот Советского Союза. Согласно изменившимся условиям жизни мусульман он внес существенный вклад и в новое толкование учений ислама.

После непродолжительного пребывания на посту муфтия Ахметзяна Мустафина и Абдулбария Исаева в 1980 году муфтием и председателем ДУМЕС становится Талгат Таджуддинов, окончивший знаменитый университет «Аль-Азхар» в Египте и считающийся признанным теоретиком мусульманского богослужения. Его деятельность совпала с началом перестройки и существенным изменением государственно-конфессиональных отношений в советском обществе. Муфтий приложил немало усилий для нормализации государственно-исламских отношений в России и продолжает активно способствовать сохранению межэтнического и межконфессионального согласия в Башкирии и Татарии.

---

\* Куроедов В. А. Религия и церковь в Советском государстве. М., 1981. С.95.

<sup>†</sup> После образования в 1944 г. новых духовных управлений мусульман Средней Азии и Казахстана (в Ташкенте), Северного Кавказа (в Махачкале) и Закавказья (в Баку) Духовное управление мусульман внутренней России и Сибири начинает называться Духовным управлением мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС).

Таким образом, в 40-80-е годы Духовное управление мусульман, оставаясь непременно лояльным к советским законам, полностью поддерживало внутреннюю и внешнюю политику партии и правительства. Однако в эти же годы в политике партии и государства в отношении к религии и верующим не произошло существенных позитивных изменений. Наоборот, после некоторого формального улучшения отношений в 1943-1948-е годы в дальнейшем происходит возврат к методам 30-х годов. В 1954 году ЦК КПСС принял подряд два постановления: «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения»\*. Эти документы обязывали партийные, советские органы «разоблачать реакционную сущность религии и тот вред, который она приносит, отвлекая часть граждан нашей страны от сознательного и активного участия в коммунистическом строительстве». Вновь началось закрытие культовых зданий. Так, в Башкирии за 10 лет количество мечетей сокращается в два раза и их число составляет к 1965 г. всего лишь 31, а к началу 70-х годов их осталось только 14†.

Политику «изживания» религии, наряду с партийными органами, активно проводили и государственные учреждения. Созданный для осуществления контактов между государством и религиозными объединениями, а также для контроля за применением законодательства о культах, Совет по делам религий при СМ СССР фактически тоже занимался «изживанием» религии. Решения Совета по открытию и закрытию культовых зданий, регистрации и снятию с регистрации религиозных объединений являлись окончательными и не подлежали обжалованию. Уполномоченные Совета в союзных и автономных республиках, краях и областях, хотя были «совершенно независимыми от местных органов власти и непосредственно подчинялись Совету по делам религий при СМ СССР»‡, работали «в тесном взаимодействии с республиканскими, краевыми и областными органами власти»§. Это часто приводило к отказу от регистрации религиозных общин и волевому закрытию молитвенных зданий решением местных государственных органов власти. Об этом можно получить подробную информацию,

---

\* О религии и церкви. С.69-75.

† См.: Атеисты за работой //Из опыта работы по атеистическому воспитанию трудящихся в Башкирской АССР. Уфа, 1975. С.6.

‡ Куроедов В.А. Указ. соч. С.257.

§ Там же. С.258.

например, в упомянутой выше книге А.Б. Юнусовой «Ислам в Башкортостане», где автор убедительно доказывает явное нарушение принципа отделенности церкви от государства на примере Башкортостана в 50-70-е и в начале 80-х годов XX века.

Так, после пожара в мечети на мусульманском кладбище г.Уфы в 1960 году верующие несколько раз обращались в различные государственные органы, даже к председателю Совета Министров СССР Н.С.Хрущеву с просьбой разрешить им восстановить мечеть. Но все письма возвращались в Совет Министров БАССР, оттуда – к уполномоченному по делам религий, а тот уже доводил очередной отказ до сведения верующих. Вопрос был окончательно закрыт постановлением Правительства БАССР от 7 мая 1962 г. «О снятии с регистрации религиозного общества мусульман II прихода г. Уфы (Алтайская, 19-район татарского кладбища)»\*.

Подводя итоги по третьему этапу развития государственно-исламских отношений в Поволжье-Приуралье, можно констатировать: главной его отличительной особенностью является полное отделение светской власти от духовной и диктат государственного атеизма в отношении религии, духовенства и верующих. Государственно-исламские отношения в Башкирии и Татарии как составная часть государственно-конфессиональных отношений в России фактически формировались на основе большевистской идеологии местных партийных организаций. Несмотря на эволюцию позиции Духовного управления мусульман от полного неприятия Советской власти до лояльной поддержки ее внутренней и внешней политики, в практических действиях партийных организаций и государственных учреждений до конца восьмидесятых годов продолжалась политика полного «изживания» ислама из жизни мусульман. В секуляризованном государстве ислам, как и другие конфессии, стал бесправным. Профессиональное духовенство почти полностью было ликвидировано, мечети и медресе – закрыты, чувства верующих – растоптаны. Государственно-исламские отношения, как и государственно-конфессиональные отношения в целом по стране, не стали равноправным двусторонним процессом. Сращивание партийных и государственных структур привело к диктатуре партии над обществом. Однако в конце 80-х годов XX столетия, поскольку государственно-конфессиональные отношения в условиях перестройки, гласности и демократизации общества все более становились двусторонним процессом, партия и секуляризованное государство были вынуждены признать ошибки своей прежней политики по религиозным вопросам. Постепенное расширение

---

\* См.: Юнусова А.Б. Указ. соч. С.89-92.

зоны взаимодоверительного диалога атеистов с верующими и духовенством отразилось в разработке новых, отвечающих международным правовым нормам законов о свободе совести и религиозных организациях. Принятые в 1990 году союзный и российский законы заложили основу для подготовки соответствующих законов в Башкирии и Татарии. С этого момента фактически начинается совершенно новый этап государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье. Он характеризуется не противоборством, а взаимосближением светской и духовной власти не только на этих территориях, но и во всей России.

## Глава V

### ТРАНСФОРМАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКИХ ОТНОШЕНИЙ ИЗ ПРОТИБОБОРСТВА В КОНВЕРГЕНЦИЮ

По мере демократизации советского общества в конце 80-х – начале 90-х годов XX века перестраиваются и государственно-исламские отношения. Этот процесс в разных республиках бывшего Советского Союза и на разных территориях России в зависимости от специфики местных условий, естественно, имеет свои отличительные особенности. Даже в рамках одной Российской Федерации государственно-исламские отношения в республиках Северного Кавказа очень сильно отличаются от традиций, сложившихся в республиках Поволжья и Приуралья. Если у первых превалирует влияние постулатов ислама на светское государство, то в Поволжье и Приуралье государственные институты власти и светские общественные организации стараются в своих интересах использовать мусульманские духовные ценности. При всем при этом во всех странах СНГ, где мусульманская религия имеет многовековые корни, сегодня наблюдается государственно-исламская конвергенция. Тенденцию становления этого общественно-политического явления в постсоветской России можно наблюдать и на примере Поволжья и Приуралья.

Одним из первых символов начала государственно-исламской конвергенции в центральной части России явилось официальное разрешение органов государственной власти провести широкомасштабные торжественные мероприятия, посвященные 1100-летию (по лунному календарю) принятия ислама народами Поволжья и 200-летию Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири.

Под девизом «Помогайте друг другу в добре и благочестии» 15 августа 1989 года в столице Башкирии – г.Уфе открылись юбилейные торжества. Потом широкой волной прошел этот праздник по городам Поволжья и завершился в столице Татарии – г.Казани. Среди почетных гостей были генеральные секретари Всемирной исламской лиги и Всемирного исламского конгресса, заместитель генерального секретаря Организации Исламская Конференция, министры по делам религий Египта, Сирии, Турции, Иордании, Бангладеш, другие религиозные и политические деятели исламских государств.

Совет Министров Российской Федерации обратился с приветствием к участникам юбилейных торжеств. «Великая Октябрьская социалистическая революция, – говорится в нем, – открыла перед Духовным управлением широкие возможности служить трудовому народу, обрести достойное место в воспитании верующих в духе гражданственности и патриотизма. Вместе со всем народом советские мусульмане внесли большой вклад в

социалистическое строительство и в победу в Великой Отечественной войне. И сегодня, когда идет кардинальное обновление всех сфер жизни советского общества, они активно участвуют в экономической реформе, углублении демократии, утверждении принципов социальной справедливости и общечеловеческих ценностей, в борьбе за мир и дружбу между народами»\*.

В своем выступлении на открытии юбилейных торжеств муфтий Талгат Таджуддин особо отметил, что «справедливые, равноправные отношения между людьми, народами и государствами – это идеал Ислама, мечта всех людей доброй воли. За этот идеал, за эту мечту мы готовы бороться до конца»†.

В выступлениях представителей мусульманских общин, зарубежных гостей, научной интеллигенции, общественности подчеркивалось возросшее значение и ответственность деятельности ДУМЕС в борьбе за мир и социальную справедливость, улучшение государственно-исламских отношений в регионе. Подводя итоги юбилейных торжеств, муфтий подчеркнул, что благодаря «полному пониманию и поддержке общественных и государственных организаций мы могли провести этот праздник достойно. Восстанавливаются нормальные отношения между исламом и государством»‡.

Другим, не менее важным фактором нормализации взаимоотношений между партийно-государственными органами и мусульманскими общинами Башкирии и Татарии явился прошедший 6-8 июня 1990 года в Уфе V съезд (курултай) мусульман европейской части СССР и Сибири. Примечательно, что работа съезда совпала с публикацией в печати проекта нового закона о свободе совести и религиозных организациях, а открытие съезда ознаменовалось закладкой первого камня в фундамент новой мечети. Если учесть, что предыдущий съезд состоялся более 40 лет тому назад и в течение всего этого времени ДУМЕС не могло получить разрешения на проведение духовного курултая, то значение V съезда мусульман трудно переоценить. Он действительно стал знаменательным событием в эволюции государственно-исламских отношений в регионе, символом начала торжества свободы совести в условиях демократизации советского общества.

Съезд открыл старейший делегат, имам Казанской соборной мечети Яруллин Габделхабир. Чтец Корана из Турции прочел аяты. С отчетным докладом выступил муфтий Талгат Таджуддин. Делегатов съезда приветствовали представители Советов Министров РСФСР и Башкирии,

---

\* Советская Россия. 1989. 18 авг.

† Цитируется по тексту доклада, находящегося в личном архиве автора.

‡ Наука и религия. 1990. № 1. С.6.

руководители всемирных и региональных мусульманских организаций. Курултай принял новый Устав Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири. На основании этого нового Устава председателем ДУМЕС пожизненно был избран муфтий Талгат Таджуддин. Он также получил новый титул – «шейх-уль-ислам», что означает высшее в мусульманской религии звание. Были переизбраны члены Казыята (Президиума), Ревизионной комиссии и Совета улемов (знатоков ислама) Духовного управления. Все они дали клятву верности исламу. Чтением Корана съезд завершил свою работу. По окончании съезда муфтий, члены Президиума ДУМЕС, Совета улемов, представители других Духовных управлений мусульман страны, зарубежные гости были приняты в Верховном Совете Республики Башкортостан.

Как отмечается в информации уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Башкирской АССР А.Н.Муратшина об итогах этого форума, «V съезд мусульман прошел на высоком организационном уровне, принятые на нем решения и обращения имеют большое значения для дальнейшей деятельности ДУМЕС, создания мирной и спокойной обстановки среди верующих»\*.

Таким образом, подготовка и проведение двух этих крупных мероприятий – юбилейных торжеств по случаю принятия народами Поволжья ислама как государственной религией и V съезда мусульман России – стали началом коренного улучшения взаимоотношений между исламскими общинами и государственными институтами власти в регионе. Эти мероприятия заложили основу качественно нового этапа государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье в условиях формирования гражданского общества и правового государства.

Юридическое оформление новых государственно-конфессиональных отношений состоялось в ходе обсуждения и принятия Верховными Советами СССР, РСФСР, Башкирии и Татарии законов о свободе совести и религиозных организациях.

В Башкирии, например, такой закон был принят 20 июня 1991 года, после всестороннего анализа союзного и российского законов и с учетом местной специфики. Он не копировал, как бывало раньше, российский закон, называемый «О свободе вероисповеданий», не повторял его недостатков, связанных с ограниченностью лишь вероисповеданием. Закон «О свободе совести и религиозных организациях в Башкирской ССР» был универсальнее, шире, чем российский закон. Он также был гибче, лучше

---

\* Информация о состоянии ислама и деятельности мусульманских организаций на территории Башкирской АССР. Текущий архив Кабинета Министров Республики Башкортостан. Исх. № 125 Совета Министров Башкирской АССР от 26 июня 1990.

приспособлен к условиям многоконфессиональной страны, в то время как российский закон больше подходил для моноконфессиональной страны. Вероятно, поэтому Киргизия, Узбекистан и некоторые другие суверенные государства из стран СНГ, где традиционно существует монополия одной конфессии, взяли за основу своего нормативного акта по государственно-конфессиональным отношениям Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». А в Башкирии за основу был принят не российский, а считавшийся тогда многими правоведами, государственными и религиозными деятелями более прогрессивным Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях».

Однако надо отметить, что в основных своих принципах общесоюзный, российский и республиканский законы совпадали, более того, все они соответствовали действовавшим в то время международным нормам и стандартам в отношении прав и свобод человека. Несомненной была их общая гуманистическая и демократическая направленность.

Хотя в дальнейшем и в федеральный, и в республиканский законы были внесены существенные редакционные изменения и они стали называться соответственно «О свободе совести и религиозных объединениях» и «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан», основополагающие статьи республиканского закона, не противоречащие федеральному, остались неизменными. Примерно такими же параметрами характеризуется и соответствующий закон Республики Татарстан. Следовательно, мы можем смело утверждать, что с момента принятия этих законов на территории Поволжья и Приуралья устанавливаются совершенно новые правовые основы государственно-конфессиональных отношений, а заодно и взаимоотношений между государственными структурами власти и мусульманской конфессией.

Мусульманские общины, как и другие конфессии, приобрели статус юридического лица и равные с атеистами права пропаганды своей веры. Были сняты всякие препоны в регистрации существующих и новых общин. В результате только за 1990-92 гг. их количество увеличилось почти в четыре раза\*. Во многих городах и селах были возвращены принадлежавшие раньше мусульманам культовые здания. Началось строительство новых мечетей и Домов милосердия в Казани, Уфе, Октябрьском, Салавате, Бугульме, Набережных Челнах, других населенных пунктах. Для строительства комплекса Духовного управления, который будет включать

---

\* См.: Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992. С.139.

медресе, общежитие, типографию, библиотеку, в Уфе было выделено двадцать гектаров земли\*.

Реставрация старых культовых зданий и строительство новых в 90-е годы XX столетия производились в основном на средства самих верующих, ДУМЕС и всемирных исламских организаций. Однако учитывая то, что за годы Советской власти многие мечети были разрушены, местные власти нередко оказывали помощь верующим в строительстве новых храмов. Так, исполком Бакалинского райсовета Башкортостана, рассмотрев на своем заседании ход строительства мечети в райцентре, обязал предприятия и организации района оказать не только финансовую поддержку стройке, но и безвозмездно выделить по два рабочих со стройматериалами†. Или вот другие примеры такого же взаимопонимания. По просьбе имама-мухтасиба г. Октябрьского руководство НГДУ «Туймазанефть» передал под медресе здание клуба в деревне Туркменово. А в самом городе под медресе было передано здание детского сада‡.

Всего же в республике только за три года было передано под молитвенные цели около 90 зданий, не принадлежащих ранее религиозным организациям, и возвращено им более 120 бывших культовых зданий. Почти все эти здания при большой материальной, финансовой помощи администраций городов и районов, предприятий, колхозов, отдельных граждан были полностью отреставрированы.

Вместе с тем в самой столице Башкирии иногда очень трудно решались вопросы передачи мусульманам даже бывших культовых зданий. Так, 64 шакирда двухгодичной медресе при Духовном управлении долгое время были вынуждены обучаться и жить в Уфимской городской мечети, ибо местные власти отказались вернуть ДУМЕС здание бывшего медресе «Госмания», занимаемого средней школой № 14. Министерство народного образования республики условием возврата здания поставило построение за счет Духовного управления типовой школы на 1176 мест с плавательным бассейном, полным оборудованием, включая укомплектование всех кабинетов мебелью. Назревала конфликтная ситуация. Проблема частично была решена благодаря активному содействию Духовному управлению со стороны Совета Министров Республики Башкортостан – под медресе было возвращено другое здание, принадлежавшее ДУМЕС до середины 40-х годов.

---

\* См.: «Религия – это удел сильных» //Ваш собеседник. 1990. № 5. С.50.

† См.: На повестке – строительство мечети //Советская Башкирия. 1991. 9 ноября.

‡ См.: Во имя Аллаха //Советская Башкирия. 1993. 5 янв.

Учитывая подобные проблемы и пытаясь как-то решать их своими силами, ДУМЕС развернуло хозяйственную деятельность. За границей было закуплено оборудование для двух кирпичных заводов, в ряде районов Башкирии и Татарии создавались подсобные хозяйства\*.

Духовное управление начало активную издательскую деятельность. Для этого им было приобретено импортное оборудование типографии с офсетной печатью, благодаря чему верующие за короткий промежуток времени утолили свой голод на религиозные издания. После 62-летнего перерыва возобновился выпуск периодической печати Духовного управления.

В целом в государственно-исламских отношениях в Поволжье и Приуралье в этот период происходят значительные качественные перемены. Многовековое противоборство между исламом и государством в царской России, а потом и при Советской власти постепенно приобретает совершенно иное качество. Геополитические, общечеловеческие интересы сближают светскую и духовную власти. Одним из ярких примеров их взаимного сближения и государственно-исламской конвергенции в регионе является объявление в Башкортостане и Татарстане мусульманских праздников «Ураза-байрам» и «Курбан-байрам» общегосударственными праздниками. Подтверждением начала государственно-исламской конвергенции в регионе можно считать также следующие общественно значимые факторы: в государственном издательстве «Китап» увидел свет первый башкирский перевод Корана; все республиканские газеты в Башкирии и Татарии регулярно стали освещать жизнь мусульманских общин; в каждую пятницу государственные телевидение и радио беспрепятственно стали предоставлять мусульманскому духовенству эфирное время.

Взаимосближение светских и духовных ценностей в начале 90-х годов XX века потребовало реформирования инструментов регулирования государственно-конфессиональных отношений. Были ликвидированы Советы по делам религий при правительствах СССР и РСФСР, а также институт уполномоченных этих Советов в республиках и областях. Но в соответствии с законами республик подобные учреждения, хотя и в усеченном виде, возникли непосредственно в Башкирии и Татарии. На них возложены в принципе те же функции, что в прошлом возлагались на уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР, однако они стараются выступать в роли координаторов и посредников в государственно-конфессиональных отношениях. Они сегодня являются одним из главных инструментов и государственно-исламской конвергенции.

---

\* См.: «Религия – это удел сильных». // Ваш собеседник. 1990. № 5. С.49.

Нужно признать, что необходимость создания государственной структуры по делам религий при правительствах республик Башкортостан и Татарстан была подсказана, в первую очередь, духовенством, ибо такой орган нужен не столько государству, сколько религиозным организациям и верующим для защиты их прав и интересов. Практика показала, что в целом это решение было необходимым и мудрым, ибо без этого экспертно-консультативного органа дальнейшие обстоятельства в общественно-политической жизни в Башкирии и Татарии могли бы привести к непоправимым последствиям в государственно-конфессиональных отношениях.

На взаимоотношения между Духовным управлением мусульман и органами государственной власти в 90-е годы большое влияние оказывали общественные формирования. Из них наиболее влиятельными были Башкирский народный центр (БНЦ) «Урал» и Татарский общественный центр (ТОЦ). Взаимоотношения ДУМЕС с ними были довольно сложными и противоречивыми. Если ТОЦ и его филиал в Башкирии пытался использовать Духовное управление и его председателя в своих интересах, то БНЦ «Урал» выступал с резкой критикой руководства ДУМЕС. Это объяснялось прежде всего тем, что кадры мусульманского духовенства в Башкирии в основном состояли из лиц татарской национальности. Из работавших в республике 45 служителей культа в 1992 году только трое были башкирами по национальности. Поэтому БНЦ «Урал» считал, что ДУМЕС «действует вразрез с интересами башкирского народа и по существу стало центром великодержавного татарского шовинизма». В своих «Предложениях, выдвинутых для неотложного решения перед Верховным Советом и Советом Министров республики», БНЦ еще в 1990 году призывал «создать в Уфе самостоятельное Духовное управление мусульман» и «перевести штаб-квартиру ДУМЕС в Казань»\*.

---

\* См.: Идель – Урал. 1992. № 10. С.4.

В программе ТОЦ была подчеркнута необходимость участия Духовного управления мусульман в политической жизни Республики Татарстан и усиления мусульманской просвещенности и образованности татар (широкая пропаганда мусульманской культуры и истории ислама; создание в Казани религиозных учебных заведений всех типов; изучение ислама и мусульманской культуры в Академии наук Республики Татарстан). ТОЦ выступает также за расширение контактов с исламскими государствами, поддерживает формирование различных мусульманских ассоциаций и политических объединений\*.

Проявлял большую активность в Татарии в эти годы и Молодежный центр исламской культуры (МЦИК) «Иман». Он был создан Оргкомитетом из представителей Исламского культурного центра г.Москвы и «Ассоциации исламской культуры Восточной Европы». В «Программе деятельности» центра, наряду с другими положениями, содержались следующие задачи:

- возвращение верующим всех сохранившихся мусульманских культовых зданий;
- возрождение медресе «Мухаммадия» и создание в дальнейшем на его базе исламского университета;
- организация обучения основам ислама в вечерних школах и кружках;
- возрождение традиции исламского миссионерства†.

О политической направленности деятельности этого по сути религиозного формирования говорят принятые на II Меджлисе документы. Вот некоторые из них: «К главам государств-участников Организации исламской конференции», «К мусульманскому духовенству», «К муфтию-хазрату, руководству республики, общественным организациям о ликвидации Совета по делам религий», «В Министерство культуры об исключении из репертуара спектаклей антиисламского содержания», «В Министерство просвещения о введении преподавания Ислама»‡.

Как видим, Молодежный центр исламской культуры «Иман», развернув широкомасштабную деятельность по «всестороннему возрождению мусульманского духовного наследия», активно участвовал в формировании и новых государственно-исламских отношении в Татарстане.

---

\* См.: Современные национальные процессы в Республике Татарстан. С.16.

† Там же. С.34.

‡ Там же. С.33.

Другим, менее влиятельным, но более радикальным общественным движением в Башкирии и особенно в Татарии являлась «Исламская демократическая партия». Инициатором создания партии и ее председателем стал лишенный сана муллы Актюбинской мечети Татарстана Фаниль Ахмадиев. В сентябре 1991 г. он объявил о борьбе партии за создание на территории Татарстана «Исламского демократического государства Булгартатар» и за образование независимых духовных управлений мусульман в Уфе и Казани\*.

Под влиянием этих и ряда других общественных формирований некоторые из таких призывов действительно нашли свое воплощение в жизни. Так, на волне демократизации общества и из-за обострения внутренних противоречий в самом ДУМЕС в августе 1992 года одновременно создаются независимые Духовные управления мусульман Башкортостана и Татарстана.

В связи с этим муфтий Талгат Таджуддин заявил, что Президиум ДУМЕС не признает «незаконные Духовные управления мусульман Татарстана и Башкортостана»†. Вслед за этим состоявшийся в ноябре 1992 года VI Чрезвычайный внеочередной съезд мусульман европейской части СНГ и Сибири объявил эти новые религиозные формирования также незаконными, так как они созданы «отщепенцами, нарушившими присягу и религиозную этику»‡. Съезд высказался за сохранение исторического единства ДУМЕС и подчеркнул, что «...ислам в России есть неотъемлемая часть российского национального самосознания и одна из главных составляющих государственного единства нашей многоконфессиональной евразийской державы»§.

Конечно, расчленение ДУМЕС по национальному признаку ничего хорошего не предвещало, ибо оно негативно могло отразиться не только на состоянии духовных дел, но и на отношениях между татарами и башкирами, которые много веков не знали межнациональных конфликтов. Кроме того, раскол ДУМЕС мог даже в какой-то степени осложнить и экономическое положение в этих республиках. Как говорится в заявлении группы ученых, предпринимателей, работников культуры в связи с этими событиями, Талгат Таджуддин был и остается «ключевой фигурой в СНГ в

---

\* См.: Иваненко СИ., Микульский Д.В. Исламские партии в СНГ //Государственно-церковные отношения в России. М.: "Луч" РАУ, 1993. С.94.

† Муфтий Талгат Таджуддин: «Нам надоели раздоры» //Известия Башкортостана. 1992. 11 ноября.

‡ Там же.

§ Юнусова А.Б. Указ. соч. С.115-116.

координации духовных и деловых связей с ведущими странами исламского мира», что во многом его стараниями «установлены тесные деловые отношения с Исламским банком развития, при содействии которого начата серьезная проработка проектов инвестиции в экономику» Башкортостана и Татарстана. Теперь же «столь необдуманый, поспешный шаг может осложнить отношения суверенных республик со странами мусульманского мира»\*.

Учитывая эти обстоятельства, правительства обеих республик, официально признав суверенность «своих» Духовных управлений мусульман, продолжали поддерживать деловые контакты с ДУМЕС на прежнем конструктивном уровне. Духовное управление мусульман европейской части СНГ и Сибири, в свою очередь, было заинтересовано в сохранении и в дальнейшем нормальных взаимоотношений с государственными органами власти Башкортостана и Татарстана, так как больше половины его приходов располагалось именно в этих регионах и только часть их откололась от ДУМЕС и присоединилась к независимым Духовным управлениям мусульман республик. Кроме того, Талгат Таджуддин не терял надежду на преодоление этого раскола. Он считал, что «у этих отщепенцев нет никакого будущего» и «окончание конфликта послужит еще большей консолидации духовенства и верующих»†.

Однако, по всей видимости, этот раскол был объективным процессом в условиях демократизации общества, так как после образования независимых Духовных управлений мусульман Башкортостана и Татарстана возникли самостоятельные управления в Сибири, Нижнем Поволжье, Санкт-Петербурге, Центральной части России с резиденцией в Москве и ряде других мест. Многие из них не хотели беспрекословно подчиняться консервативному ДУМЕС, не желающему перестроить свои организационные основы на демократических принципах.

Но жизнь также объективно потребовала объединения расколовшихся от ДУМЕС религиозных Духовных управлений. Поэтому в феврале 1994 года в Москве создается Высший координационный центр Духовных управлений мусульман России (ВКЦ ДУМР). Председателем его Высшего Координационного Совета (ВКС) избирается муфтий Республики Татарстан Галиуллин Габдулла Сафович, его заместителем – первый заместитель муфтия Республики Башкортостан Аширов Нафигуллы Худчатович. Членами ВКС стали муфтии Башкортостана, Сибири, Ингушетии, Крыма, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Республики Беларусь, стран Балтии, главы

---

\* Нет мира в мире ислама // Советская Башкирия. 1992. 3 сентября.

† Только вера может возродить в нас надежду // Независимая газета. 1992. 22 сентября.

Духовного управления мусульман Среднего Поволжья и мусульманского религиозного объединения г.Москвы. Почетным членом ВКС был избран председатель Исламского Центра Республики Дагестан Ахтаев А.К., а председателем Исполнительного Комитета ВКЦ ДУМР – Аширов Н.Х. (заместитель муфтия Республики Башкортостан)\*.

После образования в Москве Высшего координационного центра Духовных управлений мусульман России в историческом центре Российских мусульман – в городе Уфе ДУМЕС был переименован в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ). В Министерстве юстиции России 8 апреля 1994 года ему было выдано свидетельство о перерегистрации. Как было записано в Уставе, ЦДУМ является центральным духовным религиозным объединением мусульман России, Украины, Белоруссии, Молдовы, Латвии, Литвы, Эстонии. Согласно Уставу, ЦДУМ – правопреемник Духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири, Оренбургского магометанского духовного собрания.

Состоявшийся в этом же месяце пленум ЦДУМ через полтора года после образования Духовных управлений мусульман в Башкирии и Татарии и других регионах был вынужден принять решение о создании региональных духовных управлений во главе с местными муфтиями. В связи с этим газета ЦДУМ «Булгар» объявила: «...естественно, председатель Центрального духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ шейх-уль-ислам Талгат Таджуддин с 1994 года стал Верховным муфтием»†.

Очередной (майский) пленум ЦДУМ утвердил Устав региональных духовных управлений мусульман, предложил кандидатуры на должности муфтиев 15 Духовных управлений регионов‡. Однако независимо от этих решений пленумов ЦДУМ Высший координационный центр Духовных управлений мусульман России в Москве создает Совет муфтиев России (СМР).

Таким образом, бывшему ДУМЕС и его председателю Талгату Таджуддину в конце концов пришлось признать автономность региональных духовных управлений. Но это не означало признания их полной самостоятельности и независимости. Даже после переименования ДУМЕС в Центральное духовное управление мусульман и повторной перерегистрации в Минюсте России 18 октября 2000 года принципы организационной структуры ЦДУМ России по-прежнему остаются

---

\* См.: Ислам и общество. 1994. № 9.

† Булгар. 1994. № 4.

‡ См.: Булгар. 1994. № 5.

унитарными; централизм явно превалирует над демократизмом. В этих условиях Совет муфтиев России под руководством Равиля Гайнутдина продолжает наращивать свои усилия по координации деятельности региональных Духовных управлений мусульман из столицы нашей страны – Москвы. И российская политическая элита в последние годы чаще всего формирует свое мнение по проблемам ислама именно под воздействием лидера СМР как главы «Московского муфтиата».

Советом муфтиев России проводится целенаправленная работа не только по консолидации деятельности региональных Духовных управлений, но и по укреплению связей со всем мусульманским миром. Так, 24 сентября 2009 года в Москве в Колонном зале Дома союзов состоялась международная конференция «Россия и исламский мир: партнерство во имя стабильности», в работе которой принимали участие представители Администрации Президента и Совета Федерации Федерального Собрания России, главы субъектов Российской Федерации, делегации мусульманских международных организаций, а также видные общественные деятели около сорока государств мира. Форум был организован Советом муфтиев России при поддержке Совета Федерации Федерального Собрания России, Министерства иностранных дел Российской Федерации и Организации Исламская Конференция.

Открывая этот форум, председатель Совета муфтиев России, председатель Духовного управления мусульман Европейской части России Равиль Гайнутдин зачитал приветствие Президента страны Д.А. Медведева, после чего выступил с главным докладом.

На конференции с яркой и содержательной речью выступил Президент Республики Башкортостан М.Г. Рахимов. В своем выступлении он, в частности, напомнил, что Уфа начиная с XVIII века официально является мусульманской столицей Российской империи и современной России, что год назад исполнилось 220 лет со дня учреждения Екатериной II в городе Уфе Оренбургского духовного собрания мусульман, правопреемником которого сегодня является Центральное духовное управление мусульман России. В связи с этим глава республики подчеркнул: «Будучи великим государственным деятелем, императрица России приняла мудрое, далеко идущее решение, ставшее событием огромной религиозно-духовной и геополитической важности... Ислам в России, наряду с православием – одна из государствообразующих религий».

Эти и многие другие высказывания Президента Башкортостана положительно оценены участниками форума и неоднократно прерывались аплодисментами. Заканчивая свое выступление на конференции, он призвал к укреплению единства, сплоченности исламского сообщества, что должно обеспечить более весомую роль мусульман в дальнейшей консолидации и поступательном развитии России.

После этой конференции в Москве с новой силой возобновились предпринимаемые и ранее усилия по восстановлению единства исламского сообщества в стране. 5 декабря 2009 года в Уфе в Центральном духовном управлении мусульман (ЦДУМ) России состоялась первая встреча представителей трех исламских центров – ЦДУМ, СМР и Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМ СК). По итогам консультаций стороны договорились о создании рабочей группы и согласительной комиссии, которые будут координировать дальнейшие шаги на пути к объединению.

Однако в ходе выработки основных принципов единой духовно-административной структуры выявились очень серьезные противоречия. Например, КЦМ СК потребовал введения принципа наложения вето на принимаемые решения. СМР, отстаивая интересы в первую очередь региональных духовных управлений мусульман, настаивает на принятии за основу нового объединения своих организационных принципов. В случае их принятия Талгат Таджуддин фактически остался бы без реальной власти. В связи с этим президиум ЦДУМ 7 декабря 2009 года принял решение отказаться от направления своей делегации для участия в деятельности объединительной рабочей группы. Было также заявлено: «Президиум ЦДУМ подтверждает свою прежнюю позицию, которая сводится к тому, что объединение мусульман России возможно только путем вхождения мусульманских религиозных организаций в Центральное духовное управление мусульман России под руководством верховного муфтия Талгата Таджуддина».

Российский исламовед Роман Силантьев в этой связи дал очень правильную, на наш взгляд, оценку, отметив, что призывы Талгата Таджуддина к объединению раздробленного исламского сообщества России звучат совершенно разумно, однако вероятность такого объединения крайне низка; раскол зашел слишком далеко, вызвавшие его причины весьма многочисленны и быстро уврачевать его не получится.

Данное мнение подтверждает и президент Исламского культурного центра Абдул-Вахед Ниязов. Заявив, что «это будет долгий, кропотливый процесс со взаимными уступками», он выразил надежду, что процесс объединения мусульманских центров найдет понимание и в государственных структурах.

Руководители субъектов Российской Федерации, расположенных в Поволжье и Приуралье, как и руководство всей страны, конечно, очень заинтересованы в едином исламском административном центре и его едином лидере. Президенты Башкортостана и Татарстана и главы других регионов Приволжского федерального округа уже не раз пытались в той или иной форме оказать содействие в этом процессе. Однако взаимопонимание в государственно-исламских отношениях в целом никак не может перейти к взаимодействию в отдельных принципиальных для мусульманской уммы

вопросах. И проблема заключается не только в сложности нахождения общих принципов, устраивающих все стороны объединительного процесса. В последние годы возникли новые вопросы, связанные с решением руководства страны ввести в светских школах учебные предметы по основам религиозной культуры. Хотя они пока вводятся в виде эксперимента лишь в 19 субъектах России, у многих политиков, ученых, журналистов и даже религиозных деятелей имеются сомнения в их целесообразности. Учитывая возможные негативные последствия преподавания основ традиционных религий в светских школах многоконфессиональной страны, наиболее мудрые и опытные руководители ряда регионов Поволжья и Приуралья даже отказались проводить у себя этот сомнительный эксперимент.

На наш взгляд, эта инициатива Русской православной церкви, поддержанная другими традиционными конфессиями под натиском авторитета РПЦ, ставит руководство России в неловкое положение. Когда во всем цивилизованном мире под воздействием современных научных открытий идет процесс секуляризации образования и в целом всего общества, в нашей стране происходит клерикализация даже политической жизни. Будем надеяться, что это лишь временное явление, а эксперимент докажет его политическую несостоятельность. Гражданское общество с правовым светским государством в России со временем все же восторжествует. Тогда государственно-конфессиональные отношения в стране будут самыми гармоничными и самыми демократическими, лишенными диктата как со стороны государства, так и со стороны какой-либо религии. И государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье как составная часть государственно-конфессиональных отношений в России не будут головной болью наших правителей, а станут взаимовыгодными и равноправными партнерскими отношениями в интересах всех граждан нашей великой Отчизны.

Подводя итоги четвертого этапа государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье, начавшегося в конце 80-х-начале 90-х годов XX столетия в условиях демократизации советского общества, следует подчеркнуть следующее.

1. По мере ослабления диктатуры атеистического по сути государства по отношению ко всем конфессиям, мусульмане России, как и все другие верующие, получили возможность свободно справлять свои религиозные потребности. Одним из ярких символов нормализации государственно-исламских отношений в стране явилось официальное разрешение органов государственной власти провести в Башкирии и Татарии торжественные мероприятия, посвященные 1100-летию принятия ислама народами Поволжья и 200-летию Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири. Другим, не менее важным фактором коренного улучшения взаимоотношений между партийно-государственными органами и мусульманскими общинами явился прошедший в Уфе после 42-летнего перерыва очередной V съезд мусульман европейской части СССР и Сибири. Эти форумы, наряду с перестройкой всей системы государственно-конфессиональных отношений в стране, заложили фактическую основу качественно нового этапа государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье. А юридическое их оформление завершилось с принятием на истинно демократической основе законов о свободе совести в России, а потом и в ее регионах. В соответствии с ними повсеместно были возвращены принадлежавшие раньше мусульманам культовые здания, а также оказано содействие в строительстве новых духовных храмов. Например, в Уфе и Казани при непосредственной поддержке президентов Башкортостана и Татарстана были сооружены прекрасные мечети, ставшие архитектурным украшением столиц обеих республик.

2. Однако демократизация общества привела к образованию и независимых от Центрального духовного управления мусульман России религиозных организаций. Многие из них потом объединились вокруг «Московского муфтиата» и образовали Совет муфтиев России. Вот уже более пятнадцати лет Центральное духовное управление мусульман России, Совет муфтиев России, а также Координационный центр мусульман Северного Кавказа не могут найти взаимоприемлемые принципы своего объединения в интересах всех мусульман нашей Отчизны. По всей вероятности, и здесь без конкретной помощи со стороны высшего руководства страны и глав субъектов Российской Федерации никак не удастся решить эту проблему. Но в светском правовом государстве при демократическом гражданском обществе государственно-исламские отношения должны строиться не на основе диктата одной из сторон, а на принципах равноправия и взаимного уважения.

3. В последние годы в Башкортостане и Татарстане, как и во всей России, формируется совершенно новый тип государственно-исламских

отношений. Он характеризуется взаимооближением, взаимопроникновением светских и духовных ценностей. Объявление мусульманских праздников общегосударственными, широкое освещение в государственных средствах массовой информации религиозной тематики и деятельности мусульманских общин являются убедительным аргументом в пользу нашего утверждения о начале государственно-исламской конвергенции в постсоветском пространстве. Но это не возврат к единству и слитности светского и духовного, что было характерно исламским государствам в Булгарии, Золотой Орде, Казанском и Ногайском ханствах, а формирование новых государственно-исламских отношений путем синтеза их многовекового единства и противоборства в современных геополитических условиях. Государственно-исламская конвергенция, как и сближение двух противоположных социальных систем (капитализма и социализма) в условиях интернационализации экономики, политики и культуры – это объективная тенденция мирового развития.

## Глава VI

### ГОСУДАРСТВЕННО-ИСЛАМСКАЯ КОНВЕРГЕНЦИЯ В ЗЕРКАЛЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Прошло уже почти 20 лет после крушения мировой коммунистической системы. Сегодня в России в целом и её регионах в частности совершенно другая система ценностей, сложилась иная общественно-политическая и социально-экономическая ситуация. Нет господства и какой-то светской идеологии. На демократической основе решаются вопросы свободы совести, межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений.

В условиях глобальных экономических, социальных и политических перемен на земном шаре, приведших к распаду социалистического лагеря, место коммунистических идеалов в обществе все больше занимают общечеловеческие религиозные ценности. А сближение религиозных и светских ценностей в постсоветском пространстве само собой приводит к взаимосближению институтов государственной власти и религиозных конфессий. Как было отмечено в предыдущей главе, за последнее двадцатилетие в нашей стране по сути произошла трансформация государственно-конфессиональных взаимоотношений от противоборства в конвергенцию. Государственно-исламская конвергенция занимает при этом особое место в системе взаимоотношений государства с религиозными конфессиями. Она представляет особый интерес и для социологической науки.

В связи с этим мы решили выяснить: насколько изменилось общественное мнение о роли ислама в жизни народов Приуралья и о государственно-исламских отношениях в Республике Башкортостан после проведенного в 1992 году социологического исследования. С этой целью в 2008 году на базе Центра социальных и политических исследований Академии наук Республики Башкортостан по тем же анкетным вопросам был проведен полномасштабный опрос населения в Уфе, больших и малых городах, сельских райцентрах и поселках городского типа, селах и деревнях Башкортостана. При этом процентное соотношение респондентов полностью соответствовало половозрастным характеристикам и национальному составу жителей республики, в силу чего данные социологического исследования можно считать представительными по отношению ко всему населению Республики Башкортостан.

Для наглядности динамики общественного мнения за этот почти двадцатилетний период результаты двух научных исследований приведены в сводных таблицах. В них суммарные показатели ответов на

соответствующие вопросы анкет 1992 и 2008 годов приведены в процентах от числа опрошенных.

**Вопрос 1. Как Вы думаете, какое влияние оказала мусульманская религия (ислам) на жизнь народов Башкортостана в прошлом?**

<b>Предлагаемые варианты ответов</b>	<b>1992 г. в %</b>	<b>2008 г. в %</b>	<b>Разница по сравнению с 1992 г.</b>
Положительное	36,3	53,2	+16,9
Отрицательное	4,7	2,4	-2,3
В чем-то положительное, в чем то отрицательное	37,7	27,8	-9,9
Затрудняюсь ответить	21,0	16,6	-4,4

Как видно из этой таблицы, число респондентов, считающих влияние ислама положительным, увеличилось в 1,5 раза; считающих отрицательным – сократилось почти в 2 раза. Если в 1992 году положительных ответов было в 8 раз больше, чем отрицательных, то в 2008 году эта разница увеличилась уже более чем в 22 раза. О более четких позициях сегодняшних опрашиваемых говорит и некоторое снижение количества выбравших последние два варианта из предложенных ответов.

**Вопрос 2. Оказывает ли мусульманская религия (ислам) влияние на сегодняшнюю жизнь народов Башкортостана?**

<b>Предлагаемые варианты ответов</b>	<b>1992 г. в %</b>	<b>2008 г. в %</b>	<b>Разница по сравнению с 1992 г.</b>
Да, оказывает значительное влияние	27,7	34,2	+6,5
Да, оказывает влияние, но незначительное	51,7	38,7	-13,0
Нет, не оказывает влияния	9,3	11,6	+2,3
Затрудняюсь ответить	11,0	15,5	+4,5

Сравнительный анализ ответов респондентов на второй вопрос показывает, что увеличилось число людей, считающих влияние ислама на сегодняшнюю жизнь народов Башкортостана значительным, и вместе с тем сократилось число тех, кто считает это влияние незначительным. Несколько возросло количество затруднившихся ответить, а также тех, кто думает, что сегодня ислам не оказывает влияния на нашу жизнь. При всем этом почти три четверти респондентов продолжают считать, что ислам и сегодня оказывает определенное влияние на жизнь народов Республики Башкортостана.

**Вопрос 3. На Ваш взгляд, положительное или отрицательное влияние оказывает мусульманская религия на сегодняшнюю жизнь народов Башкортостана?**

Предлагаемые варианты ответов	1992 г. в %	2008 г. в %	Разница по сравнению с 1992 г.
Положительное	45,0	45,3	+0,3
В каких-то случаях положительное, в каких-то – отрицательное	36,3	25,5	-10,8
Отрицательное	6,0	1,4	-4,6
Не оказывает влияния		10,9	
Затрудняюсь ответить	11,3	16,9	+5,6

В 1992 году варианта ответа «Не оказывает влияния» к этому вопросу анкеты не предлагалось. В связи с этим считаем возможным воздержаться от сравнительного анализа показателей разных лет. Но можно уверенно проанализировать результаты ответов на разные вопросы анкеты в рамках одного года. Как видно из первой таблицы, положительная оценка роли ислама в историческом прошлом превышала отрицательную оценку в 22 раза ( $53,2:2,4=22$ ). А в сегодняшней жизни народов Башкортостана, как это видно из третьей таблицы, фиксируется превышение в 32 раза ( $45,3:1,4=32$ ). Таким образом, позитивный имидж мусульманской религии в восприятии жителей сегодняшнего Башкортостана котируется даже выше, чем в исторической памяти народа.

**Вопрос 4. Вы сказали, что ислам оказывает положительное влияние на жизнь в республике. В чем оно состоит? (Сумма ответов по столбцу составляет более 100%, так как вопрос предполагал несколько вариантов ответов).**

<b>Предлагаемые варианты ответов</b>	<b>1992 г. в %</b>	<b>2008 г. в %</b>	<b>Разница по сравнению с 1992 г.</b>
Способствует сохранению национальной культуры и традиций	56,0	68,1	+12,1
Сплачивает мусульман независимо от национальной принадлежности	32,0	27,5	-4,5
Объединяет людей независимо от социальной принадлежности	24,7	30,5	+5,8
Помогает человеку быть честным и справедливым	32,7	38,0	+5,3
Утешает в трудные минуты	27,7	28,4	+0,7
Способствует сохранению семьи	23,7	20,9	-2,8
Удерживает от недозволенных поступков в быту и общественной жизни	26,7	24,3	-2,4
Способствует соблюдению чистоты и гигиены	20,3	20,3	0
Другое влияние	0,3	0,3	0

Как видно из этой таблицы, в оценках 1992 и 2008 годов нет большой разницы. Лишь можно отметить, что в последнем заметно возросло число респондентов, указывающих положительное влияние ислама на сохранение национальной культуры и традиций народов. А также наблюдается некоторый рост процентного соотношения следующих вариантов ответа: «Объединяет

людей независимо от социальной принадлежности» и «Помогает человеку быть честным и справедливым».

**Вопрос 5. Вы сказали, что ислам сегодня оказывает отрицательное влияние на жизнь в республике. В чем оно заключается? (Сумма ответов по столбцу составляет более 100%, так как вопрос предполагал несколько вариантов ответов).**

<b>Предлагаемые варианты ответов</b>	<b>1992 г. в %</b>	<b>2008 г. в %</b>	<b>Разница по сравнению с 1992 г.</b>
Разобщает людей разных вероисповеданий	9,7	21,2	+11,5
Способствует межнациональным конфликтам	9,3	31,4	+22,1
Отвлекает от борьбы за социальные права граждан	5,3		
Является одной из причин терактов и мусульманского экстремизма		29,9	
Некоторые предписания ислама унижают достоинство человека	13,3	10,9	-2,4
Ставит женщину в неравное с мужчиной социальное положение	24,0	32,1	+8,1
Ограничивает личную свободу человека	12,0	20,4	+8,4
Мешает освоению научных знаний, законов развития природы и общества	7,7	6,6	-1,1
Препятствует активному участию в трудовой и общественной деятельности	3,3	2,9	-0,4

Здесь наблюдаются значительные расхождения по сравнению с 1992 годом. Это и объяснимо. В 1992 году во всей России еще не было конфликтов на религиозной почве, не было Чеченской войны, обострившей межнациональные отношения на Северном Кавказе, не было и мусульманского экстремизма и терактов, совершаемых ваххабитами как акты возмездия за погибших родственников.

Хотя в Башкортостане таких явлений не было, нет, мы надеемся, не будет и впредь, ситуация на мусульманском Северном Кавказе косвенно отражается на общественном сознании народов и Республики Башкортостан. Поэтому в результатах опроса населения в 2008 году существенно возросло число лиц, считающих, что ислам разобщает людей разных вероисповеданий и способствует межнациональным конфликтам. Этим же, вероятно, объясняется и высокий процент респондентов (29,9%), считающих влияние ислама отрицательным ввиду возможности мусульманского экстремизма и терактов. А в 1992 году мы даже не предполагали необходимость такого варианта ответа на данный вопрос при социологическом опросе населения.

Однако не эти вышеназванные отрицательные, на взгляд респондентов, качества ислама преобладают в ответах. Как и в 1992 году, самое большое количество голосов набрал в 2008 году вариант ответа: «Ставит женщину в неравное с мужчиной социальное положение» А самый мизерный процент – у ответа: «Препятствует активному участию в трудовой и общественной деятельности». Наверное, это самые объективные ответы, не подвластные ни времени, ни ситуациям в стране.

**Вопрос 6. Как вы в целом оцениваете имеющиеся в Башкортостане условия для деятельности мусульманских религиозных организаций?**

<b>Предлагаемые варианты ответов</b>	<b>1992 г. в %</b>	<b>2008 г. в %</b>	<b>Разница по сравнению с 1992 г.</b>
Хорошие	21,3	38,2	+16,9
Удовлетворительные	40,0	44,2	+4,2
Неудовлетворительные	13,7	2,2	-11,5
Затрудняюсь ответить	25,0	15,4	-9,6

Сравнительный анализ показателей этой таблицы дает нам полное право сделать следующий вывод. Условия для деятельности мусульманских

религиозных организаций в Башкортостане за последние полтора десятилетия значительно улучшились. При 15,4% затруднившихся ответить 82,4% респондентов считают их хорошими или удовлетворительными и лишь 2,2% - неудовлетворительными.

**Вопрос 7. Как Вы считаете, какой орган в современном обществе должен регулировать отношения между государством и религиозными конфессиями, в том числе и отношения между государством и исламом?**

<b>Предлагаемые варианты ответов</b>	<b>1992 г. в %</b>	<b>2008 г. в %</b>	<b>Разница по сравнению с 1992 г.</b>
Совет по делам религий при органах государственной власти	18,0	33,4	+15,4
Комиссии из представителей духовенства и государственной власти	38,0	35,1	-2,9
Не зависимые от государственной власти и духовенства органы	25,7	30,6	+4,9
Чисто религиозный орган*	12,7		
Другой (укажите, какой)	0,3	0,8	+0,5

Здесь мы видим вполне объяснимое увеличение числа лиц, считающих Совет по делам религий при органах государственной власти лучшим структурным подразделением для регулирования отношений между государством и религиозными конфессиями, в том числе исламом. Такие советы были созданы в Республике Башкортостан и в ряде некоторых других субъектов Российской Федерации после ликвидации подобного государственного учреждения в общесоюзном масштабе. И Совет по делам религий при Правительстве Республики Башкортостан, действительно, многое сделал для налаживания государственно-конфессиональных отношений в республике в постсоветское время.

Но в целом в России все еще нет единого постоянно действующего органа по регулированию межконфессиональных и государственно-конфессиональных взаимоотношений. По утверждению известного ученого-востоковеда Алексея Малашенко, к 2007 году лишь в 7 субъектах РФ работали

---

\* Этот вариант ответа был только в анкете 1992 года.

советы по делам религий при органах государственной власти; в 20 регионах были введены специальные государственные должности по работе с религиозными организациями; в 9 республиках и областях действовали экспертно-консультационные советы, а в 4 субъектах – комиссии по взаимодействию с религиозными объединениями. Но в самом большом количестве регионов (в 23-х) органами регулирования государственно-конфессиональных отношений являются смешанные структуры с участием чиновников и представителей религий.

Результаты нашего социологического исследования также показывают, что наибольшее число приверженцев – именно у такой смешанной структуры. Как в 1992 году, так и в 2008 наибольшее число респондентов выбрали вариант ответа: «Комиссии из представителей духовенства и государственной власти». В условиях строительства гражданского общества с правовым государством, в котором происходит тесное переплетение, взаимопроникновение, конвергенция светских и религиозных ценностей, наиболее оптимальным органом регулирования государственно-конфессиональных отношений, наверное, должны быть именно комиссии из представителей духовенства и государственной власти.

Но у этих единых для всей России комиссий обязательно должен быть штатный аппарат, работающий на постоянной основе и имеющий единую структуру. Такие комиссии, на наш взгляд, должны функционировать не при правительствах России и её субъектов, а при Президенте страны и главах регионов. Ибо проблемы межконфессиональных и государственно-конфессиональных, в том числе государственно-исламских отношений – это вопросы в большей степени геополитические. А стратегические задачи внутренней и внешней политики должны всегда находиться в компетенции главы государства и руководителей регионов.

Наконец, для выяснения уровня свободы совести в постсоветском пространстве опрашиваемым был задан и такой вопрос: **Считаете ли Вы себя верующим человеком, если да, то к какому вероисповеданию себя относите?**

Ответы респондентов нас не удивили. 87% из них ответили, что считают себя верующими. В том числе отнесли себя к мусульманству – 48,1%, к православию – 31,9%, к другой религии – 0,9%; посчитали себя верующим, но затруднились с определением вероисповедания – 6,1%. При этом не посчитали себя верующими 10,1% и затруднилось ответить – 2,9% респондентов.

Результаты нашего исследования по данному вопросу в 2008 году практически совпали с показателями опроса населения, проведенного Центром социальных и политических исследований Академии наук Республики Башкортостан в 2007 году в рамках подготовки доклада о развитии человеческого потенциала. По итогам обработки этого же вопроса были получены следующие данные: относящих себя к мусульманству – 46,6%, а

православию – 31,5%; верующих других религий – 4,0%, не верующих – 13,9%; затруднились ответить – 3,9 респондентов.\*

Таким образом, можно констатировать, что в Республике Башкортостан в 2007-2008 годах атеисты составляли от 10 до 14% населения, а верующих было от 82 до 87%. При этом почти половина верующих были мусульманами и более 30% - православными христианами.

Если сравнить эти результаты с показателями опроса общественного мнения, проведенного нами в 1992 году, то вырисовывается достаточно убедительная картина. За годы господства свободы совести в Республике Башкортостан число атеистов практически не изменилось, а число верующих, за счет значительного уменьшения сомневающихся и затруднившихся ответить, существенно пополнилось. Так, в 1992 году верующих было 31%, колеблющихся – 39%, а затруднившихся ответить – 12,7%. Нужно признать, что тогда эти результаты нас сильно удивили, т.к. незадолго до этого, а именно в 1975 году 84% башкир и татар называли себя неверующими†. А сегодня уже не вызывает удивления и то, что примерно такой же процент населения считает себя верующим в бога.

И что особенно бросается в глаза: из числа верующих мусульмане составляют значительное большинство, их сегодня в 1,5 раза больше, чем христиан православных. Поэтому и основы государственно-конфессиональных отношений в Республике Башкортостан в большей степени определяются уровнем государственно-исламских отношений в регионе.

Подведя итоги социологических исследований роли мусульманской религии в историческом прошлом и сегодняшней жизни народов Приуралья, а также свободы совести и государственно-исламских отношений в регионе в конце XX-начале XXI веков, можно сделать следующие выводы.

1. Приступая к изучению этой проблемы в начале 90-х годов XX столетия на основе результатов ранее проведенных социологических исследований, мы предполагали, что количество оценивших роль ислама в жизни народов Башкортостана «положительно» или «отрицательно» будет примерно одинаковым. Оказалось, однако, как это ни парадоксально, что первых почти в десять раз больше, чем вторых. Причем, выяснилось, что позитивная или негативная оценка существенно не зависит от половозрастных характеристик и профессионально-образовательного уровня респондентов. Нет большой разницы в оценках даже у таких разных лиц, как атеисты и верующие.

---

\* См.: Республика Башкортостан. Доклад о развитии человеческого потенциала. Уфа, 2009. С. 273.

† См.: Атеисты за работой//Из опыта работы по атеистическому воспитанию трудящихся в Башкирской АССР. Уфа, 1975. С.136

2. Дифференцированный учет мнений о содержании положительных и отрицательных черт ислама позволил определить его место в общественном сознании. В целом в регионе, даже после 70-летнего господства антирелигиозной идеологии продолжало бытовать единодушное мнение о том, что ислам способствует сохранению национальных традиций и культуры, помогает человеку быть честным и справедливым, утешает в трудные минуты, то есть продолжает играть важную роль в этно-этической, социально-психологической сферах жизни и деятельности людей.

3. С другой стороны, ислам, по мнению опрошенных, все ещё препятствует установлению равноправия между мужчиной и женщиной. Кроме того, конкретный исторический опыт народов страны обуславливает восприятие ислама как разъединяющего начала в межнациональных и межконфессиональных отношениях в регионе. Некоторые же предписания ислама воспринимаются также как унижающие достоинство личности и ограничивающие личную свободу человека.

4. Вместе с тем ислам, как и любое другое социальное явление, приспосабливается к изменившимся условиям жизни. В этом его сила, а не слабость. Иначе говоря, мусульманская религия, как и другие мировые религии, эволюционируя, обновляется по форме, освобождается от несоответствующих духу времени черт и, следовательно, не теряет своей жизнеспособности. Поэтому она продолжает играть заметную роль в жизни народов Приуралья и сегодня. Об этом красноречиво говорят и результаты наших социологических исследований

5. Увеличение числа людей, ориентированных на религию, омоложение и расслоение их состава, превалирование в историческом сознании народа позитивной роли ислама, активное использование общественно-политическими, национально-религиозными формированиями исламских ценностей в борьбе за власть в последние два десятилетия привели к значительной клерикализации общества. Этому также во многом способствуют сближение светских и духовных ценностей в постсоветском обществе и государственно-исламская конвергенция в регионе. Чтобы выработать адекватную современным требованиям государственно-религиозную политику, нужно учитывать все эти факторы и выводы социологических исследований.

6. Как показывают результаты наших социологических исследований, одним из инструментов оптимизации системы взаимоотношений между государством и религиозными конфессиями, в том числе и государственно-исламских отношений, должны стать согласительные комиссии при Президенте страны и при главах субъектов Российской Федерации, включающие представителей как государственной власти, так и религиозных организаций. Эти комиссии должны иметь небольшой штат высококвалифицированных работников, разбирающихся в традиционных

для страны религиях и во всех тонкостях государственно-конфессиональных отношений.

7. Перспективы государственно-исламских отношений в немалой степени будут зависеть от современных тенденций и уровня взаимоотношений государственной власти и традиционных религий, а также от дальнейшего совершенствования законодательных актов по регулированию государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации. Чтобы отвечать требованиям правового государства в гражданском обществе, эти акты должны, на наш взгляд, строиться на основе четырех главных принципов: 1) конституционной отделенности религиозных организаций от государства; 2) взаимной лояльности государства и конфессий; 3) равного отношения государства ко всем религиозным организациям с одновременным учетом их особенностей; 4) оптимального соотношения суверенитета государства и автономии конфессий.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассматривая государственно-исламские взаимоотношения как автономную часть государственно-конфессиональных отношений, мы пришли к выводу: их никоим образом нельзя отождествлять с государственно-церковными отношениями. Они отличаются друг от друга не только религиозной спецификой, но и формой своих взаимоотношений с государством.

Если христианство с самого начала формировалось как противоположная светской власти духовная сила, как «отрицание» земного и абсолютизация потустороннего, то ислам возник как синтез мирского и сакрального, как более «приземленная», а значит, более связанная с социально-политическими и нравственно-бытовыми сторонами жизни религия. Если в христианских странах светская и религиозная сферы нигде (кроме Ватикана) и никогда не сливались полностью, то в мусульманском обществе, наоборот, они нигде и никогда не отделялись в полной мере. Главной особенностью государственно-исламских отношений является тесная связь религии с политикой. Поэтому сегодня в тех странах, где в свое время была произведена в той или иной степени секуляризация государственной системы, происходит обратный процесс: «исламизация политики и политизация ислама».

Эту особенность государственно-исламских отношений нужно обязательно учитывать не только в связи с «исламским бумом» на Востоке, но и с активизацией мусульманских общин и промусульманских общественно-политических формирований внутри нашей страны. Как мы попытались доказать выше, для мусульманских народов Поволжья и Приуралья суннитская ветвь ислама ханифитского толка стала государственной религией даже раньше, чем православное крыло христианства для русского народа. Без учета этих исторических корней мусульманской религии в нашей стране сегодня невозможно выстроить в отношении исламской конфессии адекватную государственную политику.

Важно также видеть динамику эволюции государственно-исламских отношений в Поволжье и Приуралье. Ислам на протяжении шести веков в этом регионе был господствующей конфессией и только потом стал «терпимой» религией в православной царской России. После Октябрьской революции 1917 года ислам, как и другие конфессии, превратился лишь в средство удовлетворения религиозных потребностей верующих.

В условиях демократизации советского общества конструктивный диалог между атеистами и верующими привел к пониманию необходимости реформирования фактически атеистического государства в светское и обеспечения правового равенства всех граждан – независимо от их убеждений. Принятые с этой целью новые законы о свободе совести и

религиозных организациях способствовали значительному улучшению государственно-исламских отношений: эти законы де-юре зафиксировали равенство атеистов и верующих на пропаганду своих убеждений, освободили мусульманские общины от жесткого контроля партийно-государственного аппарата.

Наряду с этим процесс демократизации охватил и само мусульманское духовенство. Некоторые из них, открыто обвиняя ДУМЕС и его председателя в консерватизме, перестали подчиняться «пожизненному» муфтию. Усиление этих тенденций и слияние их с национально-религиозными движениями за суверенитет привели к образованию во многих регионах России независимых от ДУМЕС Духовных управлений мусульман. В условиях отсутствия в стране светской идеологии эти региональные Духовные управления постепенно становятся центрами идеологической работы среди населения. Сегодня в ряде регионов России уже вырисовываются тенденции государственно-исламской конвергенции.

Значение этого процесса нельзя преувеличивать, однако не следует и преуменьшать, ибо это уже первые признаки подключения мусульманского духовенства к активной политической жизни на национальной почве. В условиях клерикализации светского государства, прежде всего в системе образования и вооруженных силах страны, вполне можно допустить, что не только на Северном Кавказе, но и на территории Поволжья и Приуралья ислам опять начнет претендовать на роль государственной религии. Тем более, что руководство России, практически рассматривая православие как государственную религию, подталкивает тем самым другие народы, не исповедующие христианскую веру, на такой политически опрометчивый шаг. Однако в многоконфессиональном гражданском обществе и правовом государстве, которые мы строим, нет места монополии одной религии. Остается надеяться, что государственно-исламские отношения в Башкортостане и Татарстане как часть государственно-конфессиональных отношений в России никогда не будут абсолютизированы в ущерб действительной свободе совести.

Социологические исследования показывают, что ислам играет существенную роль не только в исторической памяти, но и в сегодняшней жизни народов центральной части России, а государственно-исламские отношения в Приуралье и Поволжье являются одним из главных связующих звеньев в налаживании и оптимизации государственно-конфессиональных отношений во всей России. При этом следует подчеркнуть, что мусульманское население стихийно (подсознательно) или сознательно за возвращение ислама, но только не в её средневековом виде, а как составную часть современной духовной жизни. Это требует дальнейшей модернизации догм, ритуалов и даже смыслов мусульманской религии в соответствии с требованиями постиндустриального

системы государственно-конфессиональных отношений исходя из приоритетов геополитических и общечеловеческих ценностей. Глобализация, динамичная стабильность требуют толерантности, компромисса, конвергенции светских и духовных начал в государственно-исламских отношениях.

Живая практика и результаты наших социологических исследований показывают, что действенным инструментом оптимизации государственно-религиозных отношений в России в целом и ее субъектах должны стать комиссии из представителей государственной власти и духовенства при Президенте страны и главах её регионов. Эти комиссии должны иметь вертикально и горизонтально интегрированную структуру и небольшой штат освобожденных работников. Создание и деятельность такого постоянно действующего координирующего органа – объективная необходимость и она должна найти юридическое оформление в правовых актах Российской Федерации.

К этому добавим, что правовое государство в гражданском обществе должно быть не теократическим и не атеистическим, а светским, то есть нейтральным как по отношению к религии, так и по отношению к атеизму. Оно призвано создавать равные условия и для верующих разных конфессий, и для атеистов. Свобода совести, веры и убеждений может быть гарантирована только в светском правовом государстве.

## **ПРИМЕЧАНИЯ**

## ЛИТЕРАТУРА

Азаматов Д.Д. Из истории Оренбургского магометанского духовного собрания // Ватандаш. 1997. №№ 3,4.

Азаматов Д.Д. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории европейской части России и Сибири в конце XIX-начале XX века. Уфа, 2000. 102 с.

Азаматов Д.М. Идеи свободомыслия и атеизма в Башкирии конца XIX - начала XX вв.: Дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: (09.00.06). Казань, 1970. 185 с.

Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII-XVIII вв. Уфа, 1978. 236 с.

Алексеев В.А. Постперестройка: несвободная совесть? М.: Издательский центр «Россия молодая», 1992. 64 с.

Амин-аль-Холи. Связи между Нилом и Волгой. Пер. с арабского. М.: Изд-во Вост. лит., 1962. 40 с.

Амиров Р. Ислам и политика. Беседы об исламе. М., 2005.

Антипова А.С. Ценности Ислама и светского государства в социологическом измерении // Соц.Ис. Соц. исслед. – М., 2007. – № 3. – с. 111-118.

Арипов М. Ислам и мировая цивилизация. Возрождение и взаимодействие //Свободная мысль. 1991. № 14.

Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М : Изд-во «Безбожник», 1931. 127 с.

Асадуллин Ф.А. Ислам в Москве. – М.: Логос, 2007.- 128 с. – (Ислам в России /Под ред. проф. А.В. Малашенко).

Атеисты за работой // Из опыта работы по атеистическому воспитанию трудящихся в Башкирской АССР. Сб. статей. Уфа, 1975. 144 с.

Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. М.: Политиздат, 1982. 270 с.

Ахунзянов Т.И. За научный подход, конкретность, массовость. (Атеистическая работа партийных организации Башкирской АССР) //Наука и религия. 1972. № 2.

Аширов Н. Ислам и нации. М., 1975. 144 с.

Аширов Н. Эволюция ислама в СССР. М.: Политиздат, 1973. 152 с.

Балтанов Р.Г. Основные проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. доктора филос. наук: (09.00.06). Казань, 1974. 32 с.

Балтанова Г.Р. Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций. Казань, 1991. 148 с.

Барковская Е. Идеиный отпор исламизму и борьба за «интеллектуальное наследие ислама» // Азия и Африка сегодня. – М., 2007. № 5. – С. 39-44.

Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. М.: Изд-во МГТУ, 1992. 144 с.

Башкирские предания и легенды. Уфа: Башкнигоиздат, 1985. 288 с.

Башкортостан. Краткая Энциклопедия. Уфа, 1996. 672 с.

Баязитов Гатаулла. Илам и прогресс. – Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. – 152 с.

Беляев И.П. Ислам: религия и политика // Диалог. 1990. № 6.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.

Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.

Большаков О.Г. История Халифата. М.: Наука, 1989. 312 с.

Борисов А.Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX век). М.: Наука, 1991. 213 с.

Бромлей Ю.В. Национальные процессы в СССР: в поисках новых подходов. М.: Наука, 1988. 208 с.

Васильева И.Г. Российское государство и религии (1917-1920-е годы) – Уфа: УГНТУ, 1998. 255 с.

Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Высш. шк., 1988. 416 с.

Ворончанина Н.И. Ислам в общественно-политической жизни Туниса. М.: Наука, 1986. 189 с.

Гайнуллин Ф.Ф. Руководство партийных организаций Башкирии антирелигиозной пропагандой (1917-1927 гг.) // Ученые записки Московского областного педагогического института. М., 1971. Т. 297. Вып. 177. С.244-262.

Ганкевич В.Ю., Шендрикова С.П. Исмаил Гаспринский и возникновение либерально-мусульманского политического движения. – Симферополь: Издательство «ДОЛЯ», 2008. 192 с.

Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания. Бахчисарай, 1896.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 532 с.

Герейханов Г.П. Государственно-исламские отношения в управленческих, социально-философских и религиозно-этнических концепциях XIX – начала XX веков // Социально-гуманитарные знания. – М., 2005. - № 5. – С. 244-257.

Гидулянов Т.В. Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других советских социалистических республик. Изд. 3-е. М.: Юриздат НКЮ РСФСР, 1926. 712 с.

Государственно-церковные отношения в России. М.: Луч, 1993. 136 с.

Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 215 с.

Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992. 336 с.

Давлетшин К.Д. Нации и ислам (критика философско-теологических концепций о единстве наций и ислама). Казань: Тат. кн. изд-во, 1986. 199 с.

Джемаль Г. Исламский проект: борьба за историю // Исламская интеллектуальная инициатива в XX веке. – М., 2005. – С. 5-12.

Диманис М.Д. Социал-демократическая концепция государства // Полис. 1992. № 4. – С.184-191.

Доклад о развитии человеческого потенциала в Республике Башкортостан. Уфа, 2009. 352 с.

Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. 288 с.

Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. М.: Политиздат, 1989. 352 с.

Журавский А.В. Христианство и ислам. М.; Наука, 1990. 128 с.

Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII-XIV вв.). М.: Наука, 1966. 160 с.

Зиганшина Г.К. К проблеме участия турецких женщин в движении политического ислама // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. – М., 2005. – С. 309-318.

Ионова А.И. Ислам в СССР: историко-религиоведческий экскурс в свете задач перестройки // СССР и страны мусульманского мира. М., 1990. С.15-20.

Ионова А.И. Ислам в Юго-Восточной Азии. Проблемы современной идейной эволюции. М.: Наука, 1981. 264 с.

Ипатов А.Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление (Проблемы взаимодействия религии и этноса): Дисс. на соиск. учен. степ. докт. филос. наук: (09.00.06). М., 1980. 321 л.

Ислам в России: взгляд из регионов / Научн. ред.: Малашенко А.В. – М.: Аспект Пресс, 2007.- 155 с. – (МИОН).

Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х – начало 80-х гг. XX в.). Отв. ред. Л.Р. Полонская. М.: Наука, 1986. 278 с.

Ислам в СССР: Особенности процесса секуляризации в республиках советского Востока. Отв. ред. Э.Г. Филимонов. М.: Мысль, 1983. 173 с.

Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: Сборник законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления в XX-XXI веках / Автор-составитель А.Б.Юнусова. Археограф Ю.М. Абсалямов. – Уфа: ГУП РБ УПК, 2009. – 384 с.

Ислам. Краткий справочник. М.: Наука, 1983. 159 с.

Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. Отв. ред. А.И.Ионова. М.: Наука, 1985. 279 с.

Ислам. Словарь атеиста. (Авксентьев А.В., Акумушкин О.Ф., Акиниязов Г.Б. и др.). Под общ. ред. Пиотровского М.Б., Прозорова СМ. М.: Политиздат, 1988. 251 с.

Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.

1100-летие принятия ислама Волжской Булгарией (статьи) // Наука и религия. 1990. N 1. С.3-12.

История и теория атеизма. Изд. 3-е, дораб. М.: Мысль, 1987. 475 с.

Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана: тенденции, современность, перспективы. Тезисы докладов научной конференции. Уфа, 1992. 250 с.

Источники существования исламских институтов в Российской империи. Сборник статей / Сост. и отв. ред. И.К. Загидуллин. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – 272 с.

Исхаки Аяз. Идель - Урал. Париж, 1933. 67 с.

Ишемгулов Булат. Русское самодержавие и мусульманское духовное правление (на тат. яз.). М., 1930.

Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. Казань, Тат. кн. изд-во, 1979. 224 с.

Каддафи Муамар. Зеленая книга. М.: Международн. отношения, 1989. 160 с.

Кантеров И.Я. Клерикализм сегодня. М.: Знание, 1988. 64 с.

Касимов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, Тат. кн. изд-во, 1932.

Катанов Н.Ф. Новые данные о мусульманской секте ваисовцев. Казань, 1909.

Керимов Г.М. Ислам и наука // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2006. - № 1/2. – С. 75-84.

Керимов Г.М. Учение ислама о государстве и политике. М. Знание, 1986. 63 с. (Новое в жизни, науке, технике. Научный атеизм, II/1986).

Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978. 223 с.

Кисовская Н.К. Православие и ислам в контексте политического самоопределения России //Философия науки. – М., 2006. - № 12. – С. 125-133.

Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. 131 с.

Климович Л. И. Ислам в царской России. М.: Гос. антирелиг. изд-во, 1936. 408 с.

Ковалевский А. П. Книга Ахмада ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956. 346 с.

Коран. Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. М.: Наука, 1986. 727 с.

Красиков А.А. Монотеистические религии: совпадение и различия позиций по общественно значимым вопросам // Религия и общество. – М., 2007. – Ч. 1. – С. 8-23.

Крымский А. История мусульманства. М., 1912.

Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974. 570 с.

Кульшарипов М.М. З. Валидов и образование Башкирской автономной советской республики. Уфа, 1992. 158 с.

Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве. М.: Политиздат, 1981. 263 с.

Куроедов В.А. Религия и церковь в советском обществе, 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1984. 256 с.

Ленин В.И. Государство и революция // Полн. собр. соч. Т.33-С.1-120.

Ленин В.И. К деревенской бедноте // Полн. собр. соч. Т.7. С. 129-203.

Ленин В.И. Классы и партии в их отношении к религии и церкви // Полн. собр. соч. Т. 17. С.429-438.

Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии // Полн. собр. соч. Т. 17. С.415-426.

Ленин В.И. О государстве // Полн. собр. соч. Т.39. С.64-84.

Ленин В.И. Социализм и религия // Полн. собр. соч. Т.12. С. 142-147.

Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т.29.

Лешинский А.Н. Время новых подходов. О советских государственно-церковных отношениях. М.: Знание. РСФСР, 1990. 80 с.

Лопаткин Р.А. Проблемы религии и атеизма в средствах массовой информации // Инф.-метод. бюллет. Идеол. отд. ЦК КПСС, 1990, № 1 (6).

Лупарев Г.П. Правовое регулирование деятельности религиозных организаций на территории СНГ (теория и практика): Дисс. на соиск. учен. степ. докт. юрид. наук. М., 1992. 318 с.

Мавлютов Р.Р. Ислам. М.: Политиздат, 1974. 168 с.

Макаева Г.З. Влияние ислама на башкирскую культуру (философский анализ). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. философ. наук: (09.00.11). Уфа, 2009. 20 с.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. 222 с.

Малашенко А. Ислам для России /Алексей Малашенко; Моск. Центр Карнеги. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. – 192 с. ил.

Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект / Алексей Малашенко; Моск. Центр Карнеги. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2006. – 221 с.

Маркс К. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.4. С.65-189.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т.3. С.7-544.

Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О религии. 2-е изд., доп. М.: Политиздат, 1963. 368 с.

Массэ А. Ислам. Очерки истории. Пер. с франц. М.: Изд. вост. лит., 1963. 229 с.

Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. М., 1929.

Медведко Л.И., Германович А.В. Именем Аллаха. Политизация ислама и исламизация политики. М.: Политиздат, 1988. 255 с.

Меркулов К.А. Ислам в мировой политике и международных отношениях. М.: Междунар. отношения, 1982. 320 с.

Микульский Д.В. Социальное учение исламского возрожденчества. М.: АОН при ЦК КПСС, 1990. 114 с.

Митрохин Л.Н. Философия и религия // Вопросы философии. 1989. № 9.

Митрохин Л.Н. Религия и мы //Квинтэссенция. Философский альманах. М.: Политиздат, 1990. 447 с.

Мовлан А. Исламская философия в современном Иране // Проблемы восточной философии. – Баку, 2004. - № 1/2. – С. 55-61

Муртазин М.Ф. Концепция власти в Исламе // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. – Воронеж, 2007. № 1. – С. 232-238.

Мусина Р.Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар: (По материалам этносоциологических исследований в Татарстане) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992. Вып. I. С. 52-64.

Мухаметшин Р.М. Ислам в Татарстане. – М.: Логос, 2007. – 104 с. (Ислам в России /Под редакцией проф. А.В. Малашенко).

Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. Т.1-4. Пер. с нем. Под ред. Н.А.Медникова. СПб., Пантелеев, 1895. 96 с.

Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002.

Набиев Р.А. На путях научного мировоззрения: история, проблемы, уроки. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1991. 256 с.

На пути к свободе совести. М.: Прогресс. 1989. 496 с.

Настольная книга атеиста. М.: Политиздат, 1981. 448 с.

Наумкин В.В. Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. – М. – Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. – 768 с.

Новое мышление и свобода совести: вопросы и ответы. М. Знание, 1989. 64 с.

Нуруллаев А.А. Мусульманские религиозные организации в советском обществе. Эволюция идеологических установок и культовой практики. Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. докт. филос. наук (09.00.06). М., 1990. 43 с.

Нуруллаев А.А. Равенство религий перед законом - важное условие гармонизации межконфессиональных и межнациональных отношений // Государственно-церковные отношения в России. М.: Луч, 1993. С.27-32.

Об отделении церкви от государства и школы от церкви. Декрет СНК РСФСР // СУ РСФСР. 1918. № 18. Ст.263.

Овсиенко Ф.Г. Проблемы клерикализма в свете государственно-церковных отношений в современной России // Государственно-церковные отношения в России. М.: Луч, 1993. С.58-63.

Одинцов М.И. Государство и церковь в России, XX век. М.: Луч, 1994. 171 с.

Одинцов М.И. Еще одна попытка // Наука и религия. 1990. № 2.

Онан Э.С. Ислам и конституционное строительство в странах Востока // Мусульманское право. М., 1984.

О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. Изд. 2-е, доп. М.: Политиздат, 1981. 176 с.

О религиозных объединениях. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР // СУ РСФСР. 1929. № 35. Ст.353.

О свободе вероисповеданий. Закон РСФСР // Ведомости РСФСР. 1990. № 24. Ст.240.

О свободе совести и религиозных объединениях. Федеральный закон от 26.09.1997, № 125-ФЗ (ред. от 23.07.2008).

О свободе совести и религиозных организациях. Закон СССР // Ведомости СССР. 1990. № 41. Ст.813.

О свободе совести и религиозных организациях в Башкирской ССР. Закон Башкирской Советской Социалистической Республики // Советская Башкирия. 1991. 2 июля.

О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан. Закон Республики Башкортостан от 20.06.1991, № ВС-6/19 (ред. от 03.11.2006) .

Освобождение духа. М.: Политиздат, 1991. 352 с.

Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. Т.1: От рождения исламской цивилизации до монгольского

завоевания. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. – 688 с.

Очерки истории распространения исламской цивилизации. В двух томах. Т.2: Эпоха великих мусульманских империй и Каирского Аббасидского Халифата (середина XIII-середина XVI вв.). – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. – 640 с.

Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т. /Под редакцией Ю.М.Кобищанова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2008. – 936 с. – ил.

Панова В.Ф., Бахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммеда. М.: Политиздат, 1990. 495 с.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 219 с.

Пиотровский М.Б. Проблема власти в раннем исламе //Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х - начало 80-х годов XX в.). М.: Наука, 1986. С.17-24.

Пищик Ю.Б. Марксизм об исторической природе религии. Киев: Вища школа, 1983. 104 с.

Платонов С. После коммунизма. М.: Молодая гвардия, 1990. 255 с.

Плеханов Г.В. О религии и церкви. Избр. произведения. М.: Изд. АН СССР, 1957. 607 с.

Полонская Л.Р. Современные мусульманские идейные течения //Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М.: Наука, 1985. С.6-25.

Примаков Е.М. Восток после краха колониальной системы. М., 1982. 208 с.

Примаков Е.М. Просвещенная элита // Российская газета от 11 марта 2010 года. № 50 (5129).

Пруссакова Н.Г. К вопросу политизации религиозно-общественных организаций в Индии (Джамаат-и ислами) // Вопросы научного атеизма. 1983. Вып. 31.

Пырин А.Г., Насыров И.Р. Исламский мир и глобализация // Вестник Российского философ. общества. – М., 2007. - № 3. – С. 27-30.

Розенбаум Ю.А. Советское государство и церковь. М.: Наука, 1985. 175 с.

Роман Силантьев История исламского сообщества России. /Союз писателей России. – М.: Информационно-издательская продюсерская компания «ИХТИОС», 2005. – 652 с. – (Национальная безопасность: Приложение к журналу «Новая книга России»).

Россия и ислам: межцивилизационный диалог. Сборник научных статей /Ответ. ред. А.Малашенко. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. – 172 с.

Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологической монографии. Часть II. Быт башкир. Ленинград, 1925. 330 с.

Рыбаков С.Т. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917.

Сагадеев А.В. Людям, которые не знают // Литературная газета. Приложение «ЛГ-Досье». 1991. № 7.

Саидбаев Т.С. Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М.: Наука, 1984. 302 с.

Сапрыкин В.А. Трудовой коллектив: атеисты и верующие. М.: Политиздат, 1990. 224 с.

Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания. 1841-1901 гг. Уфа, 1902.

Свобода совести и возрождение гуманизма. «Круглый стол» // Коммунист. 1990. № 3. С.69-80.

Сергеев Ю.Н. Религиозные верования народов Башкортостана // Очерки по культуре народов Башкортостана. Уфа, 1994. с. 72-73.

Силантьев Р. Интервью Интернет portalу «News.ru.com/religy» 11 декабря 2009 года.

Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Отв. ред. Р.Н.Мусина. Казань, 1992. 140 с.

Соловьев Вл. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1896. 80 с.

Семенов В.В. Ислам в Саратовской области. – М.: Логос, 2007. – 120 с. (Ислам в России / Под ред. проф. А.В. Малашенко).

Силантьев Р.А. Ислам в современной России. Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2008. – 576 с.

Состояние религиозности и атеистического воспитания в регионах традиционного распространения ислама (Материалы социологических исследований). М.: АОН, 1989. 166 с.

Сретенский П. Критический анализ главнейших учений об отношениях между церковью и государством. М., 1877. 115 с.

Степанянц М.Т. Знание и вера: многообразие культурных подходов // Вопросы философии. – М., 2007. - № 2. – С. 3-13.

Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX - XX вв.). М.: Наука, 1974. 190 с.

Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX - XX вв.). М.: Наука, 1982. 248 с.

Сулимов Т.С. Ислам и национализм в социально-политических концепциях в арабских странах. М.: Мол. гвардия, 1989. 172 с.

Султанов Ф.М. На пути свободомыслия, (на тат. яз.) Казань, 1986.

Сюкияйнен Л.Р. Исламский подход к правам человека: основные принципы и перспективы сближения с международными стандартами // Аналитические записки. М., 2006. – 18. – С. 199-216.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: Вопросы теории и практики. М.: Наука. 1986. 254 с.

Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. М.: Изд-во МГУ, 1987. 222 с.

Теория и практика научного атеизма. М.: Мысль, 1984. 236 с.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., Л., 1941.

Тимофеев В.Д. Ленинские принципы политики в отношении религии, церкви и верующих. М.: Знание, 1987. 63 с.

Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1991.

Туманян Т.Г. «Ал-Ахкам ас-султанийа»: к вопросу о государстве и власти в исламе // *Asiatica*. – Санкт-Петербург, 2005. – Вып. 1. – С. 126-144.

Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд. М.: Мысль, 1985. 270 с.

Угринович Д.М. Психология религии. М.: Политиздат, 1986. 350 с.

Уледов А.К. Духовная жизнь общества. М.: Мысль, 1980. 271 с.

Уледов А.К. Перестройка и сознание. М.: Мысль, 1981. 108 с.

Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения: историко-философский и социологический анализ на материалах Башкирии и Татарии Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. философ. наук: (09.00.06). М., 1993. 20 с.

Фаизов Г.Б. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа: УНЦ РАН, 1995. 114 с.

Федосеев П. И.В. Сталин о религии и борьбе с нею. М., 1939. 64 с.

Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. 414 с.

Филимонов Э.Г. Социальная и идеологическая сущность религиозного экстремизма. М.: Знание, 1983. 63 с.

Филиппова М.И. Общественные функции ислама в современном американском исламоведении. М.: Наука, 1989. 145 с.

Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. 839 с.

Философское наследие мусульманского мира и современная идеологическая борьба: Науч.-аналит. обзор / (А.В.Сагадеев). М.: ИНИОН, 1987. 51 с. (Сер. «Современные проблемы социального развития и идеологии стран Азии, Африки и Латин. Америки (АН СССР, ИНИОН).

Хабутдинов А.Ю., Мухетдинов Д.В. Всероссийские мусульманские съезды 1905-1906 гг. /НИИ им. Х. Фаизханова; Отв. за вып. Д.В. Мухетдинов. – Н. Новгород: НИИ «Махинур», 2005. – 60 с.

Хайретдинов Д.З. Ислам в Нижегородской области. – М.: Логос, 2007. – 128 с. – (Ислам в России /Под ред. проф. А.В. Малашенко).

Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. Казань, 1989. 243 с.

Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X – начала XIII вв. Казань, 1986.

Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Абу-али Ахмеда бен Омар Ибн Даста (Ибн Руста). СПб., 1869.

Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. Изд. 3-е, доп. Воспроизв. по тексту 1-го изд. (Казань, 1923). М.: ИНСАН, 1991. 320 с.

Шапиро И. Демократизация и гражданское общество // Полис. 1992. № 4. С.17-29.

Шарипова Р.М. Концепция «национального просвещения» в мусульманских странах: соотношение ислама и секуляризации. М.: Наука, 1991. 140 с.

Шарипова Р.М. Панисламизм сегодня. Идеология и практика Лиги исламского мира. М.: Наука, 1986. 137 с.

Шарль Р. Мусульманское право. Пер. с франц. М., 1959. 142 с.

Шигаев Д.Г. Ислам раньше и теперь. (на башк. яз.) Уфа, 1971. 158 с.

Эзрин Г.Н. Государство и религия. Религиозные организации и политическая структура общества. М.: Политиздат, 1977. 135 с.

Энгельс Ф. «Анти-Дюринг» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.Т.20. С. 16-326.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.21. С.23-178.

Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе/ под ред. А. Юнусовой и А. Малашенко. М., 1998.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917-1994. Уфа, 1994. 155 с.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. 352 с.

Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – М.: Логос, 2007 – 96 с. – (Ислам в России / Под ред. проф. А.В. Малашенко).

Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль, 1979. 182 с.

Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления. М.: Знание, 1982. 64 с.

Якупов Валиулла. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. – Казань: издательство «Иман», 2005. – 144 с.

Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа, 2002. 300 с.

*Научное издание*

Фаизов Гали Биктимирович

**ИСЛАМ И ГОСУДАРСТВО: ЕДИНСТВО,  
ПРОТИВОБОРСТВО, КОНВЕРГЕНЦИЯ**

Редактор: Т.Н. Дорожкина

Компьютерная верстка: И.М. Муратов

Подписано в печать 12.05.2010.

Формат 60X84/16. Компьютерный набор. Гарнитура Times New Roman.

Отпечатано на ризографе. Усл. печ. л. – 7,5. Уч.-изд. л. – 6.

Тираж 300 экз. Заказ № 1219

ИПК БГПУ 450000, г.Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а