

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Пензенский государственный университет
архитектуры и строительства»

Л.А. Королева, А.А. Королев

**ИСЛАМСКИЙ «РЕНЕССАНС»
(ПО МАТЕРИАЛАМ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ)**

Пенза 2013

УДК 86.38
ББК 68
К68

Рецензенты: доктор исторических наук, доцент, зав. кафедрой «Всеобщая история, историография и археология» С.В. Белоусов (ПГУ);
доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой «Новейшая история России и краеведение» О.А. Сухова (ПГУ)

Королева, Л.А.

К68 Исламский «ренессанс» (по материалам Среднего Поволжья): моногр. / Л.А. Королева, А.А. Королев. – Пенза: ПГУАС, 2013. – 168 с.
ISBN 978-5-9282-0897-4

В монографии на основе обширного круга источников исследованы и проанализированы сущность, проявление исламского «ренессанса» в России на рубеже XX-XXI вв. на региональном уровне – в Среднем Поволжье.

Монография предназначена для студентов, обучающихся по направлениям 270800.62 «Строительство», 080100.62 «Экономика», 080200.62 «Менеджмент», 270100.62 «Архитектура» дисциплина «История».

ISBN 978-5-9282-0897-4

© Пензенский государственный университет архитектуры и строительства, 2013
© Королева Л.А., Королев А.А., 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

Материал монографии структурно состоит из введения, двух разделов, заключения, библиографию, приложения.

В разделе I анализируется историография по проблеме «возрождения» ислама в российском обществе, в том числе в Среднем Поволжье; характеризуются основные направления исследований; рассматриваются дискуссионные вопросы («исламский ренессанс», «неоджадидизм», «татарский ислам», «традиционные религии» и т.п.).

По мнению исследователей, с 1990-х гг. в России началось «возрождение» ислама, или «мусульманский ренессанс». Конечно, буквально переносить на современные процессы конфессиональной жизни России данное определение не следует, но в широком смысле слова, понимая «возрождение» как появление вновь, подъем после периода упадка, разрушения, использование этой дефиниции представляется оправданным. Наряду с терминами «возрождение» и «ренессанс» ислама в России, некоторые специалисты используют сочетание «реисламизация» России, что не совсем точно раскрывает суть явления, происходящего в нашей стране. В литературе также используется формулировка «исламский ревивализм», но, в основном, применительно к Северному Кавказу. Государственно-конфессиональные отношения в период религиозной активности постсоветской России также прошли в своем развитии несколько этапов.

Таким образом, активизация религиозной, в том числе мусульманской, деятельности очевидна, и дефиниции «возрождение», «ренессанс» ислама, имеют право на существование, но, вероятно, можно ограничиться и формулировками «легализация» или «легитимизация» мусульманской практики, которая существовала в советский период истории и развивалась в постсоветской России.

В литературе последнего времени все чаще звучит утверждение о складывании в России в 1990-2000-х гг. «неоджадидизма», «евроислама», «татарского ислама», «русского ислама». Данные дефиниции находятся в тесной взаимосвязи, однако четкое понимание содержания этих категорий пока отсутствует, что требует дальнейшего исследования вопроса.

Неоднозначным является вопрос о взаимодействии православной и исламской цивилизаций в России. Внимание к данной проблеме оставалось повышенным на протяжении длительного времени,

учитывая многоконфессиональный характер российского/советского государства. Кроме того, на новый виток этот вопрос вышел в связи с изменением позиций православия и ислама в последнее время в глобальном масштабе, что было обусловлено консолидацией и усилением мирового мусульманского сообщества.

Особого внимания заслуживает вопрос дефиниции «традиционные религии», которая уже широко распространена, но четкое понимание ее содержания отсутствует.

В разделе II исследуются специфика, сущность, направления мусульманского «возрождения» на региональном уровне в контексте общего религиозного подъема в стране.

Со второй половины 1980-х гг. происходят кардинальные изменения в конфессиональной политике советских властей. С развалом СССР и конфликтом в Чечне, который явился кульминацией обострения отношений Кремля с российской мусульманской провинцией, руководство вынуждено было начать пересмотр принципов своей прежней конфессиональной политики в связи с данными событиями и началом мусульманского возрождения в стране.

«Исламский ренессанс» следует рассматривать как одно из последствий перестроечных процессов в СССР – общественно-политической демократизации страны, в целом возрождения религиозной жизни и т.д. Особенностью мусульманского возрождения в России являлось то, что, несмотря на внутренние предпосылки данного процесса, основной импульс к ренессансу был внешним, а именно – изменение условий существования и даже, в определенной мере, стимуляция в своих корыстных целях, государственными властями. Именно новые обстоятельства позволили легализовать высокую степень сохранения религиозности мусульман.

Возрождение ислама в России, как любое общественное явление, затрагивавшее интересы значительного количества людей, в свою очередь, порождало новые вопросы, решать которые еще во многом предстоит властям. По мнению некоторой части священнослужителей мусульманского культа, исламский «ренессанс» в конце 1990-х гг. вышел на новый уровень, связанный с корректировкой главных задач и способов их решения.

Особенность ситуации в России, в целом, и Среднем Поволжье, в частности, заключалась в том, что при отсутствии авторитетных политических организаций именно национальные и религиозные, в том числе, мусульманские, партии могли при определенных условиях стать главной оппозиционной силой и включиться в борьбу за власть. Тем не менее, в начале 2000-х гг. ислам в Среднем Поволжье не стал серьез-

ным фактором политической социализации и составляющей политической культуры татаро-мусульманских этноконфессиональных групп.

Наличие компактных поселений татар поволжских областей у границ с Татарстаном создавало условия и для передела границ, что являлось весьма привлекательным лозунгом для определенных политических сил, и получило новый импульс в связи с событиями в Чечне.

В определенной степени росту национального сепаратизма в Среднем Поволжье препятствовало более высокое, чем в соседних регионах, экономическое положение.

Новым явлением для некоторых областей Среднего Поволжья стало увеличение некоренного мусульманского населения, прежде всего, выходцев с Кавказа, из стран Центральной Азии. Как правило, мигранты-мусульмане не вливались в существовавшие мусульманские общины, а образовывали автономные общины со своим духовенством и лидерами.

Устойчивое сотрудничество между духовными управлениями Поволжья, Приуралья не было достигнуто. Общую платформу они сформулировали лишь в связи с чеченским конфликтом. Среди причин разногласий следует отметить, что муфтий Т. Таджутдин, глава ЦДУМ, позиционировал себя как единственного лидера российских мусульман, способного представлять их интересы перед государством, и это вызывало недовольство у молодых имамов и муфтиев, которые стремились избавиться от подчинения ЦДУМ. В свою очередь, ЦДУМ не менял привычные для советского времени, реально устаревшие методы и формы управления. Кроме того, президенты республик, губернаторы и т.п. предпочитали на местах видеть у руководства мусульманами своих, привычных представителей.

Государственные власти, хотя и напуганные общими центробежными тенденциями, выступали за консервацию привычной централизованной структуры организации исламской конфессиональной практики, параллельно опасаясь объединения мусульманского уммы, форсирования исламской солидарности и, как следствие, старались соблюдать хрупкое равновесие.

«Исламский ренессанс» в Среднем Поволжье имел значительные отличия от аналогичных процессов на Северном Кавказе. Таким образом, в настоящее время в России, в целом, в Среднем Поволжье, в частности, сложилась обусловленная современными условиями и потребностям и общественного развития объективная потребность перехода от эпизодических ситуативных инициатив в отношении

мусульманской уммы к тщательно продуманной и систематически организованной, эффективной системе работы по национальному, культурному и религиозному возрождению и развитию мусульманско-татарского этноса Среднего Поволжья.

Монография предназначена для научных работников, преподавателей, студентов и для всех, интересующихся проблемами истории России.

Авторы выражают искреннюю благодарность рецензентам – доктору исторических наук, профессору С.В. Белоусову и доктору исторических наук, профессору О.А. Суховой.

ВВЕДЕНИЕ

В современном мире стратегическая и военно-политическая роль исламского фактора неуклонно возрастает, поскольку исламский мир с существенными запасами минерального сырья, прежде всего, газа и нефти, является влиятельной геополитической силой: более чем в 50 странах Европы, Азии и Африки мусульмане составляют большую часть населения, в 120 других государствах многочисленные мусульманские общины оказывают влияние на социально-экономическую, культурную и другие сферы внутренней политики. В последнее время фиксируются весьма значительные миграционные потоки мусульман в Европу и Северную Америку. Тем не менее, мусульманство – далеко не однородное сообщество, в нем отсутствует единство, вследствие чего происходит нарастание тенденций поляризации и радикализации.

Численность мусульман в мире постоянно увеличивается, тогда как население промышленно развитых стран сокращается. В России на конец XX - начало XXI вв. количество мусульман составляло около 20 млн. чел., и по прогнозам демографов эта цифра будет расти, даже без учета мусульман-мигрантов. Происходит увеличение удельного веса мусульманского населения в составе РФ при сокращении доли православного славяно-угорского населения. Причем, при возрастании доли народов Кавказа, по-прежнему самая крупная нация из мусульманских народов в России – татары (свыше 5 млн. чел.)¹. Мусульманское население России проживает, главным образом, в трех регионах – в Поволжье – Приуралье, на Северном Кавказе, в Москве и Московской области. Основное количество мусульман сосредоточено в Волго-Уральском регионе, мусульман-татар – в Среднем Поволжье. В отличие от западно-европейских стран с солидным мусульманским меньшинством российские мусульмане являются автохтонным населением, ислам появился на территории современной России раньше православия, что актуализирует при всех прочих моментах вопрос о необходимости учета данного фактора во внутренней политике российских властей.

С середины 1980-х гг. в СССР в контексте перестройки начинается процесс коренных изменений в отношениях между государством и церковью, постепенно снимались ограничения на деятельность

¹ Малащенко А.В. Ислам и политика в современной России // Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 7-8.

конфессиональных объединений, действовавшие на протяжении многих лет, что создало условия для активного вовлечения верующих граждан и их религиозных организаций в социально-экономическую и духовную жизнь страны. Во второй половине 1980-х гг. наблюдался значительный всплеск религиозности в стране, обусловленный, прежде всего, кризисом российского общества – социальным, экономическим, политическим и моральным. Кроме того, определенную роль в данном явлении сыграли дискредитация и ломка господствовавших в обществе социалистических идеалов и ценностей. Изменение вектора культурных и моральных ориентиров в массовом сознании населения способствовало переоценке роли и места религии в обществе, позиционируя ее, в первую очередь, как феномен мировой и национальной культуры, как нравственную опору общества. Серьезное значение имело и крушение системы атеистического воспитания. Однако процесс деидеологизации в стране шел очень неровно, у советского руководства не было четкой программы и вообще понимания демократизации страны. Контакты государства и конфессиональных объединений, в том числе мусульманских, часто имели спонтанный характер, находились под воздействием конъюнктурных политических ситуаций и иногда личностных интересов.

С 1990-х гг. начался процесс «исламского возрождения», что выражалось, прежде всего, в росте религиозного самосознания, активном возрождении исламской обрядности, увеличении количества мечетей, складывании системы религиозного образования и т.д. Импульс исламскому ренессансу был внешним и являлся, в первую очередь, следствием деятельности светских властей, с одной стороны, и ослабления центральной власти в годы перестройки, с другой.

Серьезное влияние на изменение настроений мусульман в отношении центральной власти оказал чеченский военно-политический конфликт, продемонстрировавший опасность нарастания центробежных тенденций. Ситуация осложнялась тем моментом, что по мере получения субъектами Российской Федерации новых полномочий в политической и экономической областях позиции региональных элит укреплялись, сами они становились серьезной политической силой и начинали инициировать повышение правового статуса своих территорий. Татарстан поднимал вопрос о союзном статусе республики, начиная с 1930-х гг. – во время принятия Конституции 1936 г., затем – в 1951 г., 1954 г., 1964 г. и 1977 г. В 1992 г. Татарстан, как и Чечня, не подписал Федеративный договор, который нужен был центру для своего рода передышки, затем попытался закрепить за собой статус суверенного, ассоциированного с Российской Федерацией

государства. Татарстан в декабре 1993 г. фактически устранился от участия в референдуме по поводу Российской Конституции, провалив явку. Для Татарстана и Чечни стоял вопрос о варианте преодоления разногласий с Центром. Но, в конечном итоге, именно чеченский военно-политический конфликт убедил и Центр, и Казань пойти на компромисс и подписать Федеративный договор. В результате серьезный межконфессиональный конфликт в стране с ослабленной вертикалью власти был разрешен в 1994 г. подписанием двустороннего договора между Татарстаном и РФ, зафиксировавшим права и статус республики, что доказало возможность консенсуса в рамках правового поля без применения силы со стороны Москвы при соблюдении интересов обеих сторон.

В обстановке кризиса российские власти выступали за сохранение традиционной централизованной структуры организации мусульманской религиозной жизни. Руководство страны боялось консолидации мусульманского сообщества, проявлений исламской солидарности (особенно в связи с конфликтом в Чечне) и потому не поддерживало однозначно ни одну из сторон. Тем не менее, опыт показал, что если этнические и конфессиональные проблемы, на которых часто спекулируют экстремисты, не решаются «сверху» в относительно цивилизованных формах, то они решаются «снизу» со страшными последствиями.

Распад СССР, чеченский военный конфликт, «мусульманский ренессанс» заставили российские власти отказаться от прежней религиозной политики, в связи с чем период 1992-2000 гг. имел особое значение для независимой России в плане выработки новых принципов отношений между государством и мусульманами.

Раздел I.

ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА О «ВОЗРОЖДЕНИИ» ИСЛАМА В СССР / ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

В конце 1980- начале 2000-х гг. опубликованы работы, авторы которых пытаются отойти от атеистических штампов и стереотипов при характеристике сущности ислама, объективно взглянуть на положение исламских религиозных объединений в мире, СССР и России². Среди авторов исследований по исламской проблематике в этот период были не только узкие специалисты-гуманитарии, главным образом, ученые-востоковеды, специализировавшиеся раньше на проблематике зарубежного Востока, но и религиозные и политические деятели (Р. Гайнутдин, Г. Джемаль, В.Ю. Зорин и т.д.).

Особое распространение получает практика проведения конференций и семинаров различного уровня, которые также способствовали

² Абдулатипов Р.Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы. М.: Мысль, 2002; Алов А.А., Владимиров Н.Г. Ислам в России. М.: Институт наследия, 1996; Балтанова Г.Р. Ислам в СССР. Анализ зарубежных концепций. Казань: Издательство Казанского университета, 1991; Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения). М.: РАГС, 2000; Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004; Голубчиков Ю.Н., Мнацаканян Р.А. Исламизация России. Тревожные сценарии будущего. М.: Вече, 2005; Джемаль Г. Освобождение ислама. М.: УММА, 2004; Жданов И.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI в. М.: Политиздат, 1989; Игнатенко А.А. Ислам и политика. М.: Институт религии и политики, 2004; Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс – Традиция, 2001; История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985-1999 гг. / Под общ. ред. А.П. Торшина (В.А. Бабинцев, Е.Н. Житник, М.И. Одинцов, А.Е. Себенцов). М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010; Кобищанов Ю.М. Мусульмане изменяющейся России. М.: РОССПЭН, 2002; Ланда Р.Г. Ислам в истории России. М.: Восточная литература. РАН, 1995; Малашенко А.В. Ислам для России. М.: РОССПЭН, 2007; Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998; Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт российской истории РАН, 2002; Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003; Набиев Р.А. Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань: Издательство Казанского университета, 2002; Одинцов М.И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985-1997 гг. М.: Российское объединение исследователей религии, 2010; Постсоветское мусульманское пространство. Религия, политика, идеология. М.: Наука, 1999; Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература РАН, 2004; Силантьев Р.А. История исламского сообщества России. М.: ИХТИОС, 2005; Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997; Хакимов Р.С. Сумерки империи: К вопросу о нации и государстве. Казань: Татарское книжное издательство, 1993 и т.д.

складыванию новых подходов и направлений в российском исламоведении³.

Однако зачастую ислам в России, давно превратившийся в важнейший фактор ее внутренней и внешней политики, трактовался в исследованиях именно как компонента общественно-политической жизни того или иного региона или государства в целом, а не как этноконфессиональный и культурный феномен. А.В. Малашенко весьма точно выявил особенности отечественного исламоведения 1990-х гг.: «Во-первых, были подняты ранее неведомые пласты российского ислама; во-вторых, одновременно шло изучение прошлого и современных процессов, причем, пропало жесткое искусственное деление на «наш» и «не наш»; в-третьих, ислам изучался как бы изнутри; наконец, исламоведение перестало быть монополией столиц»⁴.

В современном исламоведении, и особенно четко это проявляется в Татарстане, формируются принципиально новые подходы, что связано, прежде всего, с созданием новых центров по исследованию религии, в целом, и ислама, в частности (Российский исламский университет, отдел исламоведения в Институте истории АН РТ, Институт востоковедения в Казанском университете, Центр «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (Институт комплексных социальных исследований РАН), Институт религии и права, Московский Центр Карнеги, Центр религиоведческих и социальных исследований (г. Пермь) и т.д.). Безусловно, Татарстан занимает в данном направлении приоритетное положение, поскольку именно здесь ислам был «фактором выживания» татарской культуры, татарской традиции, рычагом

³ Ислам в СНГ. М.: Институт востоковедения РАН, 1998; Ислам в России: традиции и перспективы: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, Москва, 4-5 декабря 1997 г / Сост.: О.И. Щацаев, Т.С. Саидбаев. М.: Министерство РФ по делам национальных и федеративных отношений, 1998; Ислам в России (Современные этические эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовое сознание и выражение в искусстве мусульманских народов России). Второй международный конгресс этнологов и антропологов. Уфа, 1-5 июня 1997 г. Материалы секции «Ислам в России». Научные сообщения, дискуссионные проблемы, методологические подходы / Под редакцией С.М. Червонной. М.: ЦИМО, 1997; Ислам: традиции и новации (материалы IV Всесоюзного координационного совещания по проблемам современного исламоведения, Ленинград, 1989. М.: Наука, Восточная литература, 1991 и т.д.

⁴ Малашенко А.В. Ислам и исламоведение в Татарстане // Набиев Р.А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань: Издательство Казанского университета, 2002. С. 3.

консолидации нации, судьбою разбросанной по российским просторам»⁵.

Отдельной тенденцией в современном исламоведении стали подготовка и издание энциклопедических изданий: «Ислам: Энциклопедический словарь»⁶, многотомный энциклопедический словарь «Ислам на территории бывшей Российской империи»⁷, «Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь»⁸ и т.д.

В работах данного периода начинает настойчиво проводиться мысль об особенностях ислама в различных регионах нашей страны, что, безусловно, справедливо. Так, Р. Гайнутдин отмечает, что «ислам в Центральной России и за Уралом в своих традициях имеет отличия от ислама на Северном Кавказе»⁹. Р.М. Мухаметшин пишет, что религиозная ситуация в Поволжском регионе специфична «не только потому, что с этнической точки зрения среди мусульман России на первом месте по численности находятся народы тюркского языкового корня (татары, башкиры, ногайцы и др.), и татары в стране по численности занимают второе место. И не только потому, что мусульмане России, в основном, являются суннитами ханафитского мазхаба, в большей части проживают именно в этом регионе. А в первую очередь потому, что именно среди мусульман этого региона ислам, воздействуя в течение многих веков, проявил многие свои потенциальные и интеллектуальные возможности, которые, без преувеличения, внесли свой вклад в становление российского полиэтнического и поликонфессионального общества и российской государственности»¹⁰. Специалистами, в первую очередь, социологами, подчеркивалось, что в Поволжье и среди башкирского и татарского населения в остальной части российского государства степень секуляризации среди эмигрантов-азербайджанцев незначительно меньше, чем среди русского населения этих регионов.

Появляются исламоведческие работы по региональной проблематике (Л.Ш. Арсланов, В.О. Бобровников, Л.Ю. Браславский, Ф.Т. Валеев, С.Б. Сенюткин, У.Ю. Идрисов, О.Н. Сенюткина,

⁵ Малашенко А.В. Ислам и исламоведение в Татарстане // Набиев Р.А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Казань: Издательство Казанского университета, 2002. С. 4.

⁶ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

⁷ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Выпуск 1. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998; То же. Выпуск 2. М., 1999.

⁸ Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь Казань: Магариф, 2004.

⁹ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004. С. 6.

¹⁰ Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. С. 14.

Ю.Н. Гусева, Д.В. Макаров, А.В. Малашенко, М.З. Хафизов, А.Б. Юнусова и т.д.)¹¹.

По мнению ученых, и не только, с 1990-х гг. в России началось «возрождение» ислама, или «мусульманский ренессанс». Данный термин получил широкое хождение в научной и публицистической литературе. Как правило, под «возрождением» понимается «эпоха в истории итальянской (а под ее воздействием и европейской) культуры XIV-XVI вв., ознаменовавшая переход от средневековья к Новому времени. Будучи радикальным переворотом во всех областях культуры, Возрождение оказало значительное воздействие и на эволюцию религиозного сознания, на развитие свободомыслия и атеизма»¹². Конечно, буквально переносить на современные процессы конфессиональной жизни России данное определение не следует, но в широком смысле слова, понимая возрождение как появление вновь, подъем после периода упадка, разрушения, использование этой дефиниции представляется оправданным. М.Ш. Абдулаева уточняет: «Исламский «ренессанс» в России датируется 1989/1990 гг.: в 1989 г. было отмечено 1100-летие принятия ислама народами Поволжья и Приуралья, в 1990 г. в Уфе после 42-летнего перерыва состоялся V Всероссийский мусульманский съезд¹³. В том же году в г. Астрахани была образована (тогда еще всесоюзная) Партия исламского возрождения¹⁴»¹⁵.

В последние годы опубликован ряд монографий, посвященных изучению данного вопроса (А.В. Малашенко «Исламское возрождение в современной России»; Л.А. Баширов «Ислам и этнополитические

¹¹ Арсланов Л.Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя (Язык. Фольклор. Словарь). Набережные Челны: Камаз, 1995; Астраханские татары. Казань: Казанский научный центр, 1992; Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. Обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002; Браславский Л.Ю. Ислам в Чувашии: Исторические и культурологические аспекты. Чебоксары: Чувашия, 1997; Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Культура и быт. Казань: Татарское книжное издательство, 1993; Сенюткин С.Б., Идрисов У.Ю., Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н. История исламских общин Нижегородской области. Нижний Новгород: Нижегородский государственный университет, 1998; Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М.: Центр стратегических и политических исследований, 2000; Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М.: Московский Центр Карнеги, 2001; Хафизов М.З. Нижегородские татары. Очерки истории. Нижний Новгород: Нижполиграф, 1997. Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917-1994. Уфа: Восточный экстерный гуманитарный университет, 1999 и т.д.

¹² Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1984. С. 91.

¹³ Малашенко А.В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 68.

¹⁴ Юнусова А.Б. Мусульманские центры в России и перспективы создания единого духовного управления // Ислам и государство / отв. ред. А.В. Малашенко, сост. А.Б. Юнусова. Уфа, 2007. С. 142.

¹⁵ Абдулаева М.Ш. Проблемы внутриисламского диалога в Дагестане // Теория и практика общественного развития. 2012. № 2. С. 219.

процессы в современной России (Точка зрения)»; «Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри»; «Мусульмане изменяющейся России»¹⁶ и т.д.).

Пожалуй, одним из ведущих специалистов, разрабатывающих данную тему, является А.В. Малашенко¹⁷. В «базовой» монографии «Исламское возрождение в современной России» А.В. Малашенко характеризует процесс мусульманского «возрождения» в постсоветской России, анализирует роль исламских объединений в общественно-политической жизни российского социума, изучает практику мусульманских политических организаций и формы деятельности служителей исламского культа, «рисует портреты» выдающихся мусульманских деятелей и т.п. А.В. Малашенко, рассматривая «возрождение ислама» в России как часть феномена общерелигиозного возрождения, выделяет существенные отличия от «исламского ренессанса» от возрождения православия: «Во-первых, ислам по сравнению с христианством сумел сохранить большее воздействие на своих потенциальных приверженцев из числа так называемых мусульманских этносов. Это произошло потому, что в отличие от православия он не подвергся такому страшному разгрому, поскольку острое атеистической пропаганды и политических репрессий было направлено против основной религии страны. Кроме того, его сопротивляемость атеистическому (впрочем, как и любому иному) давлению извне представляется более энергичной и в то же время гибкой, чем у православия, что обусловлено его внутренним единством, неразделенностью духовного и светского начал. Отсюда большая глубина его проникновения в общество – как в собственно религиозную, так и в мирскую сферы. ... Во-вторых, в России ислам – религия меньшинства, религия национальных меньшинств. Из этого следует, что обращение к исламу является в огромной степени фактором этнической самоидентификации мусульман, если угодно, средством их самосохранения, выживания как меньшинства, окруженного этнически и конфессионально иным большинством или зависимого от него. ... В-третьих, к исламскому ренессансу в России, безусловно, причастны

¹⁶ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998; Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения). М.: РАГС, 2000; Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М.: АБЦ, 2001; Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт российской истории РАН, 2002 и т.д.

¹⁷ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998; он же: Исламские ориентиры Северного Кавказа, М.: Московский Центр Карнеги, 2001; он же: Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь Мир, 2006; он же: Ислам для России. М.: РОССПЭН, 2007 и т.д.

зарубежные мусульманские государства. Речь в данном случае идет не только о прямой помощи – финансовой, в области подготовки и кадров и т.п. Имеется в виду начало духовного воссоединения российских мусульман с единоверцами в мусульманском мире, прежде всего в его колыбели на Ближнем Востоке. Российские мусульмане – быть может, не совсем осознанно – стали ощущать себя частью исламского мира. ... В-четвертых, исламское возрождение не является чисто религиозным процессом. Его неотъемлемой и типической чертой является реполитизация мусульманской религии. Приход или, точнее, возвращение российского ислама в политику может воздействовать на расстановку сил в обществе на региональном уровне и даже оказать некоторое влияние на внешнюю политику России. Похоже, что в середине 90-х годов это стали сознавать и представители истеблишмента, а до того – идеологи оппозиции»¹⁸.

Выявляя причины и предпосылки мусульманского «возрождения», А.В. Малашенко подчеркивает, что «современное исламское возрождение несет на себе среди прочего отпечаток как светской моды, так и политического расчета», причем «воспроизводится и даже нарастает расщепленность исламского самосознания, проявляющаяся в том, что религиозная самоидентификация российских мусульман колеблется между универсальной и своей собственной традиционной (региональной или этнической) версиями ислама»¹⁹.

В монографии «Ислам для России»²⁰ А.В. Малашенко пишет, что большая часть российских муфтиев и имамов занимает «синтетическую» позицию, стремится избегать крайностей, дабы не выглядеть оппозицией к власти. В то же время, мусульмане не абсолютно поддерживают все действия государства, например, выражая недовольство предпочтением со стороны властей православия. Неоднозначны выводы А.В. Малашенко о механизмах, которые использует российская власть для контроля мусульман и их организаций. А.В. Малашенко пишет, что государству легче управлять консолидированным социумом, идейно и политически гомогенной и послушной массой, но в же время, подчеркивает автор, отсутствие внутриконфессионального единства часто облегчает властям реализацию своей политической линии.

Г.И. Мирский замечает, что «причины «исламского возрождения» кроются в глубоком разочаровании и фрустрации, вызванными тем,

¹⁸ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России // <http://dagestan.kavkaz-uzel.ru/articles/11411/>

¹⁹ Малашенко А.В. Ислам и политика в России // Pro et Contra. 2006. Сентябрь - декабрь. С. 80.

²⁰ Малашенко А.В. Ислам для России. М.: РОССПЭН, 2007.

что мусульманское «сообщество избранных», приверженцев «единственно верного учения», оказалось в современном мире на обочине социального прогресса, переживает упадок и порой влачит жалкое существование, вынуждено бессильно смотреть, как «неверные» определяют судьбы человечества и правят миром»²¹.

Р.Н. Мусина считает, что причинами «возрождения», в первую очередь, подъема религиозности, можно считать следующие моменты: «В значительной степени это реакция на изменение с середины 80-х годов государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль сменился ориентацией на демократические нормы, в том числе и в вопросах вероисповедания.

Другим фактором, определившим изменение отношения к религии в массовом сознании является специфика переживаемого обществом переходного периода. В условиях социальной и экономической нестабильности, неуверенности в будущем, разочарованности в прежних идеалах, засилия низкопробной массовой культуры и моральной деградации общества в религии люди пытаются найти моральную опору и надежду на улучшение жизни, духовно-нравственное совершенствование.

Еще одним фактором, усилившим обращение татар к исламу, явились все более участвовавшие попытки различных политических сил превратить православие в государственную религию России. Такие попытки особенно неприязненно воспринимаются татарами на фоне роста их национального самосознания»²². Р.Н. Мусина отмечает, что «в возрождении ислама в республике идеологи национальных партий и движений видят надежду на возрождение татарского народа, его культуры, нравственных устоев. Эта позиция разделяется многими татарами. По их мнению, в условиях утери национальной государственности, языка и культуры только благодаря исламу татары смогли сохраниться как общность»²³.

А.Г. Дугин подчеркивает, в советский период ислам рассматривался на уровне мифологическом, неосознанном, поскольку не претендовал на ведущую роль в общественной жизни, на статус логоса²⁴. А.В. Малашенко данную ситуацию приравнивает к состоянию религиозного,

²¹ Мирский Г.И. Цивилизация бедных // Отечественные записки. 2003. № 5. С. 21.

²² Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Ислам в татарском мире: История и современность. Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 209.

²³ Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Ислам в татарском мире: История и современность. Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 212.

²⁴ Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010. С. 146.

культурного андеграунда, в который были вовлечены отечественные мусульмане²⁵. При растущем усилении претензий ислама на статус логоса более оправданным и уместным считается понятие «легализация» ислама, которое предложил председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин²⁶.

Особый интерес привлекают работы А.М. Буттаевой²⁷. А.М. Буттаева определяет исламское возрождение «как процесс формирования такой идеологии, которая представляется ее сторонникам способной дать населению регионов традиционного распространения ислама адекватные ответы на стоящие перед их обществами политические, экономические и социальные вопросы через обращение к идеалам, ценностям и нормам традиционной для данных регионов религии - ислама; Исламское возрождение – это социокультурный феномен конца XX–начала XXI в., связанный с обращением к исламу как идеологическому фундаменту традиционного общества значительной части населения – общества, которое неизбежно модернизируется и испытывает в процессах модернизации значительный дискомфорт, проистекающий от того, что модернизационный потенциал по своим духовным основаниям внешен и чужд исламской культуре, но многими его результатами мусульманское общество с готовностью пользуется»²⁸. По мнению А.М. Буттаевой, особенность исламского возрождения конца XX в.–начала XXI в. определена появлением на политической арене исламских государств и борьбой с вестернизацией в мусульманских регионах, что привело к борьбе за культурную идентичность с ярко выраженной политической окраской и проводимой в целях политической гегемонии выразителей аутентичных для данных регионов конфессиональных норм и ценностей, которые доказывают, что именно отход от них является причиной большей части социальных трудностей в этих регионах. А.М. Буттаева доказывает, что ключевыми факторами исламского возрождения следует считать социально-политические, под которыми подразумеваются

²⁵ Малашенко А.В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 69.

²⁶ Абдулаева М.Ш. Проблемы внутриисламского диалога в Дагестане // Теория и практика общественного развития. 2012. № 2. С. 219.

²⁷ Буттаева А.М. Исламское возрождение на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. Махачкала. 2011; он же: К вопросу исламского возрождения в современной России. Научно-теоретический журнал // Религиоведение. 2008. № 2. С. 30-37; он же: Глобализация и ислам // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 4. С. 103-106; он же: Исламское возрождение в России // Вестник ДНЦ РАН. 2010. № 36. С. 71-79; он же: Некоторые интерпретации причин возрождения ислама в современной России // Вестник ДГИНХ. Вып. 11. Махачкала, 2006. Сборник статей. С. 296-299 и др.

²⁸ Буттаева А.М. Исламское возрождение на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. Автореф. дис. ... докт. фил. наук. Ростов, 2011. С. 16, 18.

«использование исламской доминанты в традиционной культуре ряда народов в качестве отправной точки идеологической борьбы; этническое противодействие мусульманских народов процессам культурной ассимиляции; всесторонняя поддержка процессов возрождения ислама в мире со стороны государств с исламской доминантой в политике; возвращение ислама в политику»²⁹. А.М. Буттаева подчеркивает, что «исламский ренессанс» в России – это не простое восстановление норм жизни предшествовавших поколений, видоизменение состояния и положения конфессии под влиянием преобразований в содержании социальных потребностей и их идеологической реализации и взаимодействия с мировой исламской уммой. А.М. Буттаева уточняет, что «Период СССР, в который атеизм был частью государственной идеологии, был периодом борьбы с исламом и активной секуляризации. Поэтому в отношении российских регионов традиционного распространения ислама термином «исламское возрождение» исследователи обозначают период крушения советской идеологии и поиска альтернативных идеологических систем, способных консолидировать этнические и другие (более крупные) общности. Это период конца XX–начала XXI в. Применительно к исламским регионам России исламское возрождение есть часть общерелигиозного возрождения в России, ставшего возможным благодаря перестроечным и постперестроечным реформам»³⁰.

Однако Р.М. Мухаметшин замечает, что порою понятие «возрождение» подменяется понятием «распространение», «но возрождение – не просто возвращение общемусульманских духовных ценностей в общественно-политическую жизнь, а использование тех их аспектов, которые в истории народа сыграли свою позитивную роль и сегодня, в обновленном виде, должны способствовать решению актуальных проблем, в первую очередь, в духовной, и, в какой-то степени, в политической сфере жизни общества»³¹. Причем, Р.М. Мухаметшин отмечает, что даже у мусульманского духовенства нет четкого понимания сути «возрождения»: «Если для одних это – создание мусульманского общества, формирование исламского образа жизни, то для других – возрождение традиционного образа жизни народа, в котором

²⁹ Буттаева А.М. Исламское возрождение на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. Автореф. дис. ... докт. фил. наук. Ростов, 2011. С. 16.

³⁰ Буттаева А.М. Исламское возрождение на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. Автореф. дис. ... докт. фил. наук. Ростов, 2011. С. 25.

³¹ Мухаметшин Р.М. Официальные институты мусульман и общественно-политические организации и движения в Татарстане в 1990-е годы // Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума, Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. (специальный выпуск) // Панорама - Форум. 1997. № 12.

ислам играл определенную роль»³². Р.М. Мухаметшин выделяет три типа религиозного сознания – неотрадиционализм, возрожденчество (именуемое в литературе фундаментализмом) и реформаторство³³. Неотрадиционализм Р.М. Мухаметшин определяет как «направление, имеющее глубокие исторические формы, в его современном виде формировалось в годы советской власти и поэтому несет в себе определенные признаки этого периода. В первую очередь это проявляется в том, что последователи этого направления ислам воспринимают и пропагандируют как комплекс символов веры – застывших форм религиозного мышления, обрядов и ритуала»³⁴.

А.В. Малашенко, выявляя аналогии «исламского возрождения» на Ближнем и Среднем Востоке и в постсоветской России и странах СНГ, замечает: «Российская версия исламского возрожденчества представляет собой самобытный конгломерат из призывов вернуться к «истинному исламу» времен пророка, акцентирования в исламе мирского и духовного начал (кульминацией чего является утверждение религии и политики – одного из главных «козырей» исламизма), мистических (суфийских и квазисуфийских) рассуждений и ... того же традиционализма»³⁵.

А.В. Коровиков характеризовал идеологию мусульманского возрожденчества следующим образом:

«– Коран в полном объеме и достоверная часть сунны пригодны для практического применения в настоящее время;

– необходимо выработать новый подход к Корану; его традиционная интерпретация недостаточна;

– Коран и сунна являются единственными источниками законов, стереотипов поведения и моральных ценностей;

– в мусульманских странах необходимо установить исламскую политическую и общественную систему, чтобы привести в соответствие общественную практику с исламской общественной теорией»³⁶.

³² Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 113.

³³ Мухаметшин Р.М. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI-XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань: ИЯЛИ КНЦ РАН, 1994. С. 112.

³⁴ Мухаметшин Р.М. Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI-XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань: ИЯЛИ КНЦ РАН, 1994. С. 112.

³⁵ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. С. 98.

³⁶ Коровиков А.В. Сейид Кутб – идеолог исламского экстремизма // Религии мира. 1986. М., 1987. С. 121.

Б.Г. Капустин выделяет такие черты возрожденчества (фундаментализма), «как стремление к «очищению» ислама, распространение права на свободное толкование мусульманского священного писания – иджтихад, приоритет морально-социальной проблематики над эсхатологически-метафизической»³⁷.

Н. Аширов говорил о сути «исламского возрождения» следующее: «Мы должны стремиться к подчинению исламским канонам всей нашей жизнедеятельности, во всех ее сферах мы должны в конечном итоге привести в соответствие с исламскими законами весь уклад жизни»³⁸.

А. Мирзахмедов подчеркивает, что «религия выходит на историческую сцену в силу духовного кризиса общества, религиозный ренессанс обусловлен временным, специфическим возвратом к религиозной духовности»³⁹.

А.Г. Здравомыслов конкретизирует: «...За короткое время мечеть из отторгаемой и полузапретной организации превратилась в мощный центр духовного притяжения. Кардинально увеличилось количество верующих: мусульманские праздники превратились вновь в события народной жизни; средства массовой информации обеспечили наглядность участия в религиозных торжествах высших государственных должностных лиц, а должность служитель культа ислама стала одной из наиболее престижных в общественном мнении»⁴⁰.

С.С. Дудова, анализируя религиозные процессы, в первую очередь, на постсоветском Северном Кавказе, делает общие выводы о религиозном «возрождении»: «в идеологии исламского возрождения доминируют две различных, зачастую противостоящих друг другу тенденции, сущность которых составляет базу нынешнего внутриконфессионального конфликта. Религиозность адептов «бытовой» формы вероучения характеризуется восприятием ислама в качестве рецессивного компонента привычных этноконфессиональных традиций, которые далеко не всегда совпадают с его классическими канонами. Именно этот подход явился идеологической составляющей так называемого мусульманского традиционализма, получившего наиболь-

³⁷ Капустин Б.Г. Основные направления исторической эволюции социальных исламских учений // Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики: сборник статей. М.: Наука, 1985. С. 34.

³⁸ Цит по Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России // <http://dagestan.kavkaz-uzel.ru/articles/11411/>

³⁹ Мирзахмедов А. Феномен ислама // Социологические исследования. 2003. № 3. С. 94.

⁴⁰ Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М.: Аспект пресс, 1996. С. 157.

шее распространение в среде российских адептов вероучения»⁴¹. При этом она опирается на А.В. Казначеева: «Неотделимый от национального мировоззрения и соответствующих ему поведенческих норм традиционализм оказался идеологией религиозного возрождения большей части российского мусульманства»⁴². Но, продолжает С.С. Дудова, «однако исламский ренессанс не мог ограничиться стремлением справлять культ и возводить мечети, он повлиял на глобальные изменения в мировоззрении и религиозном самосознании современного российского мусульманина. Важным аспектом религиозного ренессанса стало устойчивое стремление верующих не только к постижению глубокой теологической, цивилизационной, идеологической, философской, экономической, политической и правовой баз Ислама, но и к претворению их в жизнь. Кроме того, неизбежным оказался процесс внутриконфессиональных коммуникаций российских мусульман с зарубежными единоверцами, приобщения к разнообразным идеям и концепциям, к достоянию мировой мусульманской мысли»⁴³.

В контексте исследования проблемы заслуживает пристального внимания работа С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций»⁴⁴. С. Хантингтон, рассматривая «Исламское возрождение» в целом, затрагивает и данный феномен в России. Причем, автор подчеркивает: «Некоторые читатели могут удивиться, отчего выражение «Исламское возрождение» пишется с большой буквы. Причина в том, что этими терминами описывают чрезвычайно важные исторические события, затрагивающие, по меньшей мере, одну пятую человечества и не менее важные, чем Американская революция, Французская революция или Русская революция, а также сравнимы и схожи с протестантской Реформацией в западном обществе, чьи названия пишутся с прописной буквы»⁴⁵. С. Хантингтон пишет: «Исламское возрождение по своему размаху и глубине - это последняя фаза в приспособлении исламской цивилизации к Западу, попытка найти «решение» не в западных идеологиях, а в исламе. Она состоит из принятия современности, отвержения западной культуры и возвращению в исламу как проводнику в жизни и в современном мире. Исламское возрождение

⁴¹ Дудова С.С. Ваххабизм. К определению понятия // http://www.islamru.com/haber_detay.asp?haberID

⁴² Казначеев А.В. Ислам и Кавказ. Пятигорск: Издательство «Технологический университет», 2002. С. 16.

⁴³ Дудова С.С. Ваххабизм. К определению понятия // http://www.islamru.com/haber_detay.asp?haberID

⁴⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.

⁴⁵ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 182.

является попыткой мусульман добиться своей цели. Это – широкое интеллектуальное, культурное, социальное и политическое движение, распространившееся на весь исламский мир. Исламский «фундаментализм», который часто воспринимается как политический ислам, является всего лишь одной из составляющих в намного более всестороннем процессе возрождения исламских идей, обычаев и риторики, а также возвращения мусульманского населения к исламу. Исламское возрождение – это основное направление, а не экстремизм, всеобъемлющий, а не изолированный процесс. Исламское возрождение затронуло мусульман в каждой стране и большинство аспектов общественной и политической жизни в большинстве мусульманских стран»⁴⁶. С. Хантингтон подчеркивает, что «подобно другим проявлениям глобального религиозного возрождения, Исламское возрождение является одновременно и следствием модернизации, и попыткой схватиться с ней врукопашную. Лежащие в ее основе причины, как правило, те же, что вызвали индигенизацию в незападных обществах: урбанизация, социальная мобилизация, высокий уровень грамотности и образованности, усиление интенсивности коммуникаций и роли средств массовой информации, расширение связей с западной и другими культурами. Эти процессы подрывают традиционный сельский уклад и клановые узы, порождают отчужденность и кризис идентичности»⁴⁷.

Али Хиллал Дессуки расценивает «исламское возрождение» как попытку возвращения исламских законов на место западных: «все большее использование религиозного языка и символики, экспансия исламского образования (которое выражается в увеличении числа исламских школ и исламизации учебных программ в обычных государственных школах), все чаще встречающееся строгое соблюдение исламских норм социального поведения (обычай женщин прятать лицо, воздержание от алкоголя), рост числа участников религиозных церемоний, преобладание оппозиции исламских групп светским властям в мусульманских странах, а также все усиливающиеся попытки добиться международной солидарности среди исламских государств и обществ»⁴⁸.

Хасан аль-Тураби считал, что «исламское возрождение» – «это пробуждение всеобъемлющее – оно касается не только

⁴⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 162-163.

⁴⁷ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 173.

⁴⁸ Esposito John L. The Islamic Threat: Myth or Reality. N.-Y.: Oxford University Press, 1992. P. 12; Dessouki Ali E. Hillal. The Islamic Resurgence // Dessouki Ali E. Hillal. ed., Islamic Resurgence in the Arab World. N.-Y.: Praeger, 1982. P. 9-13.

индивидуальной набожности; это не только интеллектуальный и культурный, и не чисто политический процесс. Это все вместе – полная перестройка общества сверху донизу»⁴⁹.

З.С. Арухов весьма здраво высказался по поводу концепции «столкновения цивилизаций»: «При определении будущего характера отношений между исламским и западным миром необходимо учитывать тот факт, что ислам все более становится частью социальной и политической жизни западных обществ. В эпоху глобализации культурные границы между Западом и исламом становятся все более размытыми. Исламский и западный миры не являются ни в культурном, ни в политическом плане гомогенными и монолитными, появляются все новые силы и тенденции, что в особенности касается мусульманского мира. Из-за противоречивых тенденций любой анализ характера отношений между исламом и другими религиями и цивилизациями в будущем также должен учитывать динамику изменений, многообразие культур и традиций»⁵⁰.

М.М. Керимов определяет «исламское возрождение» в России как «социокультурный феномен, сопряженный со строительством мечетей, с использованием традиций средневековой арабо-мусульманской архитектуры, значительным расширением исламских учебных заведений (медресе, институтов, университетов), издательской деятельностью, активным участием мусульман в политических процессах. Конечно же, религиозно-культурное возрождение мусульман России – процесс сложный, противоречивый, сопряженный с активизацией радикалистских и экстремистских проявлений, сопровождавшихся исламскими лозунгами, неприятием культурных установок традиционного ислама»⁵¹.

Л.Р. Сюкияйнен весьма скептически пишет о результатах «исламского возрождения»: «В частности, в духовно-культурной сфере итоги «пробуждения» ислама в нашей стране пока остаются скромными. Здесь ислам еще не раскрыл своих возможностей, не стал органической частью нравственно-интеллектуального обновления России, не играет заметной роли в формировании культурного и идейного потенциала

⁴⁹ Al-Turabi H. The Islamic Awakening's Second Wave // *New Perspectives Quarterly*. 1992. № 9 (Summer). P. 52.

⁵⁰ Арухов З.С. Так ли уж неизбежен «конфликт цивилизаций»? // *НГ-религии*. 2006. 5 апреля // http://religion.ng.ru/islam/2001-04-25/6_conflict.html

⁵¹ Керимов М.М. Традиционная мусульманская культура России в условиях модернизации (философско-культурологический анализ). Автореф. дис. ... докт. фил. наук. Махачкала, 2009 // <http://rudocs.exdat.com/docs/index-332795.html>

российского общества»⁵². Л.Р. Сюкияйнен подчеркивает, что в данной сфере восстановление мусульманских норм и традиций и их интеграции с достижениями современной исламской мысли протекает замедленными темпами; энергичная издательская и так называемая просветительская активность зачастую не только не способствует распространению объективных глубоких знаний об исламе, но и дискредитирует его. Л.Р. Сюкияйнен резюмирует, что, в конечном итоге, «ислам как система духовно-нравственных ценностей и важная часть мировой интеллектуальной культуры до сих пор не является достоянием российского общества»⁵³. По поводу причин противоречивых результатов «возрождения» ислама Л.Р. Сюкияйнен замечает, что это объясняется «не в последнюю очередь спецификой осмысления мусульманскими лидерами и центрами форм и целей своего участия в общественно-политической, культурно-духовной жизни России, в решении ее социальных проблем, а главное – принципов отношений ислама с властью»⁵⁴.

Интересна оценка значения «исламского возрождения», данная Г.М. Керимовым: «Возрождение исламских традиций в СНГ будет способствовать пониманию подлинного Ислама. Это возрождение коснулось и структуры старых исламских организаций и, прежде всего, Духовных управлений мусульман, созданных по указанию Сталина, чтобы централизованно контролировать религиозную жизнь. Говоря о возрождении исламских традиций в СНГ – многонациональных и многоконфессиональных государствах, – необходимо отметить, что возрождение подлинных исламских традиций необходимо не только для мусульман, но и для немусульман, и для неверующих. Ибо религия удовлетворяет духовную потребность верующих, но может удовлетворять духовную потребность и некоторых неверующих. И здесь очень важно отметить, что русские, украинцы, евреи и другие немусульмане в России и СНГ искренне желают узнать об Исламе более объективно и глубоко, чем до сих пор им было известно. Неслучайно, что среди посетителей исламских курсов, курсов арабского, турецкого и персидского языков встречается немало русских и других немусульман.

⁵² Сюкияйнен Л.Р. Перспективы современной исламской мысли в России // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 6. М., 2004. С. 32.

⁵³ Сюкияйнен Л.Р. Перспективы современной исламской мысли в России // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 6. М., 2004. С. 32.

⁵⁴ Сюкияйнен Л.Р. Перспективы современной исламской мысли в России // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 6. М., 2004. С. 32.

Возрождая исламские культурные традиции и Шариат, мы возрождаем культурные традиции Российской Федерации»⁵⁵.

В проекте «Ислам и татарский мир: концептуальные основы функционирования и развития», подготовленном ЦРО Духовного управления мусульман Республики Татарстан, Всемирным конгрессом татар, Российским исламским университетом, зафиксировано: «...постсекуляризм это «возвращение» религии, но уже под контролем государства. Опять-таки, в России в целом и в Татарстане, в частности, государство пытается выработать такой путь этого «возвращения», который бы не угрожал безопасности самой государственной системы, и обеспечивал бы стабильность многочисленного и поликонфессионального общества. Именно с этим связано, что различные деструктивные религиозные направления, которые чаще всего проникают к нам из за рубежа, оказываются выведенными за рамки государственной поддержки.

Совершенно очевидно, что религия вернулась в нашу жизнь всерьез и надолго. Поэтому сейчас необходимо безболезненно и эффективно инкорпорировать ее институты в общество, выстроить конструктивные государственно-конфессиональные отношения. Представить себе иной путь завоевания «своего» пространства для религии практически невозможно.

Постсекуляризм это, безусловно, современный проект – государство не борется с религиозными группами и институтами, оно снова заключает с ними взаимовыгодный договор по разграничению полномочий. Только теперь религия это не враг, а естественная часть общества, которая имеет свои права.

Одним словом, в новых условиях религиозные институты, в нашем случае мусульманские, должны осмыслить свое место в обществе и выработать способы взаимодействия с государством. Государство же оценив силу религиозного возрождения, сделало шаг на встречу. Таким образом, мусульмане должны прилагать все усилия, чтобы включиться в общественную жизнь стран, где бы они ни проживали.

Мусульмане являются одной из групп, которые больше всех заинтересованы в том, чтобы ценности демократии были реализованы в полной мере и исламское население смогло бы на равных правах стать

⁵⁵ Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман: Ответ Шариата на проблемы современности. СПб.: Диля, 2007. С. 376.

участником общественной и политической жизни современных государств»⁵⁶.

Наряду с формулировкой «возрождение» или «ренессанс» ислама в России, некоторые специалисты используют дефиницию «реисламизация» России (М.В. Иордан, Р.Г. Кузеев, С.М. Червонная «Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России»; «Татары»⁵⁷ и т.д.), что не совсем точно раскрывает суть явления, происходящего в нашей стране, поскольку «ре... (лат. re...) – приставка, указывающая: 1) на повторное, возобновленное действие, 2) на противоположное, обратное действие...»⁵⁸.

А. А. Садыхова подчеркивает, что термин «реисламизация», широко употребляемый на Западе с 1993 г., «означает процесс возрождения или оживления ислама за пределами мусульманских государств, а также ужесточение религиозной практики в мусульманских государствах, избравших ранее светский путь развития государственности, т.е. возврат к исламу. «Реисламизацией» или «исламским оживлением» называется также растущее влияние мусульманских стран на мировой арене, что, естественно, способствует возрождению исламских духовных ценностей, ностальгии по славному историческому прошлому этого региона. Все исследователи согласны с тем, что реисламизация явилась ответом на вестернизацию стран Ближнего Востока»⁵⁹.

И.Р. Зарипов подчеркивает, что «реисламизация в России сводится к попыткам использовать накопленный за века религиозный опыт, поскольку к XIX в. здесь сформировалась развитая и продуктивная традиция изучения ислама и исламской культуры»⁶⁰.

Э.Ф. Кисриев, анализируя ситуацию в Дагестане конца 1980-х гг., вносит некоторые коррективы в формулировки: «С этого времени начался открытый рост религиозной активности населения. Эту

⁵⁶ Проект «Ислам и татарский мир: концептуальные основы функционирования и развития». Материалы III Всероссийского Форума татарских религиозных деятелей. Казань, 2012. С. 41-42.

⁵⁷ Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс - Традиция, 2001; Татары. М.: Наука, 2001 и т.д.

⁵⁸ Советский энциклопедический словарь М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 1103.

⁵⁹ Садыхова А.А. Основные концепции и подходы к пониманию исламизации и реисламизации в отечественной и зарубежной науке // <http://www.pandia.ru/text/77/151/6720.php>

⁶⁰ Зарипов И.Р. Исламские богословы и татарские общественные деятели о Ш. Марджани // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D1%80%D0%B5%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0>

тенденцию иногда называют возрождением ислама, однако, по всей видимости, ее лучше обозначить менее нагруженным оценочными ассоциациями термином «реисламизация», но с учетом того, что нынешний процесс является не просто возвращением ислама, а новой тенденцией, порожденной новыми факторами и продуцирующей новую ситуацию»⁶¹.

Ходом «реисламизации» и анализом причин и предпосылок и возможных последствий ее развития занимались У. Штайнбах и П. Хайне⁶². Иорданский исследователь-политолог Ибрахим Абу Хашхаш подчеркнул, что «труды этих замечательных ученых известны лишь в узких университетских кругах преподавателей и студентов; эти книги не могут попасть в руки рядовых немецких граждан, которые вынуждены черпать сведения об исламе из телевизионных программ, других СМИ и популярной литературы, написанной «специалистами» по исламу»⁶³.

П. Хайне предполагал, что «поскольку ислам в течение своего развития выражается в различных гранях и формах, реисламизация также представляется в различных версиях»⁶⁴, при этом с самого начала реисламизация была и продолжает оставаться урбанистическим феноменом, т.к. в городах относительно высокий уровень образования и высокая плотность населения. По мнению П. Хайне, наиболее подвержены реисламизации две социальные группы: первая, наиболее многочисленная, – это обычные мусульмане с относительно невысоким уровнем образования, которые сознательно придерживаются всех исламских норм, не являясь при этом фанатиками; вторая, весьма малочисленная, – это мусульмане, приверженцы мистического направления – суфизма⁶⁵, образовательный уровень которых также невысок. П. Хайне и У. Штайнбах убеждены, что обе группы, избегая политической активности, тем не менее, потенциально наиболее подвержены социальному манипулированию со стороны радикалов –

⁶¹ Кисриев Э.Ф. Ислам в Дагестане. М.: Логос, 2007. С. 44.

⁶² Steinbach U. Vorbemerkung. Der Islam - Religion und Politik // Informationen zur politischen Bildung. Der Islam im Nachen Osten. 1. Quartal 1993; Heine P. Der Islam im 21. Jahrhundert. <http://www.thueringen.de/de/publikationen/pic/pubdownload98.doc>; Steinbach U. Euro-Islam: Ein Wort, zwei Konzepte, viele Probleme. http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-325/i.html

⁶³ Абу Хашхаш И. Мадхал ила-л-хитаб ал-джадид хаула-л-ислам фи алмания // ат-Тасамух. 2003. № 2.

⁶⁴ Heine P. Der Islam im 21. Jahrhundert. <http://www.thueringen.de/de/publikationen/pic/pubdownload98.doc>

⁶⁵ Heine P. Der Islam im 21. Jahrhundert. <http://www.thueringen.de/de/publikationen/pic/pubdownload98.doc>

главных проводников реисламизации⁶⁶. П. Хайне считает, что в процессе реисламизации особую роль играет «исламизация знаний» («Islamization of knowledge», «Islamisierung des Wissens»).

О. Руа считает, что «процесс, который принято сегодня называть «исламским оживлением» или «реисламизацией», явился результатом борьбы за свои права мусульман, проживающих в немусульманском обществе. Европейские мусульмане такими способами отстаивают свою идентичность из страха утратить ее в западном сообществе»; «реисламизация» является закономерным результатом развития радикализма, подчеркивая, что именно «второе и третье поколение безработных иммигрантов, потерявших связь с традиционным исламом, представляют собой плодотворную почву для развития радикализма»⁶⁷.

Ю.М. Кобищанов отмечает, что «важными вехами на пути реисламизации и рехристианизации жителей Татарстана стали торжества 1989 г. по случаю 1000-летия Крещения Руси и 1100-летия (по мусульманскому календарю) принятия ислама Волжской Булгарией. При этом второй юбилей воспринимался как национальный татарский по аналогии с Крещением Руси. Стремительная «реисламизация» татар, башкир, северокавказцев, как и «рехристианизация» их русских, чувашских, осетинских соседей, объясняется системой факторов, в ряду которых подъем религиозности является лишь одним из вторичных»⁶⁸.

Ж. Кепель причинами «реисламизации» и исламского радикализма считает стремление террористов обосновываться преимущественно в Германии или Великобритании⁶⁹, поскольку только в тех странах преступники чувствовали себя в абсолютной безопасности⁷⁰. А.А. Садыхова пишет о «французской» версии «реисламизации»: «этот термин помимо непосредственного обращения в ислам гражданского общества

⁶⁶ Steinbach Udo. Vorbemerkung. Der Islam – Religion und Politik. // Informationen zur politischen Bildung. Der Islam im Nachen Osten. 1. Quartal 1993. S. 13 – 14.

⁶⁷ Roy O. Islam in Europe. Clash of religions or convergence of religiosities? <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-en.html>

⁶⁸ Кобищанов Ю.М. Мусульмане России, коренные российские мусульмане и русские-мусульмане // Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 72.

⁶⁹ Kepel G. The trail of political Islam. http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/article_421.jsp; он же: How does the current phenomenon of Islamic violence in Europe differ from previous episodes? <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/interviews/kepel.html>

⁷⁰ Садыхова А.А. Трансформация значений терминов «исламизация» и «реисламизация» в контексте современных социально-политических процессов // <http://rudocs.exdat.com/docs/index-181158.html>

может нести новую смысловую нагрузку, а именно – ужесточение исполнения религиозных обрядов в мусульманском обществе»⁷¹.

Д.В. Макаров замечает, что «исследователи и публицисты много пишут и говорят про «исламский Ренессанс» в России, иначе называемый ими реисламизацией. Описывая этот процесс, действительно имеющий место, обычно приводят в качестве примера рост количества мечетей, возникновение официально зарегистрированных мусульманских общин по стране. Безусловно, все эти цифры являются важным количественным показателем реисламизации России. Важным, но далеко не единственным. Параллельно с этим процессом происходит мощнейший рост интеллектуального потенциала российского ислама. Обычно эта тема крайне слабо затрагивается всевозможными исследованиями и остается белым пятном в многочисленных публикациях, посвященных сегодняшнему положению российской уммы. В свою очередь, неосвещенность этого аспекта порождает различные инсинуации на эту тему со стороны различных авторов – как мусульманских, так и не мусульманских. Большинство из них предпочитают мыслить стереотипами в лучшем случае начала 1990-х годов, если не эпохи «развитого социализма»⁷².

В литературе также используется формулировка «исламский ревивализм». «Ревивал (от англ. revival – возрождение) – религиозное движение в протестантизме за духовное «возрождение» посредством усиления религиозности. В России на первый план выступают религиозная этика, эмоции и харизма»⁷³. В основном, данный термин используется применительно к Северному Кавказу⁷⁴. В.Х. Акаев подчеркивает, что «исламский ревивализм – явление неоднозначное, противоречивое, в нем сталкиваются локальный религиозный традиционализм и религиозное «новаторство», часто сопряженное с религиозным радикализмом»⁷⁵.

⁷¹ Islamisation. Islam en France. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Islamisation>

⁷² Макаров Д.В. Тенденции интеллектуального роста российского мусульманского сообщества в современный период // <http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2589>

⁷³ Атеистический словарь М.: Политиздат, 1984. С. 380.

⁷⁴ Акаев В.Х. Исламский ревивализм на Северном Кавказе накануне и после распада СССР как фактор трансформации местного общества // Современное общество на Юге России: основные тенденции развития: Сборник докладов Всероссийской научной конференции «Пути формирования гражданского общества в полиэтническом южнороссийском регионе». Ростов н/Д.: Издательство Ростовского государственного университета, 2001; он же: Проблемы исламского ревивализма на Северном Кавказе накануне и после распада СССР // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm>; Баширов Л.А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России. М.: РАГС, 2008. С. 75–109 и т.д.

⁷⁵ Акаев В.Х. Чеченский капкан для ваххабитов // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D0%B8>

Безусловно, исследователи правы, утверждая, что «ренессанс» ислама в России является, в первую очередь, «следствием демократизации общественно политической жизни страны,.. частью феномена общерелигиозного возрождения, начавшегося в годы перестройки, инициированной М.С. Горбачевым, ... крахом тоталитарной системы...»⁷⁶. Председатель Совета муфтиев России (СМР) шейх Р. Гайнутдин подчеркивает, что религиозному возрождению «толчок был дан извне, иными словами, имел место чисто светский подход»⁷⁷. Р. Гайнутдин обратил внимание, что «высшее руководство страны не раз заявляло о том, что миллионы российских граждан, исповедующих ислам, являются частью исламского мира. Зримым воплощением этих слов является глубокий, масштабный ренессанс ислама в нашей стране, который наблюдается в последние два десятилетия. Мусульманские организации ощущают внимание государства в целом ряде вопросов - от поддержки исламского образования до финансирования проектов мусульманских общин. ...В России ежегодно строят и открывают десятки мечетей, медресе, мусульманских культурных центров и университетов. Первыми на постсоветском пространстве именно российские мусульманки добились права фотографироваться на паспорт в хиджабе... Когда Европа идет по пути свертывания религиозных свобод, Россия, напротив, делает последовательные шаги по защите прав и чувств верующих. Признавая, что этот процесс негладкий и нередко сопряжен с серьезными проблемами, это «неизбежный процесс становления демократических институтов в стране, семь десятилетий жившей под тоталитарным давлением»⁷⁸.

Государственно-конфессиональные отношения в период религиозной активности постсоветской России прошли в своем развитии несколько этапов. Анализируя различные варианты периодизаций, следует иметь в виду, что «реформы в области государственной политики в сфере свободы совести, естественно, не были обособлены от общеполитических процессов, а являлись во многом их следствием»⁷⁹. Исходя из этого, весьма интересной представляется периодизация А.А. Данилова событий периода середины 1980–начала 1990-х гг.:

⁷⁶ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана (вторая половина 90-х годов) // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998; Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004 и т.д.

⁷⁷ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004. С. 50.

⁷⁸ Шейх Равиль Гайнутдин: В РФ масштабный ренессанс ислама // <http://pn14.info/?p=123716>

⁷⁹ История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985-1999 гг. / Под общ. ред. А.П. Торшина (В.А. Бабинцев, Е.Н. Житник, М.И. Одинцов, А.Е. Себенцов). М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. С. 21-22.

1) апрель 1985 г. – май 1989 г. – период «революции сверху», содержание которого, по мнению Н. Эйдельмана, сводилось к тому, что «у нас с 1985 года происходят преобразования революционного характера, начатые по инициативе высшего руководства страны, «революция сверху». При этом, конечно, многообразно поощряется, поддерживается встречное движение снизу, без него ничего не выйдет...»⁸⁰; 2) весна – лето 1989 г. – сентябрь 1991 г. – «революция сверху» сменяется массовым движением снизу. При этом «низы» настолько сильно давят на «верхи» с целью радикализации реформ, что власти не могут не учитывать этого важнейшего политического фактора»; 3) октябрь 1991 г. – октябрь 1993 г. – завершающий период революционных перемен в России: «Массовая поддержка населением руководства РФ в этот период, стремление к переменам, отказ от обветшалой идеологии не только ленинско-сталинской поры, но и периода самой перестройки, массовая поддержка населением либеральных лозунгов стали главной предпосылкой революционного изменения социально-экономического в стране»⁸¹.

Что касается собственно государственно-конфессиональных отношений, то, по мнению М.И. Одинцова, взаимоотношения между властью и религиозными объединениями прошли в своем развитии несколько этапов: первый – 1985-1990 гг. (сентябрь) – начальный, на который приходится уничтожение организационно-управленческой структурной модели советского типа, завершается изданием закона «О свободе вероисповеданий»; второй – 1990 г. (октябрь) – 1993 г., основное содержание которого составляли вторжение в Россию представителей нетрадиционных религиозных культов, распространение явления прозелитизма, фактическим отсутствием у государства реальных рычагов воздействия на деятельность конфессий; оканчивается принятием Конституции Российской Федерации; третий – 1994-1997 (сентябрь) гг., когда значительно увеличивается количество религиозных организаций, конфессии стремятся закрепить свои позиции, государство активно формирует органы для регламентации конфессиональной практики; конечной точкой выступает принятие федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» 1997 г.; четвертый – 1997 (октябрь) – 1999 гг.⁸². Причем, если три

⁸⁰ Эйдельман Н.Я. «Революция сверху» в России. М.: Книга, 1989. С. 23.

⁸¹ Данилов А.А. Политические перемены в Российской Федерации начала 1990-х годов: современные дискуссии // История современной России: проблемы, документы, факты (1985-1999) / Материалы Международной конференции. Т. 1. М.: Фонд современной истории; Издательство Московского университета, 2011. С. 163-164.

⁸² Одинцов М.И. Двадцатый век в российской истории: государство и религиозные организации // Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе.

первых этапа «являются внутренне завершенными, поскольку можно четко выделить их внутреннюю логику, отметить изменения структурных элементов государственной политики в сфере свободы совести, а также проследить динамичные процессы в конфессиональном пространстве, в самоощущениях верующих и неверующих граждан», то «народившиеся и проявившиеся в 1997-1999 гг. новые тенденции в вероисповедной политике государства и в государственно-церковных отношениях получили свое развитие уже в следующее десятилетие»⁸³. Исходя из этого, последний этап целесообразно рассматривать как условно продолжающийся до настоящего времени.

А.М. Бутгаева предлагает свою периодизацию «возрождения ислама» в России: «Первый этап (конец 80-х – начало 90-х гг. XX в.) – перестроечные процессы в советском обществе создают условия для возрождения ислама в России. Традиционный ислам, вытесненный в советские годы в сферу семейной жизни и обрядов жизненного и праздничного циклов, выходит в сферу культуры, социальных отношений, политики, экономики.

Второй этап (90-е гг. XX в.) – период расколов в мусульманском сообществе России, Северного Кавказа, в частности. Это период обострения национальных отношений, образования и активной деятельности мусульманских национальных движений, ваххабитов. Расширяется сеть ваххабитских организаций, активизируется деятельность зарубежных исламских миссионеров. Последователи ваххабитского течения проникают во все сферы общества, устанавливают связи с чиновниками, влиятельными предпринимателями, заменяют духовную элиту на новую, обученную в зарубежных исламских центрах и университетах.

Третий этап (с 2000 г. по настоящее время) начинается с военного разгрома и политического запрещения деятельности ваххабитов на Северном Кавказе, а затем и в России в целом, определения

Материалы международной конференции (Москва, 23-24 марта 1999 г.). М.: Источник жизни, 1999. С. 45-49; он же. Свобода совести в России: новые угрозы и вызовы // Религии Поволжья: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. Нижний Новгород: Пламя, 2009. С. 4-22; он же. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985-1997 гг. М.: Российское объединение исследователей религии, 2010. С. 23-25; История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985-1999 гг. / Под общ. ред. А.П. Торшина (В.А. Бабинцев, Е.Н. Житник, М.И. Одинцов, А.Е. Себенцов). М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. С. 22.

⁸³ Одинцов М.И. Двадцатый век в российской истории: государство и религиозные организации // Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе. Материалы международной конференции. (Москва, 23-24 марта 1999 г.). М.: Источник жизни, 1999. С. 45-49; История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985-1999 гг. / Под общ. ред. А.П. Торшина (В.А. Бабинцев, Е.Н. Житник, М.И. Одинцов, А.Е. Себенцов). М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. С. 22.

традиционного ислама государственными политическими деятелями в качестве приоритетной для России формы ислама, что приводит к объединению в значительной степени этнической и религиозной составляющей в культуре народов Северного Кавказа.

Таким образом, историческая «траектория» возрождения ислама в России представляется в виде маятникообразного движения: после крушения атеистической советской идеологии возрождается традиционный ислам, затем происходит обращение к ваххабизму (салафизму), как якобы к наиболее чистому исламу, ориентированному на нормы уммы эпохи Мухаммада и праведных халифов, не засоренному нововведениями, затем происходит переориентация вновь на традиционный для российских регионов ислам»⁸⁴.

Конечно, активизация религиозной, в том числе мусульманской, деятельности очевидна, и дефиниции «возрождение», «ренессанс» ислама, по большому счету не имеют принципиальных различий, но, вероятно, можно ограничиться и формулировками «легализации» или «легитимизация» мусульманской практики, которая существовала в советский период истории и развивалась в постсоветской России.

В литературе последнего времени все чаще звучит утверждение о складывании в России в 1990-2000-х гг. «неоджадидизма», «евроислама», «татарского ислама»⁸⁵.

По поводу авторства и содержания концепции «евроислама» существует достаточное количество «версий». Теория «евроислама» была разработана Т.С. Рамаданом и Б. Тиби, который доказывали, что только «евроислам» поможет мусульманам гармонично «вписаться» в европейское сообщество. Термин «европейский ислам» в середине 1990-х гг. ввел в научный оборот Т.С. Рамадан. Т.С. Рамадан настаивал на необходимости нового толкования Корана и пересмотра ключевых мусульманских религиозных источников для того, «чтобы правильно понимать мусульманскую философию»; акцентировал внимание на различии между религией и культурой, между гражданством, национальностью и религией; доказывал, что «можно быть мусульманином и европейцем: мусульманин живет по законам европейского

⁸⁴ Буттаева А.М. Исламское возрождение на Северном Кавказе: теоретические и прикладные аспекты. Автореф. дис. ... докт. фил. наук. Ростов, 2011. С. 26-27.

⁸⁵ Балтанова Г.Р. Ислам в современном Татарстане // Ислам в истории и культуре татарского народа. Казань: Редакционно-издательский центр «Школа», 2000; Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения). М.: РАГС, 2000; Семенов В.В. Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007; Хасанов М. Феномен российского мусульманства // Ислам в татарском мире: История и современность. Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997 и т.д.

государства, за исключением некоторых обстоятельств»⁸⁶. Т.С. Рамадан предлагал мусульманам Европы создать свой «европейский ислам», т.к. существуют «азиатский ислам» и «африканский ислам», и данные «подвиды» обладают определенными культурными отличиями. Б. Тиби рассматривал «евроислам» как определенную систему правоотношений; считал необходимым определить общечеловеческие ценности в европейской и мусульманской культурах и согласовать их с источниками мусульманского права; заимствовать фундаментальные «ценности либерально-демократического политического и общественного устройства европейских стран безо всяких условий, поскольку традиции и нормы обычного ислама безнадежно устарели»⁸⁷. Б. Тиби считал, что реальны лишь два варианта развития событий: «Либо Ислам европеизируется, либо Европа исламизируется»⁸⁸. Удо Штайнбах расценивал концепцию «евроислама» свидетельством кризиса этноконфессиональных отношений в Западной Европе⁸⁹. «The National Interest» пишет, что «евроислам – это понятие возникло в Европе, где ему придают разный смысл. Для одних это форма приспособления и выживания мусульман в обществе с иными традициями (в данном случае – в Западной Европе), для других, в частности такого авторитетного исследователя-исламоведа, как Оливье Руа, «евроислам близок к «универсальному исламу», несущему в себе радикальный импульс» (см.: Roy O. EuroIslam: The Jihad Within?)»⁹⁰.

Дефиниция «евроислам» в отечественное исламоведение была введена в оборот Р.С. Хакимовым, который считал, что «евроислам» – это «условный термин, относящийся не к теологическим вопросам, а к политической стороне общественных процессов»⁹¹: «Слово «евроислам», я использовал из политических соображений. Сегодня возникла новая «берлинская стена» между Западом и исламским миром. С тем, чтобы попытаться снять противоречие между европейскими взглядами и исламом, которых, по сути, и нет, если опираться на Коран, я использовал термин «евроислам», который обсуждается в определенных кругах как возможность примирения

⁸⁶ Садыхова А.А. Евроислам: миф или реальность? // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D0%9>

⁸⁷ Садыхова А.А. Евроислам: миф или реальность? // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D0%9>

⁸⁸ Pryce-Jones D. The Islamization of Europe? Commentary. Dec. 2004. Vol. 118. Issue 5. EBSCO Publishing

⁸⁹ Steinbach U. Euro-Islam: Ein Wort, zwei Konzepte, viele Probleme. Neue Zürcher Zeitung 2005 http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-325/i.html

⁹⁰ The National Interest. 2003. Spring. P. 63.

⁹¹ Хакимов Р.С. «Евроислам» в межкультурных отношениях // НГ-религии. 1997. 23 октября.

либералов с мусульманами. Так что ничего сверх того, о чем писали Курсави или Муса Бигиев я не сказал»⁹². В своей работе «Где наша Мекка? (Манифест евроислама)» Р.С. Хакимов пишет: «Ислам, если он хочет сохранить свое влияние в обществе, должен уметь отвечать на вызовы времени. Дело не в том, чтобы отвернуться от Востока и повернуться лицом к Западу. А в том, чтобы заимствовать все ценное, что есть в мире. Если сегодня США, европейские и юго-восточные страны бурно развиваются, значит нужно учиться у них. Смысл существования народа не в том, чтобы вымирать, будучи правоверными мусульманами, а в том, чтобы найти способы стать передовыми, не теряя исламских корней»⁹³.

Л.Р. Сюкияйнен убежден, что «под термином «евроислам» следует понимать современную форму джадидизма (неоджадидизм), который в большей мере отражает культурологический аспект ислама, нежели его ритуальную часть», подчеркивая, что «ислам – развивающееся мировоззрение. Модернизация - его внутренняя сущность, неотъемлемое качество»⁹⁴.

А.А. Садыхова конкретизирует, что под термином «евроислам» «понимается новая религия-идеология мусульман, проживающих в странах Западной Европы. Евроислам или европейский ислам – предполагаемая разновидность ислама, которая ... уже существует или должна сформироваться в Европе. Этот новый вид ислама должен сочетать мусульманские обязанности и принципы с западными элементами, такими как права человека, власть закона, демократия и гендерное равенство»⁹⁵. А.А. Садыхова уточняет, что «формирование евроислама – длительный исторический процесс, который религия должна пройти естественным образом, сама по себе. Евроислам нельзя представить мусульманам в виде определенного перечня установок и требований. Действительно, история становления, распространения и развития ислама показала, что региональная форма существования этой религии является единственно возможной в силу ряда особенностей...»⁹⁶.

⁹² Хакимов Р.С. Джадидизм это образ жизни народа // <http://muslem.ru/пафаэль-хакимов-джадидизм-это-образ-ж/>

⁹³ Хакимов Р.С. Где наша Мекка? (Манифест евроислама) // <http://www.dm-b.ru/articles/3375.html>

⁹⁴ Сюкияйнен Л.Р. Перспективы современной исламской мысли в России // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 6. М., 2004. С. 44, 46.

⁹⁵ Садыхова А.А. Евроислам: миф или реальность? // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D0%9>

⁹⁶ Садыхова А.А. Евроислам: миф или реальность? // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D0%9>

В связи с этим С.М. Прозоров верно замечает: «Сращивание «нормативного» ислама с местным духовным субстратом разных культур привело к сложению региональных форм его бытования, опиравшихся, однако, на общеисламские принципы. Иначе говоря, наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир..., существуют различные региональные формы бытования ислама, поэтому отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к «исламским» или «неисламским» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека, общности людей или народа, считающих себя мусульманами»⁹⁷.

Д. Пайпс, говоря о влиянии Запада на ислам, пишет: «Для того чтобы избежать аномии, у мусульман остается единственный выбор, потому что модернизация требует вестернизации ... Ислам не предлагает никакого альтернативного пути модернизации. Секуляризации не избежать. Современная наука и технология требуют впитывания сопровождающих их мыслительных процессов; то же самое касается и политических институтов. Ибо содержание нужно копировать не меньше, чем форму. Чтобы перенять уроки западной цивилизации, необходимо признать ее превосходство. Европейских языков и западных образовательных институтов нельзя избежать, даже если последние поощряют свободомыслие и вольный образ жизни. Только когда мусульмане окончательно примут западную модель во всех деталях, они смогут провести индустриализацию и затем развиваться»⁹⁸.

По мнению Р. Гайнутдина, «формирование «евроислама» обосновывается традициями джадидизма, имеющими прочную базу, высоким уровнем образования, наличием большого числа университетов, светским характером общества. Особый упор делается на характер экономики»⁹⁹. Под особенностями экономики Татарстана подразумевается, согласно Р.С. Хакимову, в отличие от остальных исламских стран, развитие в республике науки, высокотехнологической продукции, ориентация на евростандарты и т.д. Как следствие, в Татарстане формируется субцивилизация с элементами неодадидизма¹⁰⁰. Р.С. Хакимов, как и Л.Р. Сюкияйнен, приходит к выводу,

⁹⁷ Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература, 2004. С. 377-378.

⁹⁸ Pipes D. Path of God: Islam and Political Power. N.-Y.: Basic Books, 1983. P. 197-198.

⁹⁹ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004. С.146.

¹⁰⁰ Хакимов Р.С. Ислам и элита Татарстана. Выступление на семинаре «Ислам после СССР». Май, 2002 // Сайт Центра восточных культур ВГБИЛ.

что под термином «евроислам» следует понимать современный вариант джадидизма, поскольку татарская культура способна противостоять насильственной христианизации; татары принадлежат к исламскому миру, причем с претензией на авангардную роль; кроме того, татары конкурируют с православием в их собственном государстве¹⁰¹. Гамэр Баутдинов также считает, что предшественником «евроислама» является джадидизм¹⁰².

«Джадидизм (от араб. «усул-и-джадид» – новый метод) – буржуазно-националистическое движение, зародившееся среди татарской буржуазии в 1890-е гг., затем в 1890-х гг. получило распространение в Средней Азии. Первоначальные приверженцы Джадидизма выступали за реформу образования, под которой понимались европеизация мусульманского образования, устранение феодальных пережитков, приспособление к потребностям капиталистического общества и т.д. После 1917 г. сторонники Джадидизма выступали против советской власти, активно участвовали в басмаческом движении»¹⁰³.

А.Х. Басыров подчеркивает, что «неоджадидизм является преемником дореволюционного общественного движения джадидизм (от араб. «джадид» – новый) и отражает процесс смены ценностных идеалов, становления новых мировоззренческих установок. В поисках новых форм национально-культурной идентичности неоджадидизм предстает как феномен динамичного, созидательно-прогрессивного развития»¹⁰⁴. А.Х. Басыров считает, что «типологическая идентичность джадидизма и неоджадидизма выражается в признаках: эволюционного пути социального развития; экономической детерминированности; приоритета научного познания; культуры толерантности; фактора гражданского мира и стабилизации социально-политической обстановки»¹⁰⁵. А.Х. Басыров доказывает, что «формирование концепции «неоджадидизм» обусловлено процессами религиозного возрождения. В исторических реалиях джадидизм был обусловлен поисками светской идентичности. Современная конъюнктура меняет требования, и смысловая доминанта в неоджадидизме закономерно обретает религиозно-культурную направленность. Религия - культовое

¹⁰¹ Хакимов Р.С. «Евроислам» в межцивилизационных отношениях // НГ-религии. 1997. 23 октября.

¹⁰² Баутдинов Г. Татарстан: Европейские предтечи ислама // Россия и мусульманский мир. 2004. № 4 (142). С. 56.

¹⁰³ Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1984. С. 126.

¹⁰⁴ Басыров А.Х. Джадидизм: социально-философский анализ. Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Уфа, 2009. С. 2.

¹⁰⁵ Басыров А.Х. Джадидизм: социально-философский анализ. Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Уфа, 2009. С. 8.

сознание. Рост влияния этой формы сознания во многом определяется состоянием общества. Если общество развивается стабильно и без конфликтов, влияние религии ослабевает, ибо в условиях комфорта, социального благополучия сознание человека секуляризуется. Если общество переживает глубокий кризис, как правило, усиливается влияние религии, ибо люди начинают искать спасение от жизненных невзгод и находят они его в Боге. Поскольку общество, в целом, и каждый человек, в отдельности, всегда будут сталкиваться с трудностями, то и религия будет сопровождать человечество»¹⁰⁶. А.Х. Басыров приходит к выводу, что «формирование неодаждидизма своевременно, поскольку вопрос модернизации общества, его социокультурного развития обретает глобальное звучание. Становление не только определенных идей, но и целых концептуальных представлений о путях общественного прогресса представляют собой положительное явление. Они, по сути, создают определенную интеллектуальную среду, в которой развиваются полемика и поиск оптимальных форм реализаций и использования социально-исторического опыта»¹⁰⁷.

Для понимания содержания проблемы определенное значение имеет монография Р.С. Хакимова «Джадидизм (реформированный ислам)»¹⁰⁸, в которой исследуется тема появления и перспектив развития реформированного ислама на примере истории татарского течения джадидизма XIX-XX вв. Р.С. Хакимов уточняет: «...Для джадидизма важен плюрализм мнений. Джадиды, как я уже отметил, были сторонниками самых разнообразных течений. Для меня важен в джадидизме именно плюрализм. Признание того, что ты может иметь другое мнение, это и есть джадидизм»¹⁰⁹.

Р.М. Мухаметшин убежден, что джадидизм и евроислам следует расценивать как форму выявления новых интеллектуальных и потенциальных возможностей ислама, попытку выработать оптимальные модели адаптации его в условиях индустриального общества, как своеобразную внешнюю идеологическую оболочку, охраняющую мусульманское сообщество от разрушительного внешнего воздействия. «Но это отнюдь не вмешательство, и, тем более, не изменение базовых

¹⁰⁶ Басыров А.Х. Джадидизм: социально-философский анализ. Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Уфа, 2009. С. 18.

¹⁰⁷ Басыров А.Х. Джадидизм: социально-философский анализ. Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Уфа, 2009. С. 19.

¹⁰⁸ Хакимов Р.С. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010.

¹⁰⁹ Хакимов Р.С. Джадидизм это образ жизни народа // <http://muslem.ru/рафаэль-хакимов-джадидизм-это-образ-ж/>

принципов ислама. Джадидизм и евроислам направлены на раскрытие тех тенденций, которые для ислама являются принципиально важными для сохранения своего места в системе ценностей современного общества», – подчеркивал Р.М. Мухаметшин¹¹⁰. В.В. Семенов также подразумевает под неоджадидизмом соединение мусульманской традиции с самой передовой наукой¹¹¹.

И.Р. Тагиров убежден, что «сейчас не о джадидизме в современной жизни мусульман надо говорить, а о джадидизме – как о явлении прошлого. ... В последнее время много пишут о евроисламе. Но просто заявлять о евроисламе, ссылаясь на реалии нашей действительности, пока оснований нет»¹¹². А.Н. Юзеев доказывает, что «не следует отождествлять евроислам с джадидизмом, религиозным реформаторством и либерализмом, поскольку джадидизм является лишь частью религиозного реформаторства, просветительства и лишь частично совпадает с либерализмом, имеющим свое специфическое мировоззрение и идеологию, свою философию и этику»¹¹³.

В 1990-е гг. широкое распространение получает дефиниция «татарский ислам». Р.М. Мухаметшин пишет: «Понятие «татарский» ислам на страницах научной, особенно научно-популярной литературы, встречается довольно часто. Но его содержание практически не раскрывается, под ним просто рассматривается функционирование и развитие ислама в татарском обществе на различных его этапах. Действительно, мусульманское сообщество у татар, возникшее вдали от основных центров ислама, всегда имело свою специфику, особенно в Российском государстве, когда религия стала не просто образом жизни, но и формой выживания в иноверческой среде, что уже предполагало выполнение не только ее догматических принципов, но и использование ислама как некий инструмент выстраивания новых социально-политических отношений. А это, в свою очередь, от ислама требовало мобильности, гибкости и приспособляемости к новым условиям. Для любой религии (в том числе и для ислама), выступавшей как защитница своих догматических основ и функционирующей на принципах консерватизма, иные

¹¹⁰ Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: Сборник статей. Нижний Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 2003. С. 162.

¹¹¹ Семенов В.В. Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 89.

¹¹² Ислам и проблема идентичности татар // Гасырлар авазы - Эхо веков. Казань, 2002. № ¾. С. 16-17.

¹¹³ Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань: Татарское книжное издательство, 2002. С. 204.

подходы всегда были неприемлемыми. Поэтому перед обществом часто стояла дилемма: развитие или сохранение традиционных основ, зиждущихся на религиозных канонах. Мусульманское реформаторство начиная с конца XVIII в. пыталось решать эту проблему, предлагая пути преобразования общества через переосмысление некоторых канонических основ ислама и через освобождение от поздних наслоений. Но реформаторские тенденции, как показывает история Запада и Востока, создают только определенные предпосылки для дальнейших политических решений»¹¹⁴.

Р. Гайнутдин подчеркивает, что «ислам в России носит евразийский характер. Мусульмане нашей страны, являясь частью мусульманского мира, чувствуют себя носителями западной и восточной цивилизации, воспитаны в духе двух культур. Поэтому традиция развития Ислама отличается от многих мусульманских стран. У нас нет тенденции развития экстремизма и фанатизма, идей возврата к традициям средневековья. В России еще в прошлые века первыми в мире говорили о необходимости изменения системы образования мусульманских школ, подготовки духовенства. Появилось новое направление в просвещении и образовании, которое известно и в Европе под названием «джадидизм». Мы прекрасно понимаем, в каком государстве, в каком обществе мы живем. Наша страна не Алжир или Египет, не Иран или Ливия, не Пакистан или Судан, не Саудовская Аравия или Афганистан, Россия – многонациональное и многоконфессиональное государство»¹¹⁵.

Р.С. Хакимов замечает по поводу «татарского ислама»: «Говоря про татарский ислам, я имею в виду влияние ислама на татарскую жизнь, в этом смысле. Татарский ислам – это ислам исключительно в рамках коранических норм, который сформировался у татар в 19-20 веках. Ведь татары жили в особых российских условиях: христианское окружение, царское законодательство, ограничивающее в правах. В этих условиях именно благодаря исламу татары смогли стать конкурентоспособными, образованными, высококультурными. В этом суть татарского ислама – его интеллектуальное содержание. Речь не идет об отступлении от Корана. Просто трактуя Коран нужно подходить к этому процессу осмысленно, учитывая время, место и культурный контекст конкретного народа»¹¹⁶.

¹¹⁴ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 83.

¹¹⁵ Гайнутдин Р. Исламское возрождение в России // Мир ислама. Казань, 1999. № ½. С. 78.

¹¹⁶ Хакимов Р.С. Джадидизм это образ жизни народа // <http://muslem.ru/рафаэль-хакимов-джадидизм-это-образ-ж/>

Л.А. Баширов считает, что «татарский ислам» сближается с Западом, европейской цивилизацией, при этом нравственные основы ислама сохраняются. Он убежден, что «татарский ислам», в отличие от «северокавказского ислама», в силу географической и исторической специфики значительно больше контактировал с немусульманскими народами и конфессиями, с одной стороны, и с представителями ортодоксального ислама Средней Азии, с другой, что обусловило развитие в татарском народе национальной и конфессиональной толерантности, органичный синтез культурных и моральных ценностей ислама и идей либерализации западноевропейской цивилизации. «Этот опыт приблизил «татарский» ислам к современной Европе (Западу), где уже сформировался так называемый евроислам, то есть особый вариант ислама, носителями которого выступают представители европейских народов (боснийские славяне, турки) и активно обживающие эту часть мира выходцы из исламских стран. «Татарский ислам» – это один из вариантов евроислама, способный стать духовным мостом между исламскими этносами России и Европы»¹¹⁷. М. Хасанов более категоричен: «Понятие «евроислам», которое постепенно входит в научный оборот, как нельзя кстати подчеркивает и парадоксальность, и сущность этого феномена. Скорее всего, прав Исмаил-бей Гаспринский, который верил, что «рано или поздно русское мусульманство, воспитанное Россией, станет во главе умственного развития и цивилизации остального мусульманства. Цивилизация, родившись на крайнем Востоке и постепенно до сих пор продвигаясь на Запад, ныне, кажется, начала обратное движение на Восток и на пути ее русские и русские мусульмане, мне кажется, предназначены быть лучшими проводниками». Его мысль о том, что именно татары предназначены для внедрения западной цивилизации на Востоке, безусловно, заслуживает особого внимания»¹¹⁸.

Д. Гараев подчеркивает, что «активно говорить о «традиционном исламе» в Татарстане стали вслух в 1990-е годы и наиболее четко в первые годы 21 столетия. Разные авторы его пытались сформулировать по-разному – для одних идеологов настоящим «традиционным (или татарским) исламом» было джадидское интеллектуальное наследие, другие же корни «традиционного ислама» пытались найти в лагере противников джадидизма кадимистов, менее же грамотные в исламе

¹¹⁷ Баширов Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения). М.: РАГС, 2000. С. 76.

¹¹⁸ Хасанов М. Феномен российского мусульманства // Ислам в татарском мире: История и современность. Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 147.

обыватели принимали за идеал «традиционного ислама» положение и образ жизни мусульман в советские годы (так называемый «бабайский ислам»)¹¹⁹.

Р.Г. Сафин, Ф. Уразаев, идеологи Всетатарского общественного центра, умеренного крыла национального татарского движения, также призывают к «татаризации» ислама, т.е. за складывание «татарского ислама», неразстворимого среди других мусульманских народов. Р. Сафин считает, что у каждой нации, в частности, у татарской, должен быть свой ислам, приспособленный к географо-климатическим условиям нации. Под исламом ими понимается джадидизм, основной принцип которого – «Религия должна служить нации». По мнению Р.Г. Сафина, в татарском социуме определились три направления «борцов за нацию» - ориентирующихся на Восток, Запад и на «русских демократов». Р.Г. Сафин убежден, что необходимо ориентироваться исключительно на Запад¹²⁰. Р.Г. Сафин уверен в том, что у татар формировался и функционировал именно тот ислам, который способствовал их развитию на различных этапах истории народа¹²¹. Р.Г. Сафин доказывает, что предки современных татар добровольно приняли ислам, но главное в другом: именно в этом регионе он нашел благодатную почву для проявления своей талассократической¹²² сущности. Р.М. Мухаметшин замечает, что, по убеждению Р.Г. Сафина, «татарский» ислам ничем не отличается от общего ислама, поскольку последний является лишь формой арабизированного ислама¹²³. «Татарский ислам – это приобретение исламом своей сущности», а джадидизм «очистил, вернув его талассократическую сущность»¹²⁴. Такой подход к «татарскому» исламу дает Р.Г. Сафину возможность делать свои геополитические выводы: «Для нас было бы политической ошибкой ориентироваться на мусульманские страны только из-за того, что они являются представителями исламской цивилизации. Необходимо действовать со знанием геополитических ориентаций мусульманских стран»¹²⁵. А это предполагает, что «мусульманские страны для татар не могут быть основными союзниками ... Если мы

¹¹⁹ Гараев Д. Социальный ислам (татарский ислам в поисках самоопределения) // <http://www.islam-portal.ru/novosti/104/3650/>

¹²⁰ Татарская нация: Прошлое, настоящее, будущее. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 59-99.

¹²¹ Сафин Р.Г. Татар юлы. Казань, 2003.

¹²² Р.М. Мухаметшин замечает, что «этот термин, используемый в геополитических исследованиях, Р. Сафиним применяется для характеристики цивилизации, которой характерны динамизм, стремление к техническому развитию, которая отдает предпочтение торговле, предпринимательству» // Мухаметшин Р.М. Ислам в Татарстане. М.: Логос, 2007. С. 84.

¹²³ Сафин Р.Г. Татар юлы. Казань, 2003. С. 63.

¹²⁴ Сафин Р.Г. Татар юлы. Казань, 2003. С. 64.

¹²⁵ Сафин Р.Г. Татар юлы. Казань, 2003. С. 64.

хотим играть самостоятельную роль в геополитике (без этого шанс выживания татар очень низок), с учетом того, что мусульманские страны по отношению к нам выполняют только функции посредников, необходимо налаживать отношения непосредственно с США – Израилем. Мы должны стать интеллектуальным центром исламского мира на пространствах Евразии, показать образец современного порядка мироздания, основанного на принципах ислама, и сыграть активную самостоятельную роль в установлении Нового Мирового Порядка»¹²⁶. Таким образом, пишет Р.М. Мухаметшин, «Р.Г. Сафин проблему «татарского» ислама трактует по-своему, утверждая, что именно у татар ислам сохранил и проявил свой истинно рационалистический дух и не превратился в идеологическое обоснование существования империй. Он, не находя во всем мусульманском Востоке адекватно отражающих сущность ислама политических систем, апеллирует к татарам, сохранившим интеллектуальный заряд ислама. Такой подход к исламу позволяет Р.Г. Сафину выстроить геополитическую конструкцию для татар, которая полностью нацелена на Запад. Постановка проблемы в таком контексте не может не вызвать ряд вопросов. Рационалистический дух «татарского» ислама, проявившего себя в джадидизме, если даже его принять в интерпретации Р.Г. Сафина, не может (и не должен) вывести татар за пределы исламской цивилизации. Не получается ли так, что геополитические поиски татар, нацеленные на выявление своего места в мировой истории, по сути дела, напрямую ведут к западной цивилизации?»¹²⁷.

В.М. Якупов подчеркивает, что «проблема все же не в татарском Исламе. Выбор наших предков, безусловно, был верный и истинный. Проблема в отношении к нашим предкам»¹²⁸. В.М. Якупов весьма значимым считает «преодоление евроцентризма в познании реальности, формирование уважения к собственному народу, его достижениям»¹²⁹, что означает выработку нового методологического подхода к оценкам ценностей ислама, поскольку татарская светская интеллигенция, выступавшая за реформаторские мероприятия, как считает В.М. Якупов, предполагает, «что ислам – аналогичная христианству религия с наличием такой же схоластики, как и в христианстве. На самом же деле такой схожести не было»¹³⁰. В исламе «всегда был культ науки, культ учености. ...Ислам никогда не

¹²⁶ Мухаметшин Р.М. Ислам в Татарстане. М.: Логос, 2007. С. 85.

¹²⁷ Мухаметшин Р.М. Ислам в Татарстане. М.: Логос, 2007. С. 86.

¹²⁸ Якупов В.М. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань: Иман, 2003. С. 12-13.

¹²⁹ Якупов В.М. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань: Иман, 2003. С. 14.

¹³⁰ Якупов В.М. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань: Иман, 2003. С. 11.

конкурировал с наукой и уж тем более не боролся с ней, как это было в христианстве... Ислам – это вера, обращенная к знанию и науке... В исламе нет необходимости приводить свою теологию в соответствие с достижениями науки»¹³¹. В.М. Якупов подчеркивает, что «рассматривать все явления мусульманской жизни в искусственных терминах реформы-консервации ислама, джадидизма-кадимизма непродуктивно... Возврат к своей природе, по сути, не является ни реформой, ни консервацией, ни джадидизмом, ни кадимизмом»¹³². В.М. Якупов утверждает, что «татарский» ислам, особенно его духовность, давно уже переросла себя и те рамки провинциализма, в которых она пока замкнута»¹³³. Согласно мнению В.М. Якупова, «в исламе узаконены и священны три способа прихода к власти. Первый – общенародные альтернативные выборы, второй – назначение преемника предыдущим руководителем и третий – выборы главы коллегией выборщиков... Все три способа ... одинаково законны в исламе»¹³⁴.

Р.С. Хакимов занимает довольно резкую позицию, утверждая, что в мире существуют «тюркская» и «исламская» цивилизации. По мнению Р.С. Хакимова, в мире и в России наблюдается усиление мусульманского и тюркского факторов, и татарам нельзя изолироваться от этих миров. В татарском джадидизме на первом месте, считает Р.С. Хакимов, находятся «личностное начало и свободомыслие». Русская культура не соответствует современным реалиям жизни и, как следствие, Татарстан нуждается в «прямом выходе на европейскую культуру». Под «российской цивилизацией», которой как таковой не существует, понимается «русская православная цивилизация». Более жизнеспособной является «мусульманская цивилизация», и татары, хотя и восточный народ, по своей ментальности ближе к Европе, нежели к Востоку¹³⁵.

Не все исламоведы придерживаются данной концепции. А.В. Малашенко, например, замечает: «Странным, пока еще не артикулированным до конца направлением в возрожденчестве явилась попытка самокорреляции в рамках «евроислама», то есть специфического сегмента европейской, но не христианской цивилизации»¹³⁶.

¹³¹ Якупов В.М. Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. Казань: Иман, 2004. С. 11.

¹³² Якупов В.М. Мера Ислама (К проблеме адекватного конкретно-исторического понимания вечных шариатских истин). Казань: Иман, 2004. С. 34.

¹³³ Якупов В.М. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. Казань: Иман, 2003. С. 9.

¹³⁴ Якупов В.М. Мера Ислама (К проблеме адекватного конкретно-исторического понимания вечных шариатских истин). Казань: Иман, 2004. С. 29.

¹³⁵ Татары. М.: Наука, 2001. С. 538.

¹³⁶ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. С. 97.

Весьма взвешенной позиции по данному вопросу придерживается Р. Гайнутдин: «Ислам, по определению Священного Корана, основывается на неизменном вероучении... И с этой точки зрения нет и не может быть ислама российского, арабского, турецкого, индонезийского»¹³⁷. Но в то же время, он продолжает, «законы, по которым живут мусульмане в человеческом обществе, не могут быть одинаковыми везде и на вечные времена, не могут не исходить из тех условий, в которых им приходится действовать в каждую историческую эпоху. Каждый из мусульманских народов имеет свою, отличающуюся от других политическую историю, государственный строй, социально-демографические характеристики, общеобразовательный и культурный уровень, географические условия. А все это, в свою очередь, не может не отражаться на характере религиозности, роли ислама в жизни общества и личности, облике мусульманина»¹³⁸.

С.А. Семедов также утверждал, что ислам на территории России имеет свои отличительные черты, порожденные как спецификой ислама в целом, так и российскими реалиями: «Во-первых, это – многоликость ислама, обусловленная этнической пестротой российских мусульман, их приверженностью к разным направлениям (сунниты и шииты), к различным догматико-правовым школам (ханифиты, шафииты), к разным суфийским братствам (накшбандийя, кадирийя, йясавийя). Во-вторых, незнание российскими мусульманами арабского языка, низкий уровень религиозных знаний, слабое развитие исламских институтов, утрата исламской правовой культуры. В-третьих, имело место изоляция советских и российских мусульман от остального исламского мира в целом, утрата связей с мусульманской культурой, замена арабской графики на кириллицу, массовое уничтожение арабграфических рукописей и книг, что вызвало перерыв в передаче духовного наследия. Неглубокое знание основ ислама «наставниками», низкий уровень их конфессиональной культуры, а также отсутствие опыта решения социальных проблем на основе исламских принципов предопределили национально-политическую направленность «исламского возрождения» на постсоветском пространстве»¹³⁹.

Л.Р. Сюкияйнен предлагает классифицировать ислам как «народный», ориентированный на традиционные формы быта, культурные традиции, обычаи и образцы светского поведения мусульман, и ислам

¹³⁷ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004. С. 150.

¹³⁸ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004. С. 150-151

¹³⁹ Семедов С.А. Религиозный фактор в политических процессах на Северном Кавказе (конец XX – начало XXI в.) // Обозреватель - Observer. 2007. № 1. С. 41-42.

«официальный», олицетворяющий религиозный культ и догматику, выражающийся в функционировании мечети, мусульманских организаций и центров¹⁴⁰. Кроме того, отечественные специалисты выделяют следующую специфичную черту российского ислама, заключающуюся в сравнительно низком уровне культуры, что объясняется продолжительной изолированностью мусульман России и их религиозных структур от главных мировых мусульманских центров, от исламской политико-правовой культуры.

С. Пейруз и М. Ларуэль также оперируют категорией «народный ислам»: «... Народный ислам и в России, и в Центральной Азии не может восприниматься как феномен, преодолевающий этническую принадлежность, – совсем наоборот: ведь он чаще всего подчинен этнической принадлежности и осмысливается именно в рамках обретения высокого положения местными религиозными элитами»¹⁴¹.

Стремясь систематизировать все данные категории, В.В. Семенов представляет современный «татарский ислам» в «трех ипостасях:

– ислам мечети, который становится все менее национальным – имамы теперь учатся и повышают квалификацию в арабском мире, а проповеди произносят на русском языке;

– ислам интеллигенции – неодаждицизм, «евроислам», которые, по мнению ортодоксов, граничат с ересью;

– народный, особенно деревенский, ислам с местными обычаями, обрядами и преданиями»¹⁴².

С.Н. Градировский оперирует категорией «русский» ислам. Анализируя религиозную ситуацию в Приволжском федеральном округе, С.Н. Градировский выделяет следующие характерные черты в отношении ислама: массовый переход в мечетях на русский язык; переход исламского книгоиздательства на русский язык; принятие госстандарта по исламской теологии; исламские русскоязычные СМИ; появление интеллектуальных сообществ, думающих и говорящих на русском языке. С.Н. Градировский определяет «русский» ислам как явление, лежащее на стыке исламской и русской культур, в том числе, культур мышления. ... Речь идет о пограничном явлении, что указывает

¹⁴⁰ Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997. С. 6.

¹⁴¹ Пейруз С., Ларуэль М. Глобальные процессы трансформации идентичности и религиозности: постсоветский ислам // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Материалы международной конференции «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1-2 апреля 2004 г., Казань // Казанский федералист. №1(13). 2005. С. 14.

¹⁴² Семенов В.В. Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 89.

на его потенциальную креативность. ... Рассматриваемое нами явление – явление городское. Мы фактически являемся свидетелями прорастания нового культурного феномена, который будет – и в этом моя надежда – комплементарен современному мировому городу: многоукладному, многокультурному, динамично развивающемуся. русский уже стал языком коммуникации, но явление окончательно оформится, когда статус языка коммуникации сменит статус языка идентичности, что не обязательно означает ассимиляцию, но означает наличие аккультурационных и прокультурационных процессов, которые для нас так важны ввиду создания единого для РФ культурного пространства»¹⁴³. Рассматривая религиозную ситуацию в России, в целом, С.Н. Градировский вычленяет следующие характеристики: «новая конфессиональная регионализация, смена этнического баланса, процесс устойчивого давления южного антропотока, количество мусульман в России в силу различных демографических и миграционных процессов будет неизбежно возрастать»¹⁴⁴. Говоря о перспективе существования ислама в России, С.Н. Градировский подчеркивает: «Я считаю, что диалог с исламом, особенно если это диалог рассматривается как конструктивный выход в формат стратегического сотрудничества, нужно начинать в пространстве не правовом, типа конкордата, а в культурном. Нужно начинать с культурной работы и даже религиозно-культурной, с проработки онтологических оснований союза. Потому что только взаимная аккультурация, по крайней мере в пространстве России, взаимная аккультурация русской и исламской культур – одна она создаст предпосылки подлинного взаимопонимания и действительно стратегической договоренности в большей степени, чем любые правовые договорные основы»¹⁴⁵.

¹⁴³ Градировский С.Н. Культурное пограничье: русский ислам // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Материалы международной конференции «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1-2 апреля 2004 г., Казань // Казанский федералист. №1(13). 2005. С. 50-52.

¹⁴⁴ Градировский С.Н. Культурное пограничье: русский ислам // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Материалы международной конференции «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1-2 апреля 2004 г., Казань // Казанский федералист. №1(13). 2005. С. 53.

¹⁴⁵ Градировский С.Н. Культурное пограничье: русский ислам // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Материалы международной конференции «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1-2 апреля 2004 г., Казань // Казанский федералист. №1(13). 2005. С. 57-58.

А.В. Малашенко верно замечает, что «при всех различиях и нюансах между радикалами в идеологии и образе действия, их главная цель сводится к одному – «исламизации общества и построении исламского государства. В исламском радикализме крайне сложно, даже невозможно отделить собственно религиозную и социально-политическую составляющую»¹⁴⁶.

В последнее время особую актуальность и даже злободневность приобрел вопрос о «ваххабизме». Появился целый ряд работ, посвященных исследованию данной проблемы¹⁴⁷.

Ислам относится к числу «традиционных религий» российского общества. Данное понятие нашло отражение и в официальных документах страны, например, в Законе Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г.¹⁴⁸. Поскольку по ст. 14 Конституции Российской Федерации, «религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом», требования предоставить некоторым конфессиям особый статус «традиционная религия» вызывают серьезные противоречия в российском обществе.

Однако сам термин «традиционные религии» в последнее время является дискуссионным. В словарях и справочниках предлагаются дефиниции «религия», «традиция», но четкого определения «традиционная религия» нет. Так, в «Словаре-справочнике «Религия» читаем: «Традиционные религии: 1) ранние формы религии; то же, что традиционные верования; 2) условно-обобщающий термин для обозначения религий народов, которые изначально жили на территории какого-либо государства или на территориях, входивших в его состав на протяжении веков, – в противоположность нетрадиционным религиям, «привнесенным» извне в течение последних десятилетий. Считается, что традиционные религии оказали определяющее влияние на развитие духовности и культуры, внесли существенный вклад в историю, традиции, культуру, язык и самоосознание народа и поэтому могут претендовать на особое покровительство со стороны государства. Однако нечеткость и размытость критериев для отнесения тех или иных верований и религиозных структур к традиционным религиям

¹⁴⁶ Малашенко А.В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 71.

¹⁴⁷ Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России. Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2004; Двадцать лет религиозной свободы в России. Под редакцией А.В. Малашенко и С.Б. Филатова. М.: РОССПЭН, Московский центр Карнеги, 2009; Кураев А., диакон. Как относиться к исламу после Беслана. М.: Издательство «Мрежа», 2004; Шумов С.А. Ваххабиты XVIII-XX века. Историческое исследование. М.: Крафт+, 2002 и т.д.

¹⁴⁸ Собрание законодательства РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.

делают термин в таком словоупотреблении двусмысленным и малосодержательным»¹⁴⁹.

В 1994 г. В.И. Гараджа выразил «основную, витающую тогда в воздухе идею,.. хотя и отнесшийся к этой идее отрицательно: «... в интересах своей прочности государство должно признать известную сумму религиозных идей полезными или необходимыми, а может быть, и обязательными для всех граждан. (...) Имеется в виду, со ссылкой на национально-патриотические традиции, не какой-то вероисповедный кодекс религиозных идей («гражданская религия»), а одна из существующих религий, которая должна получить от государства особое доверие и поддержку, вплоть до защиты от «конкурентов»¹⁵⁰. Хотя термин «традиционная религия» здесь не звучит, но мысль слишком созвучна с его «традиционным» пониманием.

И.В. Понкин обращает внимание на тот момент, что статус традиционной религиозной организации существенно отличается от статуса государственной религии: «Признаками государственной религии являются: государственное финансирование всех ее расходов; государственные чиновники осуществляют управление делами церкви; только священники государственной религии имеют право вести службы в тюрьмах, образовательных учреждениях; только священники государственной религии приглашаются на официальные государственные мероприятия; руководство государственной религии активно вмешивается в дела государства и пр.»¹⁵¹.

Заслуживают внимания рассуждения М.П. Мчедлова по данному вопросу: «Если считать основным временной критерий, то самыми «традиционными» для России надо признать дохристианские языческие верования. Если за основу взять количество последователей той или иной религии, то необходимо определить минимум верующих, позволяющий считать религию «традиционной»: «Так, например, у малочисленных автохтонных народов России (Севера, Сибири и Дальнего Востока) есть свои издревле существующие верования, во многом определяющие их образ жизни. Но можно ли их считать «традиционными» для России в целом?» Использование только территориального признака ученый также считает некорректным: «Когда Польша, Литва, Латвия, Западная Белоруссия входили в состав

¹⁴⁹ Словарь-справочник «Религия» // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm>

¹⁵⁰ Цит. по Белявский Д.С. История реализации права на свободу совести в России на федеральном и региональном уровне (конец XX - начало XXI вв.) // Роль социальных факторов в реализации конституционных прав и свобод личности в России: сборник научных статей и докладов. Ставрополь: Сервисшкола, 2007. С. 104.

¹⁵¹ Понкин И.В. Правовой статус традиционных религий: мировой опыт // Можно ли отделить Церковь от жизни? Сборник статей. М.: Даниловский благовестник, 2002. С. 55.

Российского государства, то католицизм в России имел совершенно иной духовно-культурный статус, нежели сегодня»¹⁵². М.П. Мчедлов считает, что термин «традиционный» можно использовать, «не придавая ему политико-правового измерения и не видя в этом дискриминации других вероисповеданий», если при определении «традиционности» опираться, прежде всего, на степень влияния вероучения на ментальность народа и становление государственного и национального самосознания¹⁵³.

О. Лухтерхандт (Германия) подчеркивает, что «понятие «традиционные религии» подразумевает некий *numerus clausus*, т.е. некий в количественном смысле ограниченный круг мировых религий...»¹⁵⁴.

В действующем российском законодательстве термины «традиционная религия» или «традиционная конфессия» отсутствуют. Но в преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» декларирует признание государством особой роли православия в истории страны и выражение уважения к христианству, исламу, буддизму, иудаизму и другим религиям, являющимся неотъемлемой частью духовного и исторического наследия народов России. Данные определения имеют компромиссный характер, их можно неоднозначно толковать (так, что иметь в виду под христианством, ведь в нем также есть свои «ветви»), в реальности же они детерминировали складывание формулировки «традиционные конфессии», под которой следует понимать упомянутые выше четыре конфессии, на практике фактически получившие неофициальный приоритет в отношениях с государством. Но Р. Гайнутдин, А.В. Чуев убеждены, что, поскольку в Законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» содержится данное понятие, то, следовательно, оно уже имеет правовой характер¹⁵⁵.

С.А. Бурьянов, С.А. Мозговой весьма категоричны в своей оценке: «Введение в правовой оборот неопределенного термина «традиционная» конфессия вообще может ввести в заблуждение общество и правоохранительные органы. Сколько времени необходимо религиозному объединению, чтобы стать традиционной? 15, 50, 100 или

¹⁵² Мчедлов М.П. В поисках компромисса // НГ-религии. 2003. 20 августа.

¹⁵³ Мчедлов М.П. В поисках компромисса // НГ-религии. 2003. 20 августа.

¹⁵⁴ Лухтерхандт О. Права человека, свобода вероисповедания и православие // <http://rgu-penza.ru/mni/content/files>

¹⁵⁵ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004; Чуев А.В. Законодательная поддержка традиционных религий России // Государство и религиозные объединения, Концептуальные основы взаимоотношений на примере Центрального федерального округа (материалы научно-практической конференции 25 января 2002 года). М.: Летний сад, 2002 и т.д.

1000 лет? Каких-либо критериев ни в науке, ни в праве не существует. Да и вообще в государстве, провозгласившем в своем Основном законе равенство (ст. 14 Конституции РФ), не должно быть таких исключений»¹⁵⁶.

И.В. Понкин, в свою очередь, подчеркивает: «Принцип равенства религиозных объединений перед законом допускает возможность предоставления тем или иным религиозным объединениям дополнительных преференций, являющихся элементом государственной политики в области отношений с религиозными объединениями. Введение понятия «традиционные религиозные организации» означает введение разграничения совокупности всех религиозных объединений, действующих на территории Российской Федерации, на традиционные религиозные организации и все остальные религиозные объединения, которые не являются традиционными для Российской Федерации. Причем, для последней категории религиозных объединений отражение факта, что они не являются традиционными, не несет в себе дискриминации, не является уничижительным ярлыком, не поражает такие объединения в правах, установленных и закрепленных Конституцией Российской Федерации и федеральным законодательством, не умаляет их на практике. Норма права, закрепленная в ч. 2 ст. 14 Конституции Российской Федерации, и устанавливающая равенство религиозных объединений перед законом, не препятствует выделению государством традиционных религиозных организаций, наделению их соответствующим конституционно-правовым статусом и расширенному сотрудничеству с ними»¹⁵⁷. Подводя итог, И.В. Понкин делает вывод: «В светском государстве возможно выделение государством традиционных религиозных организаций, наделение их соответствующим конституционно-правовым статусом и расширенное сотрудничество с ними»¹⁵⁸.

В законопроекте «О традиционных религиозных организациях» депутатов Государственной думы В.У. Корниенко, В.А. Лисичкина и В.И. Шандыбина (1999 г.) были предложены признаки «традиционной религии»: «1) ее последователи открыто действуют на территории Российской Федерации не менее ста лет; 2) ее учение и практика традиционны для России или нескольких ее регионов и не противоречат действующему законодательству Российской Федерации; 3) ее

¹⁵⁶ Бурьянов С.А., Мозговой С.А. Цели и методы религиозной политики. Нужна ли России концепция отношений государства и религиозных объединений? // НГ-религии. 2006. 05.04.

¹⁵⁷ Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. М.: Про-Пресс, 2003. С. 169.

¹⁵⁸ Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. М.: Про-Пресс, 2003. С. 169.

нравственное учение и социальная деятельность направлены на цели, признаваемые обществом гуманными, укрепляющими личную и общественную мораль и содействующими укреплению российской государственности»¹⁵⁹. Естественно, «традиционными» для России признавались православие и ислам.

На парламентских слушаниях в Государственной Думе (2001 г.) «Проблема законодательного обеспечения государственно-церковных отношений в свете социальной концепции Русской Православной Церкви», были предложены рекомендации по оптимизации государственно-церковных отношений в направлении «изменения законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях в сторону закрепления государственных вероисповедных предпочтений в лице «традиционных» конфессий», предлагалось принять меры «по поддержке усилий российских традиционных конфессий в деле подготовки отечественных богословских кадров для работы в сфере религиозного просвещения и образования»¹⁶⁰.

В проекте закона А.В. Чуева «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации» (2002 г.), предлагались следующие определения и критерии: «традиционная религиозная организация Российской Федерации – зарегистрированная централизованная религиозная организация, действующая на территории Российской Федерации не менее 50 лет, объединяющая не менее одного миллиона верующих или последователей и признанная в соответствии с настоящим Федеральным законом неотъемлемой частью исторического, духовного и культурного наследия народов России; традиционная религиозная организация отдельных народов Российской Федерации – зарегистрированная централизованная религиозная организация, действующая на территории Российской Федерации или на территории отдельных субъектов Российской Федерации не менее 50 лет, объединяющая не менее ста тысяч верующих или последователей и признанная в соответствии с настоящим Федеральным законом неотъемлемой частью исторического, духовного и культурного наследия соответствующего народа или нескольких народов России; историческая традиционная

¹⁵⁹ Бурьянов С.А. Конституционные гарантии, законодательство, законотворчество в сфере свободы совести // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализированный информационно-аналитический доклад. М.: Московская Хельсинкская группа, 2007. С. 14.

¹⁶⁰ Бурьянов С.А. Конституционные гарантии, законодательство, законотворчество в сфере свободы совести // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализированный информационно-аналитический доклад. М.: Московская Хельсинкская группа, 2007. С. 15.

религиозная организация – зарегистрированная централизованная или местная религиозная организация, действующая на территории Российской Федерации, на территории отдельных субъектов Российской Федерации или в отдельных местностях Российской Федерации не менее 80 лет и признанная в соответствии с настоящим Федеральным законом неотъемлемой частью исторического, духовного и культурного наследия народов России»¹⁶¹.

Позже А.В. Чуев подготовил новый законопроект «О социальном партнерстве государства и традиционных религиозных организаций в Российской Федерации», но в нем, по мнению С.А. Бурьянова, «сохранил главный изъян, не позволяющий ему соответствовать Конституции Российской Федерации и нормам международного права. Дело в том, что правовых критериев «традиционности» в принципе не существует, и создать их невозможно»¹⁶².

В проекте закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций» депутатов С.Ю. Глазьева и А.Н. Белоусова традиционные религиозные организации классифицировались как «организации, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, имеют статус традиционных», и к которым относились «Русская Православная церковь, а также уполномоченные в установленном порядке мусульманские, буддистские и иудаистские религиозные организации в местах традиционного компактного расселения верующих соответствующих конфессий»¹⁶³.

В одном из своих интервью председатель Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций В.И. Зоркальцев, поясняя критерии «традиционности – нетрадиционности», заметил: «На наш взгляд, традиционная для России религия – это та религия, которая существует за счет российской паствы, российских ресурсов, имеет российские канонические структуры, российских священников, находится в системе российских законов. И,

¹⁶¹ Проект федерального закона «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», подготовленный депутатом Государственной думы РФ А.В. Чуевым // Государство и религия в России. 2002. 14 февраля // <http://www.state-religion.ru/cgi/run.cgi?action=show&obj=1366>

¹⁶² Бурьянов С.А. Конституционные гарантии, законодательство, законотворчество в сфере свободы совести // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализированный информационно-аналитический доклад. М.: Московская Хельсинкская группа, 2007. С. 17.

¹⁶³ Проект Федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций» (Вносится депутатами С.Ю. Глазьевым и А.Н. Белоусовым, март 2003 г.) // Государство и религия в России. 2003. 12.03 // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode>

безусловно, она должна иметь традиции, оставить след в истории государства»¹⁶⁴.

Депутат С.Ю. Глазьев обратил особое внимание на том момент, что «для того чтобы Россия успешно развивалась, помимо чисто экономических факторов, необходимо сохранение наших традиционных нравственных устоев. И здесь наш главный союзник – традиционные религии, с которыми государство, по моему мнению, должно выстраивать отношения социального партнерства. Государство и традиционные религии имеют не только общее поле деятельности, но и несут в какой-то степени общую ответственность за нравственный климат в обществе»¹⁶⁵.

А.Е. Себенцов, заместитель председателя Комиссии при Правительстве Российской Федерации по вопросам религиозных объединений замечает: «Не спорю, православие для России традиционно, ислам тоже. Если же речь идет не о религиях, а о религиозных организациях, то предлагается одним организациям предоставить больше прав, чем другим. Не могу эту идею поддержать. Во-первых, о «традиционности» организаций вообще говорить неразумно. «Организация», т.е. устройство, той же Русской Православной церкви коренным образом отличается от дореволюционного. В «организациях» многое зависит от исторического момента и даже личности руководителя... Во-вторых, самый верный способ привести «организацию», особенно духовно-идеологическую, к гибели – это предоставить ей преимущества перед другими»¹⁶⁶.

Руководство страны также оперирует категорией «традиционные религии». Например, на форуме народов Кавказа Президент России В.В. Путин заявил: «Не нужно забывать, что в России государство отделено от Церкви, но оно должно найти формы поддержки духовных лидеров традиционных религий»¹⁶⁷. Президент пояснил, что он «имеет в виду и решение в области собственности» традиционных конфессий¹⁶⁸. В интервью израильскому телевидению 22 апреля 2005 г. В.В. Путин сказал: «Могу Вам сказать, что иудаизм наравне с исламом, с православием относится к так называемым традиционным российс-

¹⁶⁴ Бурьянов С.А. Конституционные гарантии, законодательство, законотворчество в сфере свободы совести // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализированный информационно-аналитический доклад. М.: Московская Хельсинкская группа, 2007. С. 19.

¹⁶⁵ Недумов О. Дума не даст Церковь в обиду // НГ-религии. 2003. 10 (118). 18 июня.

¹⁶⁶ Себенцов А.Е. Закон хороший, а линия какая? // Отечественные записки. 2001. № 1. С. 134-139.

¹⁶⁷ Русский журнал. 2004. 28 июня // <http://old.russ.ru/authors/lind.html>

¹⁶⁸ Русский журнал. 2004. 28 июня // <http://old.russ.ru/authors/lind.html>

ким религиям, которые отнесены законом к традиционным российским религиям, и в этом качестве защищены законом»¹⁶⁹. А.В. Логинов, Полномочный Представитель Правительства в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации, еще больше конкретизировал представление о «традиционных религиях» в России: «Представляется возможным отнести к традиционным религиям Российской Федерации две категории вероисповеданий: православное христианство и ислам как государствообразующие религии, обладающие наиболее универсальным воздействием на весь ход российской истории, современный духовный облик народов страны и характер ее социально-государственных и правовых институтов; религии, имеющие локальное культуuroобразующее значение – течения и направления мировых, национальных и местных конфессий, которые исторически укоренились в российской цивилизации, образовав свои специфические ответвления, а также традиционные автохтонные религиозные верования и культы отдельных народов и малочисленных этнических общностей России.

Следует принимать во внимание и другие характеристики – численность последователей религии в России; местоположение руководящих конфессиональных органов (в нашей стране или за рубежом); особенности культовой и внекультовой деятельности; характер взаимоотношений с внешней социальной средой; степень толерантности к другим вероисповеданиям; направленность конфессиональных социальных доктрин»¹⁷⁰.

По мнению И.В. Понкина, «рано или поздно, но российская государственная власть придет к пониманию необходимости выделения перечня традиционных для России религиозных организаций, что позволит коренным образом изменить сложившуюся ныне парадоксальную ситуацию, когда, с одной стороны, значительный потенциал традиционных российских религиозных организаций практически не используется государством в деле духовно-нравственного образования и воспитания населения, а, с другой стороны – всевозможные маргинальные и просто преступные религиозные группы во многих случаях получают «зеленый свет» для проведения своих сомнительных инициатив, выливающих в массовые случаи нарушений прав граждан и российских законов, ситуации межрелигиозного противо-

¹⁶⁹ Зверева Е. Путин и кипа // Столетие. Информационно-аналитическое издание Фонда исторической перспективы // <http://hghltd.yandex.net>

¹⁷⁰ Выступление А.В. Логинова // Государство и религии: взаимодействие на благо развития общества: Материалы международной конференции. М.: Экон-Информ, 2009. С. 83-84.

стояния»¹⁷¹. М.Ю. Зеленков несколько преувеличенно заявляет: «существенную роль в становление государственности сыграли традиционные конфессии, к числу которых относит себя значительная часть граждан России»¹⁷². История не раз доказывала, что традиционные духовно-религиозные ценности народов Российской Федерации, ставшие неотъемлемым компонентом их национальной самоидентификации и культурного своеобразия, являются фундаментом человеческого бытия и одной из предпосылок формирования правосознания. Их признание, уважение и укрепление, по мнению ученых и политиков, является необходимым условием построения в Российской Федерации гражданского общества и правового государства»¹⁷³.

Русский философ А.С. Панарин так написал о роли в современном российском обществе традиционных религий: «К народам, преданным светской идеологией прогресса и светскими элитами, надежда может прийти только со стороны их великих традиционных религий – они не выдадут»¹⁷⁴.

С. Пейруз, М. Ларуэль следующим образом характеризуют позицию российских мусульман в отношении признания статуса «традиционных» религий: «... Они прекрасно осознают, что, ставя на официализацию так называемых традиционных религий России (православие, ислам, иудаизм, буддизм), они первым делом оказывают услугу Православной Церкви. В этом случае они рискуют оказаться официально миноритарным в «христианском» государстве, без надежды на обретение равноправия – и с единственной перспективой преобразования в миллет наоборот. Каждое духовное управление по своему старается найти наиболее, по его мнению, подходящее равновесие: Центральное Духовное управление Талгата Таджутдина в большей степени рассчитывает на официализацию религий с согласием на статус мусульманского меньшинства в православной среде, Совет

¹⁷¹ Понкин И.В. Правовой статус традиционных религий: мировой опыт // Можно ли отделить Церковь от жизни? Сборник статей. М.: Даниловский благовестник, 2002. С. 63.

¹⁷² Отметим, что современные российские правовые нормы не оперируют терминами «традиционная» или «нетрадиционная» религия. Причина, вероятно, кроется в трудности подобного рода определения или нежелании создавать представление о правовом неравенстве религий. Цитата по: Мчедлов М.П. В поисках компромисса. http://religion.ng.ru/printed/problems/2003-08-20/6_kompromiss.html

¹⁷³ Зеленков М.Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. С. 148.

¹⁷⁴ Панарин А.С. Россия в социокультурном пространстве «Запад - Восток» // Человек и современный мир. М.: ИНФРА-М, 2002. С. 85.

муфтиев Равиля Гайнутдина предпочитает отстаивать светскость государства и принципиальное равенство обеих религий»¹⁷⁵.

Таким образом, единые трактовки дефиниций «традиционная религия», «традиционная религиозная организация» отсутствуют, и вопрос нуждается в дальнейшем исследовании, поскольку свое место данные дефиниции в научном, да и общественном, поле уже заняли, и, как следствие, для употребления их необходима ясность. Пока же следует иметь в виду, что в праве «применение некорректных терминов, не имеющих четких правовых критериев, провоцирует появление заведомо ложных ситуаций, создающих изначально непреодолимые препятствия на пути реализации декларируемых принципов»¹⁷⁶.

Вопрос о взаимодействии православной и исламской цивилизаций в России вызывает пристальный интерес со стороны широкой общественности, и не только научной. Внимание к данной проблеме остается повышенным на протяжении длительного времени, учитывая многоконфессиональный характер российского/советского государства¹⁷⁷. Рассматривая данную проблему, следует иметь в виду, что отношения православных и мусульман в России, по справедливому замечанию Дж. Уорхоллы, носят асимметричный характер, поскольку «православные в России - это в основном русские;.. мусульмане же имеют весьма многообразную этническую самоидентификацию...»¹⁷⁸.

Р.Г. Ланда, С.М. Прозоров отмечают мирные и добрососедские отношения православных и мусульман: «Территории с мусульманским населением, входившие в состав Российской империи, а затем – в СССР, в течение длительного времени развивались в диалектической

¹⁷⁵ Пейруз С., Ларуэль М. Глобальные процессы трансформации идентичности и религиозности: постсоветский ислам // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Материалы международной конференции «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1-2 апреля 2004 г., Казань // Казанский федералист. №1(13). 2005. С. 22.

¹⁷⁶ Бурьянов С.А. Правовые основания, сущность содержания и гарантии свободы совести // Государство и право. 2001. № 2. С. 23.

¹⁷⁷ Журавский А.В. Христианство и ислам. М.: Наука, 1990; Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994; Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: К характеристике современной религиозной ситуации. Международная конференция «Свобода совести и обеспечение межрелигиозного взаимопонимания», Москва, 21-22 июня 2001 г. М.: МАРС, 2001; Медведко Л.И. Россия, Запад, Ислам: столкновение цивилизаций? М.: Кучково поле, 2003; Религиозность и конфессиональная принадлежность как фактор межэтнических напряжений. М.: ИЭА РАН, 1996; Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2004; Шевченко А.Г. Ислам и христианство. Исторический опыт и перспективы сотрудничества. М.: Наука, 2004 и т.д.

¹⁷⁸ Цит. по Верховский А.М. Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 127.

связи друг с другом, населявшие их народы имели много общего, как в плане материальных условий, так и в сфере духовной жизни. В рамках единого геополитического пространства шли интеграционные процессы в области общественного уклада, быта, культуры, духовных ценностей»¹⁷⁹. Р.Г. Ланда характеризует «российскую цивилизацию» как самодостаточную, в силу чего выступавшей как плацдарм для сотрудничества разных этносов и конфессий, в том числе православия и мусульманства¹⁸⁰.

В свою очередь, А.В. Малашенко, соглашаясь с существованием контактов православных с мусульманами в России, признавая лояльность русских к исламским традициям, считает преувеличенным значение мусульманско-христианского взаимовлияния и воздействия православной культурной традиции на российских мусульман: «С XIV в. ислам и православие существуют в России как бы параллельно, не пересекаясь в плане культурного и идейного взаимовлияния. В целом российскому обществу была свойственна в отношении ислама индифферентность»¹⁸¹. А. Кудрявцев считает, что отношения славяно-православных и тюрко-мусульманских этносов носили сложный и неоднозначный характер, и диалог между ними был маловероятен: «Бессмысленно отрицать тот факт, что исторически православие (как и христианская религия в целом) не относилось – и не могло относиться – к исламу иначе, как к ереси»; в России ислам расценивался общественным мнением как религия малоразвитых восточных обществ¹⁸². А.М. Верховский развивает данный тезис: «Руководство РПЦ, сколько бы ни произносилось слов о равноуважительных отношениях РПЦ и мусульманских организаций, могло чувствовать себя «старшим партнером», и не только из-за различия в количестве верующих или религиозных организаций. Дело еще и в различии статуса православных и мусульманских деятелей в глазах общественного мнения»¹⁸³. Очень точно высказался по данному поводу Р.С. Хакимов: «Россия – светская страна, и большинство населения составляют православные. В то же время российские условия для мусульман не чуждые, не привнесенные и не вынужденные, они

¹⁷⁹ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Выпуск 1. М.: Восточная литература РАН, 1998. С. 4.

¹⁸⁰ Ислам в истории России. М.: Восточная литература РАН, 1995. С. 26-27.

¹⁸¹ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги, 1998. С. 23, 38.

¹⁸² Кудрявцев А. Исламофобия в постсоветской России // Ислам в СНГ. М.: ИВ РАН, 1998. С. 162-163.

¹⁸³ Верховский А.М. Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 148.

родились в этой стране и считают ее своей. Эта страна не хуже и не лучше, чем мусульманские государства, она просто другая. Миллионы мусульман выросли в России с убеждением, что живут и должны жить в светской стране, считаясь с той культурой, которая выработана за многие столетия»¹⁸⁴. Причем, как объективно замечает А.М. Верховский, хотя мусульманские деятели и проявляли некоторые инициативы, особенно в настоящее время, «в целом исламское сообщество скорее реагирует на процессы и конкретные инициативы, порождаемые РПЦ и государством»¹⁸⁵.

Следует согласиться с Г. Емельяновой, утверждающей, что спецификой мусульман Российской империи в отличие от, допустим, Турции, являлось гораздо большее и целенаправленное воздействие на него со стороны немусульманской, т.е. русской нации, в особых условиях – огромные территориальные рамки, слабая концентрация населения, политика «русификации» российских властей и т.д.¹⁸⁶ А.В. Малашенко, в связи с этим, делает весьма ценное замечание: «Ислам, несмотря на глубокие исторические корни, многовековое присутствие на нынешней территории России, на инкорпорированность в российскую цивилизацию, является религией меньшинства. Это, в конечном счете, и определяет место мусульман в конфессиональном и этнополитическом ландшафте российского общества»¹⁸⁷.

А.Ю. Хабутдинов убежден, что «исторически татары привыкли выполнять роль российских представителей на ключевых дипломатических направлениях, то есть представляли собой типичный пример «мобильной группы-диаспоры» (по терминологии Дж. Армстронга). Их слабость заключалась в том, что такие «мобильные группы-диаспоры зависимы от протекции правительства». При этом мобильные группы-диаспоры «выполняют те специфические функции, какие не может выполнять доминирующая в стране этническая группа». Наиболее концептуально это положение в отношении татар в XVIII – первой половине XIX веков обрисовал Г.Г. Косач»¹⁸⁸. Они «становились

¹⁸⁴ Хакимов Р.С. Ислам в Поволжье (История, исламская субцивилизация в Татарстане, Евроислам: ключевые понятия) // Авторский материал. 01.2003 // www.kazanfed.ru/authors/khakimov

¹⁸⁵ Верховский А.М. Публичные отношения православных и мусульманских организаций на федеральном уровне // Ислам в России: Взгляд из регионов. М.: Аспект Пресс, 2007. С. 129.

¹⁸⁶ Емельянова Г. К вопросу о национальной самоидентификации волжских татар в конце XIX – начале XX веков: татаризм, тюркизм и ислаимизм // Мир ислама. Казань, 1999. № 1/2. С. 109-122.

¹⁸⁷ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. С. 6.

¹⁸⁸ Хабутдинов А.Ю. Ислам в Татарстане в первые годы нового тысячелетия // [http:// www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2940](http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2940)

полезны русским интересам... с точки зрения своих экономических навыков, хозяйственной инициативы и предприимчивости, контактов с иными мусульманскими народами... и в силу этого, укрепления российских возможностей на Южном Урале, казахских степях и Средней Азии. Они включались в государственный контекст, сохраняя свою культуру, язык и веру»¹⁸⁹.

А. Хлебников акцентирует внимание на том, что «Россия обладает уникальным опытом сосуществования с исламской (цивилизацией), что для Запада явление необычное. Исторические и географические связи России с мусульманским миром определяют во многом и сегодняшнее положение дел. Часть исламской цивилизации инкорпорирована в российскую действительность, что позволяет происходить взаимопроникновению и процессу непрерывного взаимодействия двух культур»¹⁹⁰.

Итак, вопрос о сосуществовании ислама и православия в России продолжает оставаться актуальным и нуждается в дальнейшем исследовании.

¹⁸⁹ Косач Г.Г. Город на стыке двух континентов: оренбургское татарское меньшинство и государство. М.: ИСАА, 1998. С. 37.

¹⁹⁰ Хлебников А. Исламский мир, «столкновение цивилизаций», Россия // [http:// hghltd.yandex.net/ yandbtm?text=%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2](http://hghltd.yandex.net/yandbtm?text=%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2)

Раздел II.

«ПЕРЕСТРОЙКА» И «ИСЛАМСКИЙ РЕНЕССАНС» 1990-Х – НАЧАЛА 2000-Х ГГ. В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ

С середины 1980-х гг. в СССР начинается процесс коренных изменений в отношениях между государством и церковью. Постепенно снимаются ограничения на деятельность конфессиональных объединений, действовавшие на протяжении многих лет, что создавало условия для активного вовлечения верующих граждан и их религиозных организаций в социально-экономическую и духовную жизнь страны. Во второй половине 1980-х гг. наблюдается значительный всплеск религиозности в стране, обусловленный, прежде всего, кризисом российского общества – социальным, экономическим, политическим и моральным. Кроме того, определенную роль в данном явлении сыграли дискредитация и ломка господствовавших в обществе социалистических идеалов и ценностей. Изменение вектора культурных и моральных ориентиров в массовом сознании населения способствовало переоценке роли и места религии в обществе, позиционируя ее, в первую очередь, как феномен мировой и национальной культуры, как нравственную опору общества. Серьезное значение имело и крушение системы атеистического воспитания. Р. Гайнутдин, председатель Духовного управления мусульман Центральной и Европейской частей России, справедливо отмечал, что «главное достижение демократических преобразований в России для нас, мусульман, выражается, безусловно, в нашей духовной свободе, в том, что мы можем открыто чувствовать, проявлять свою принадлежность к исламу, гордиться принадлежностью к исламу, мусульманской культуре, мусульманскому миру»¹⁹¹.

Однако процесс деидеологизации в стране шел очень неровно, у советского руководства не было четкой программы и вообще понимания демократизации страны. Контакты государства и конфессиональных объединений, в том числе мусульманских, часто имели спонтанный характер, находились под воздействием конъюнктурных политических ситуаций и иногда личностных интересов. Так, на XXVII съезде КПСС была принята новая редакция программы Коммунистической партии, в которой подчеркивалась необходимость и значимость распространения научно-материалистического миропонимания, преодоления религиозных предрассудков. Согласно Уставу КПСС, каждый коммунист должен был решительно бороться с

¹⁹¹ Гайнутдин Р. Российская Федерация - это ее народы, исповедующие разные религии // Россия и мусульманский мир. 1997. № 3. С. 5.

религиозными предрассудками как с «чуждыми социалистическому образу жизни»¹⁹². На Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук в 1986 г. прозвучало: «Необходимо продолжить поиск новых подходов, новых путей и форм атеистической пропаганды и работы с верующими. В решении всех этих задач большую роль могут и должны сыграть вузовские обществоведы. Важно усилить мировоззренческую направленность преподавания»¹⁹³. В 1988 г. ЦК партии поручил соответствующим партийным и государственным органам подготовить «Долговременную программу научно-атеистического воспитания населения СССР»¹⁹⁴. В докладе В.И. Мироненко «Отчет ЦК ВЛКСМ и задачи комсомола по дальнейшему усилению коммунистического воспитания молодежи в свете установок XXVII съезда КПСС» на XX съезде ВЛКСМ (апрель 1987 г.) звучало: «Сегодня необходимо вернуться на наступательные позиции в противоборстве с религиозным мировоззрением. Сегодня, как никогда, важно преодолеть обывательско-нейтральное отношение к религии, снобистское модничанье мистикой, равно как и безразличие к атеизму – духовной ценности социализма...»¹⁹⁵. Не ограничиваясь призывами общего характера, власти проявляли активную деятельность и в отношении каждой конфессии на территории СССР, в том числе и ислама. В 1986 г. на заседаниях Секретариата и Политбюро ЦК КПСС рассматривался вопрос «Об усилении борьбы с влиянием ислама», обсуждалась религиозная ситуация в Чечено-Ингушской АССР, Узбекистане. На местах активно продолжала выпускаться атеистическая литература¹⁹⁶. Уполномоченные Совета по делам религий сообщали с мест, в частности из Куйбышевской области, что хотя обстановка и изменилась, «вместе с тем, внутрицерковная жизнь продолжает оставаться мирком, который нельзя оставлять без соответствующего внимания. Религиозная обстановка ... остается непростой. В то же время взаимоотношения между верующими, служителями культа и местными партийно-советскими органами

¹⁹² Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М.: Политиздат, 1986. С. 165, 190.

¹⁹³ О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М.: Политиздат, 1981. С. 104; Коммунист. 1986. № 15. С. 18.

¹⁹⁴ Набиев Р.А. Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке. Казань: Издательство Казанского университета, 2002. С. 112.

¹⁹⁵ Комсомольская правда. 1987. 16 апреля.

¹⁹⁶ Винокуров Г.Ф., Власов В.А. КПСС о задачах формирования атеистического мировоззрения масс. Пенза: ПППИ им. В.Г. Белинского, 1988; Давлетшин К.Д. Нации и ислам (Критика философско-теологических концепций о единстве наций и ислама). Казань: Татарское книжное издательство, 1986; Перестройка и преодоление религиозных предрассудков / Г.Р. Балтанова и др.; Под общ. ред. А.Н. Калаганова. Казань: Татарское книжное издательство, 1988 и т.д.

становятся проще. Полнее стало выполняться законодательство о культурах, проще решаются вопросы о регистрации новых религиозных объединений и передаче верующим бывших культовых зданий»¹⁹⁷. И вынуждены были при этом признать, что «партийно-советский актив и активисты атеистического воспитания ... к такому заметному изменению в государственно-церковных отношениях, вниманию со стороны руководителей партии и государства, средств массовой информации к церквям и верующим ... не готовы»¹⁹⁸.

Определенную роль в усилении религиозности во второй половине 1980-х гг. сыграло и то, что историческая память народа зафиксировала примеры прогрессивного значения религии в кризисные и переломные периоды российской истории. В сложные времена к религии обращались как к надежной общественной силе, которая способна помочь народу выстоять в нелегких условиях современной жизни. Во многом исламский «ренессанс» был обусловлен возросшей активностью мусульманских религиозных организаций, пропагандой ислама в средствах массовой информации. Начиная с конца 1980-х гг. в средствах массовой информации Татарской АССР появляются требования уважительного отношения к исламу. Частично подъем религиозности мусульман связан и с деятельностью влиятельных сил, которые пытаются использовать ислам в своих политических играх.

Свидетельством некоторого укрепления позиций ислама в стране стали торжества в 1989 г. по случаю 1000-летия Крещения Руси, 1100-летия (по мусульманскому календарю) принятия ислама Волжской Булгарией и 200-летие образования Магометанского духовного собрания в Оренбурге. Празднование 1100-летия принятия ислама по аналогии с Крещением Руси расценивалось как национальный татарский юбилей. Впервые в г. Казани были совершены массовые публичные молебны, постановка новой татарской оперы «Махди» под открытым небом и т.д. На празднества прибыли гости из 20-ти арабo-мусульманских государств, татары из разных стран Европы, Азии, Австралии и Америки.

В связи с подготовкой к этому торжеству и 200-летием учреждения Духовного управления мусульман Европейской части и Сибири муфтий Т. Таджутдин был признан «Татаринoм–89». В 2000 г. широко отмечалось 1400-летие начала распространения ислама на территории России. По Поволжью предприняла поездку делегация Совета муфтиев России во главе с муфтием Р. Гайнутдином. В честь праздника состоялись пятничные джума-намазы, пресс-конференции и

¹⁹⁷ ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 54. Л. 21; Д. 72. Л. 18.

¹⁹⁸ ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 72. Л. 18-19.

т.д. По пути следования делегация раздавала исламскую литературу, изданную Российским фондом «Ибрагим бин Абдулазиз Аль Ибрагим»¹⁹⁹.

В это время религиозные конфессии стали восприниматься властями, если не как равноправные партнеры, то, во всяком случае, такие, с которыми все же необходимо считаться, осознание чего было ускорено кампанией в защиту прав человека и уже сложившейся практикой, которую требовалось легитимировать. В 1989 г. (10 октября) министром МВД СССР В.В. Бакатиным был подписан приказ № 250 «Об утверждении рекомендаций по взаимоотношениям исправительно-трудовых учреждений с религиозными организациями и служителями культов». В документе заявлялось, что в соответствии со ст. 52 Конституции СССР каждый гражданин имеет право исповедовать любую религию и отправлять культ даже в местах лишения свободы. Позитивный опыт взаимоотношений ИТУ с религиозными организациями доказывал необходимость сотрудничества для «оказания нравственной помощи осужденным, их социальной адаптации после освобождения»²⁰⁰. Взаимодействие должно было строиться на принципах сотрудничества, свободы совести и вероисповедания, добровольного участия представителей религий в оказании помощи осужденным, невмешательства религиозных организаций в деятельность администраций ИТУ, гласности в работе и равных возможностей всех религиозных организаций в оказании помощи и т.д.

В конце 1980-х гг. советское общество столкнулось с новыми политическими реалиями жизни. Так, принципиально новым для религиозных конфессий СССР был вопрос об участии или не участии в выборах народных депутатов. Естественно, государство не могло допустить в этом процессе самостоятельности со стороны религиозных организаций. Так, в декабре 1989 г. в связи с выборами народных депутатов РСФСР и местных советов Советом по делам религий при Совете Министров РСФСР в регионы был направлен документ «Выписка из Определений Архиерейского Собора Русской Православной церкви». Председатель Совета по делам религий Л.Ф. Колесников рекомендовал придерживаться аналогичного подхода к представителям всех религиозных культов, в том числе и мусульманского. Суть рекомендаций сводилась к тому, что в каждом конкретном случае вопрос о целесообразности участия в выборах органов власти должен

¹⁹⁹ Солнце Ислама. Пенза, 2000. № 5 (16). С. 1-3.

²⁰⁰ ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 141. Л. 6.

был решаться главой конфессии, причем, «благословение на такое участие должно предшествовать выборной кампании»²⁰¹.

Но А.Ю. Хабутдинов считает, что «даже в годы перестройки и первые годы новой России Ислам играл весьма незначительную роль и для национального движения и его лидеров и правящей элиты Татарстана. Несмотря на то, что в 1989 г. прошли массовые торжества, посвященные 1100 годовщине по хиджре принятия Ислама на государственном уровне в Волжской Булгарии, они рассматривались скорее как дань уважения предкам и их государственности. Программные документы татарского общественного движения конца 1980 – начала 1990-х гг., во многом скроенные по прибалтийским лекалам, также практически не указывали на религиозный фактор. Разумеется, что никакая религиозная аргументация не использовалась официальными властями. Понятие об особости пути Татарстана увязывалось с провозглашением общегражданского суверенитета и возрождением национальной культуры и языка, а после распада СССР в 1991 г. – восстановлением независимости»²⁰².

В 1990 г. религиозные объединения РФ получили статус юридического лица, что позволило российской мусульманской умме начать процесс интеграции в правовое поле России. С этого времени (с 1990 г.) в Российской Федерации был принят комплекс нормативно-правовых документов в духе веротерпимости и толерантности, в той или иной степени, определяющих функционирование конфессиональных объединений²⁰³.

В 1991 г. Кабинет Министров СССР утвердил новое Положение о Совете по делам религий при Кабинете Министров СССР (постановление № 209 от 26 апреля 1991 г.)²⁰⁴. Согласно новому положению, с Совета по делам религий были сняты все его контрольные и директивные функции: право рассмотрения предоставляемых материалов по вопросу разрешения регистрации, отказа в регистрации и снятия с регистрации религиозных общин, закрытия и открытия культовых зданий, молитвенных домов, контроля за выполнением положений Конституции СССР в отношении советского законодательства о

²⁰¹ ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 141. Л. 38.

²⁰² Хабутдинов А.Ю. Ислам в Татарстане в первые годы нового тысячелетия // <http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2940>

²⁰³ Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 г. // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 41. Ст. 813; Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. // Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР. 1990. № 21. Ст. 240 и т.д.

²⁰⁴ См.: Собрание постановлений Правительства СССР. 1991. № 8. Ст. 32; № 11. Ст. 49. Предыдущее положение о Совете по делам религиозных культов было утверждено в 1966 г. и действовало с изменениями и дополнениями, внесенными в 1980 г.

культмах, проверки деятельности конфессиональных объединений и т.д. По поручению Кабинета Министров Совету по делам религиозных культов были делегированы представительские полномочия во взаимоотношениях с церковными организациями. Совет как информационный, консультативный, экспертный и координационный центр был обязан предоставлять экспертные заключения по запросам со стороны государственных органов и суда; помогать установлению и развитию взаимопонимания между конфессиональными объединениями разных вероисповеданий, формировать банк информационных данных о религиозных организациях в СССР, давать разъяснения о международно-правовых актах и о зарубежном законодательстве о свободе совести. Кабинетом Министров СССР была ликвидирована структура уполномоченных Совета в областях, краях, автономных и союзных республиках. Постановлением Государственного Совета СССР «Об упразднении министерств и других центральных органов государственного управления в СССР» (№ ГС-13 от 14 ноября 1991 г.) деятельность Совета по делам религий при Кабинете Министров СССР была прекращена с 1 декабря 1991 г.²⁰⁵

В Конституции Российской Федерации (1993 г.) впервые гарантировалось любому гражданину право на свободу совести и свободу вероисповедания, право исповедовать религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 28). Конституция провозглашала Российскую Федерацию светским государством, т.е. никакая религия или атеистическая идеология не устанавливается как основа государственной власти; религиозные организации отделены от государства; судебная система государства не предусматривает создания конфессиональных судов; в государственных и муниципальных образовательных учреждениях закреплён светский характер образования; государство не финансирует религиозную деятельность и т.д.

Данные положения были развиты затем в Законе Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г.²⁰⁶ Особенностью этого нормативно-правового акта является то, что в его разработке на всех этапах принимали участие собственно представители религиозных конфессий России. В предисловии к Закону подчеркивается, что ислам, как и буддизм и иудаизм, выступает составной неотъемлемой частью исторического наследия народов России. Закон закрепил формулировку

²⁰⁵ См.: Ведомости Верховного Совета СССР. 1991. № 50. Ст. 1421.

²⁰⁶ Собрание законодательства РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.

«традиционные религии», в число которых входит ислам, которая широко вошла в употребление в обществе. Закон определяет свободу совести в соответствии с международными правовыми нормами как право на свободу выбора своего отношения к любой конкретной религии и к религии вообще, религии как таковой: «быть верующим, последователем той или иной религии; не быть последователем ни одной религии и не следовать религиозной вере вообще; изменять свое отношение к религии и не следовать религиозной вере вообще; становиться и переставать быть приверженцем религии, иметь, менять, отстаивать свои убеждения относительно религии и действовать в соответствии с ними»²⁰⁷. Под свободой вероисповедания в Законе понимается право человека свободно следовать своим религиозным убеждениям, выполнять необходимые ритуалы, обряды, заявлять о своей вере. В Законе подтверждается право каждого гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений; провозглашается право верующих и их организаций и гарантируется реализация возможностей быть верующим и т.д.

Некоторые указы Президента России и Постановления Правительства Российской Федерации были приняты в связи с возникшей необходимостью выработки механизма возврата конфессиональным организациям культового имущества, отобранного у них в советский период истории.

С 1990-х гг. получила широкое распространение практика заключения договорной формы регулирования отношений, связанных с деятельностью традиционных в России конфессий. Государство заключало с религиозным объединением договор или соглашение о сотрудничестве. Сначала такие соглашения были заключены между Московской Патриархией Русской Православной церкви и федеральными органами исполнительной власти. Затем аналогичные документы были подписаны с представителями других конфессий, в том числе с духовными управлениями мусульман, и, главным образом, на региональном уровне.

По данным Российского независимого института социальных и национальных проблем, в 1990-х гг. в стране фиксировалось укрепление позиций религии. Так, к верующим относилось себя около 50% всего населения страны; религиозность значительно «помолодела» – около 60% верующих составляют люди в возрасте от 22 до 50 лет. Мусульмане составили 19%, из них около 50% имеют среднее

²⁰⁷ Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и настоящего) / Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А. и др. М.: РАГС, 1997. С. 9-10.

образование, 30% – высшее образование²⁰⁸. В начале 1990-х гг. около двух третей татар России считали себя более или менее религиозными, причем, более трети городских татар заявили себя верующими и около трети – колеблющимися между верой и безверием, среди сельчан первых было уже 43,4%, а вторых – 19,1%. В 1994 г. верующими назвали себя ровно две трети татар-горожан, а колеблющимися – еще 12%; среди сельчан соответствующие группы составляли 86% и 9,8%. Рост религиозного сознания был отмечен во всех социальных и возрастных группах татар Татарстана и других регионов России, в том числе среди учащейся молодежи. В 1990 г. 20,4% татар-горожан в возрасте 20-24 года отнесли себя к верующим, и 36,7% – к колеблющимся. К 1994 г. доля верующих в данной группе возросла до 53%, среди тех, кому было 25-29 лет, – до 61%. В 1990 г. около двух третей студентов считали себя либо верующими (20%), либо колеблющимися (44,4%). Примерно столько же (20,4%) было верующих среди специалистов с высшим образованием и 31,7% – колеблющихся, тогда как неверующих – 22,3% студентов 38,7% специалистов. В 1995 г. верующими заявили себя 72% рабочих и 62% творческой интеллигенции. Меньше всего верующих – 34% оказалось среди «политической элиты»²⁰⁹.

В постсоветской России религиозная активность мусульман резко возросла. Если в 1987 г. в Татарии было зарегистрировано 18 религиозных общин, то в 1997 г. – около 700. Е.А. Ходжаева, Е.А. Шумилова подчеркивали, что «религиозное возрождение в Татарстане, особенно ярко проявившееся после распада СССР, шло рука об руку с этническим. Растущая среди молодежи приверженность к религии, хотя почти не сопровождается повышением религиозности, приводит к реальному росту этничности»²¹⁰.

В 2000 г. официально было зарегистрировано мусульманских организаций в Среднем Поволжье: в Республике Татарстан – 985, в областях – Самарской (Куйбышевской) – 76, Пензенской – 71, Ульяновской – 79²¹¹. «В целом для Поволжья (в отличие, скажем, от Северного Кавказа и, особенно, от Дагестана) для большинства из них характерно стремление действовать в режиме регистрации, что объясняется, помимо прочего, желанием функционировать на правах

²⁰⁸ Религии народов современной России. Словарь. М.: Республика, 1999. С. 4.

²⁰⁹ Мусина Р.Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. 1. Казань: ИЯЛИ КНЦ РАН, 1992. С. 52.

²¹⁰ Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в республике Татарстан // Социологические исследования. 2003. № 3. С. 50-51.

²¹¹ Мухаметшин Ф.М. Ислам в современном российском обществе // Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 37.

юридического лица с вытекающими отсюда возможностями в сфере хозяйствования»²¹².

Одной из важнейших составляющих исламского «возрождения» являлось открытие старых и строительство новых мечетей. На конец 1980 – начало 1990-х гг. приходится «всплеск» подачи заявлений по поводу открытия мечетей. Так, в 1988 г. в Совет по делам религий было направлено ходатайство об открытии «богомольного дома» от верующих с. Мочалейка Каменского района Пензенской области²¹³. В это же время в г. Самаре оформилась инициативная группа мусульман (В. Яруллин, В. Кадыров, М. Галялетдинов, Л. Мустафин, Х. Гиниятуллин и др.), требовавшая разрешения на строительство мечети. В 1999 г. Соборная мечеть в г. Самаре была открыта. Из Ульяновской области в 1988 г. в Совет поступили ходатайства об открытии мечетей в г. Ульяновске, г. Димитровграде, с. Новые Тимерсяны Цильнинского района, пос. Новочеремданск Новомалыклинского района и т.д. Причем, если раньше от верующих шли просьбы, то теперь звучат новые мотивы, более напоминающие требования. Так, уполномоченный Совета по Ульяновской области М.В. Иванов отмечал: «В защиту позиции за открытие церквей выдвинут тезис о том, что не следует преувеличивать значение мировоззренческих различий среди советских людей, важнее обеспечить неукоснительное соблюдение конституционного принципа свободы совести и на этой основе – политическое единство всего народа в решении народнохозяйственных задач. Какое-либо регулирование числа религиозных обществ со стороны государства расценивается как ущемление прав и свобод, несовместимое с процессом демократизации»²¹⁴. К 1999 г. в Татарстане были построены, отреставрированы и сданы в эксплуатацию 83 мечети, в стадии строительства и реставрации – 123; в период с 1990 г. по 1998 г. в Пензенской губернии было построено 23 мечети²¹⁵. Строительство и восстановление мечетей осуществляется на средства религиозных общин, пожертвования населения, предприятий, администраций и т.д. Восстановленные и возводимые мечети, как правило, по возможности в плане архитектуры повторяли старые культовые здания, только при строительстве использовался исключительно кирпич и размеры помещения

²¹² Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитак Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 32.

²¹³ ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 141. Л. 3.

²¹⁴ ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 144. Л. 6; Д. 164. Л. 33.

²¹⁵ Набиев Р.А. Республика Татарстан: Межконфессиональная ситуация в системе общественно-политических отношений // Мир ислама. Казань, 1999. № ½. С. 81; Пензенская энциклопедия / Гл. ред. К.Д. Вишневецкий. Пенза - М.: Большая Российская энциклопедия, 2001. С. 333.

несколько увеличены. Реконструкция и строительство мечетей имели большое значение для широкой татарской общественности. Так, 18 декабря 2000 г. председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан муфтий Г. Исхаков обратился к председателю Государственного комитета по кинематографии РТ З.Г. Бухараеву: «Известно, что со времен Казанского княжества (XII – I половина XV вв.) в одной только Казани насчитывалось десятки мечетей. Построенные в разные годы и разными людьми, они были и остаются примером высокого архитектурного наследия татарской нации. Со временем менялась культура и быт народа. Лишь в религиозной литературе, культовой архитектуре и орнаментальном искусстве татары сохранили свою древнюю культуру.

За последние 10 лет духовно-нравственного возрождения в Татарстане создано свыше 1000 общин, построено и отреставрировано до 700 мечетей, около 40 из них в Казани. Однако, до сих пор в нашей стране и за рубежом мало кто знает о многовековой культуре зодчества, традициях и соответственном вкладе нашего народа в мировую цивилизацию.

В этой связи мы поддерживаем идею режиссера Адуллина А.А. с его сценарной заявкой на цветной документальный фильм «Мечети Татарстана» из 2-частей и надеемся на Ваше содействие»²¹⁶.

Одной из составляющих «исламского возрождения» явилось снятие ограничений на совершение хаджа. Так, если «в 1960-1980-е гг. со всего Советского Союза в паломничество направлялись в среднем до 15 человек в год. Сегодня эта цифра возросла многократно и согласно статистике число паломников из России составляет 12-13 тысяч человек в год (без учета паломников из Чечни)»²¹⁷.

И все же, «столь резкое ... увеличение числа людей, признающих себя верующими, нельзя однозначно интерпретировать как стремительный подъем религиозности, как показатель глубоких изменений в мировоззрении современных татар. В значительной степени это – реакция на изменение с середины 80-х годов XX в. государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль сменился ориентацией на демократические нормы... Другим фактором, определившим изменение отношения к религии в массовом сознании, является специфика переходного периода, переживаемого обществом...»²¹⁸. Что касается «качества» религиозного чувства, то

²¹⁶ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 42.

²¹⁷ Гайнутдин Р. Исламское возрождение в России // Мир ислама. Казань, 1999. № ½. С. 72.

²¹⁸ Татары. М.: Наука, 2001. С.515.

«большинство верующих молятся лишь иногда, исполняют лишь некоторые религиозные обряды и отмечают лишь некоторые религиозные праздники... Религиозное мировоззрение у части верующих отличается во многом размытостью, неопределенностью, отсутствием ясного содержания»²¹⁹. Г. Исхаков, муфтий, председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан, замечал, «что в народных массах религиозное исповедание, к сожалению, носит в значительной мере обрядовый характер»²²⁰. Да и обязательные для мусульманина обряды – «пять столпов веры» – выполняет весьма незначительная часть. Ислам приобрел бытовой характер. Зачастую религиозная самоидентификация осуществляется не по принадлежности к исламу, а в результате принадлежности к определенной культуре, национальному образу жизни: татарин – значит мусульманин. По данным социологических исследований конца 1980-х гг., свыше половины татар Татарстана считали, что религия является неотъемлемой частью национальной культуры и образа жизни²²¹. Кроме того, значительная часть мусульман, выросших в условиях господства атеизма, просто не в состоянии сразу в полной мере овладеть всей обрядово-культурной системой ислама, многим довольно сложно удается соблюдать посты или выполнять ежедневные молитвенные ритуалы. Следует также отметить, что татары в стремлении обретения веры и соответствующих знаний обращаются не столько к служителям культа, религиозной литературе, сколько к светским средствам массовой информации и другим составляющим общей светской культуры. При проведении социологического исследования в Татарстане в 1994 г. лишь 9% опрошенных изучают религиозные источники; более 75% считающих себя мусульманами татар не бывают в мечетях²²².

Обыденной практикой в настоящее время стали домашние меджлисы в дни религиозных праздников и семейных событий с приглашением гостей, главным образом, старшего и преклонного возраста, сопровождающееся чтением сур из Корана, религиозные обряды семейного цикла. Так, в 1989-1990-х гг. в Татарстане обряд бракосочетания никях совершали 81,3% сельских татар и 71,5% татар-горожан, заключавших брак; обряд наречения имени (исем-кушу) - 77,5

²¹⁹ Религии народов современной России. Словарь. М.: Республика, 1999. С. 5.

²²⁰ Исхаков Г. Ислам в Татарстане: История и современность // Мир ислама. Казань, 1999. № ½. С. 24.

²²¹ Религия в истории и культуре. М.: Юнити, 2000. С. 457.

²²² Воронцова Л.М., Филатов С.Б. Религиозность - демократичность - авторитарность // Полис. 1993. № 3. С. 144; Мусина Р.Н. Ислам и межэтнические отношения в современном Татарстане // Иман нуры. № 4. 1996. С. 51.

и 60,3% соответственно; обрезание (суннат) – 66,8 и 45,7% соответственно. Характерной особенностью является то, что данные обряды может проводить не только мулла, но вследствие дефицита последних, любой мусульманин старшего возраста, зачастую кто-то из родственников или соседей, знающий ритуал и умеющий читать соответствующие суры из Корана. Некоторые обряды модернизировались. Так, обряд наречения имени ограничивается праздничным угощением домашних и исполнявших обряд, а не приглашением еще гостей; обряд обрезания стали проводить в больницах с помощью медиков, а не потомственных религиозных «специалистов»; обряд религиозного бракосочетания возможно совершать заочно, без присутствия молодоженов и т.д.

Процесс «возрождения» ислама был многосторонний и неоднозначный. Как верно заметил Р. Гайнутдин, Духовные управления мусульман нашей страны «многие годы были вынуждены основное внимание уделять работе по организации новых общин и духовных учебных заведений, строительству мечетей, то есть тому, что было необходимо в первую очередь для удовлетворения насущных потребностей мусульман. Поэтому они не смогли с самого начала изменения положения религии в обществе взяться за разработку общей концепции развития ислама в стране...»²²³.

Особой проблемой в условиях подъема религиозности стал вопрос о наличии и подготовке священнослужителей исламского культа. Представителей татарского духовенства условно можно поделить на три группы: «1) выпускники мусульманских заведений,.. религиозное образование в которых строилось на общих (нормативных) исламских принципах и было оторвано от национальных корней татарской религиозной мысли; 2) религиозные деятели, имеющие высшее или среднее специальное светское образование и получившие религиозную подготовку, в основном, в местных медресе или краткосрочных курсах учебных заведений мусульманских стран; 3) большую часть духовенства составляют представители так называемого народного ислама, которые традиционно вероисповеданиями связаны с деревней и по своему социальному происхождению и имущественному положению мало чем отличаются от основной массы сельского населения»²²⁴. Дефицит компетентных служителей мусульманского культа был очень велик. В связи с этим с мест на учебу по подготовке кадров направляются верующие в значительном количестве. Так, в 1989 г.

²²³ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир - Пресс, 2004. С. 4.

²²⁴ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 97.

только из Пензенской области за рекомендацией на двухгодичные курсы по подготовке имамов при Духовном управлении мусульман Европейской части СССР и Сибири обратилось 5 человек (Р.И. Бибарсов, А.В. Пончаев, И.Х. Курмашев, И.И. Бибарсов, А.М. Козлов)²²⁵. В духовное училище для ускоренной подготовки служителей культа, открытое в 1989 г. в г. Уфе, были направлены на учебу мусульмане из Куйбышевской области²²⁶. Тем не менее, ситуация продолжала оставаться напряженной, поскольку, даже в 1999 г. «обеспеченность действующих мечетей Татарстана профессионально подготовленными священнослужителями составляла всего около 8%»²²⁷.

Возрождение мусульманского образования – важнейший вопрос, поскольку, как верно заметил Р.М. Мухаметшин, «многие негативные явления в религиозной сфере зарождаются в системе мусульманского образования, и только она способна вывести мусульман на новый уровень религиозно-правового и политического мышления»²²⁸. Мусульманское образование, находящееся в настоящее время в стадии формирования, включает три ступени: начальное образование можно получить на воскресных курсах при мечетях и медресе (деятельность осуществляется без лицензии); средне-профессиональное образование дают мусульманские медресе и колледжи (необходима регистрация и лицензия), высшее образование – Высшие мусульманские медресе (Казанское высшее мусульманское медресе им. 1000-летия принятия ислама, Казанское высшее мусульманское медресе «Мухаммадия») и исламские университеты.

Практически во всех регионах компактного проживания мусульман в настоящее время учреждаются средние, высшие и специальные духовные учебные заведения. Первые мусульманские учебные заведения в России появились в 1992 г. Так, в 1997 г. в Татарстане насчитывалось 126 татарских гимназий, 42% школьников училось на татарском языке, 58% дошкольников в детских садах изучали татарский язык²²⁹. В Самарской области татарский язык, историю и культуру татарского народа преподают в 26 татарских сельских школах

²²⁵ ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 141. Л. 21.

²²⁶ ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 79. Л. 8.

²²⁷ Документальные материалы № 2. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1999 по 14.02.2000 гг. Казань, 2000. С. 49.

²²⁸ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 43.

²²⁹ Грейни К. Возрождение системы национального образования в Республике Татарстан в период суверенитета (1990-1997 гг.) // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Уфа: Восточный университет, 1997. Тезисы. Ч. I. С. 107.

края; в крупных городах региона, помимо воскресных, появились и татарские средние школы.

В г. Уфе, Казани, Москве и других городах действуют исламские университеты, где обучается от 50 до 300 студентов. Всего в России было зарегистрировано более 150 учреждений профессионального религиозного образования²³⁰. В 1998 г. (29 сентября) в г. Казани состоялась церемония открытия Российского Исламского Университета, на которой присутствовали председатель Совета муфтиев России шейх Р. Гайнутдин, муфтий Республики Татарстан У. Исхаков, муфтий Духовного управления мусульман Азиатской части России Н. Аширов, муфтий Республики Башкортостан Н. Нигматулин, муфтий Республики Дагестан А. Абдуллаев, муфтий Чеченской Республики А. Шамаев, муфтий Духовного управления мусульман Поволжья М. Бибарсов, муфтий Нижнего Новгорода и Нижегородской области Г. Идрисов, муфтий Республики Чувашия А. Каргалов и т.д. Главными задачами университета были обозначены подготовка специалистов высшего уровня для конфессиональных объединений и образовательных учреждений всех типов, научных и учебно-педагогических работников в сфере теологических наук. Обучение велось на русском и татарском языках. Некоторые дисциплины преподавались на арабском, английском и других языках. Первоначально подготовка студентов велась на двух факультетах – Шариатском и Корана, планировалось открытие других факультетов гуманитарно-педагогического направления. Однако, в связи с практически «полным отсутствием подготовленных всесторонне образованных имамов, способных развивать учение религии богословов... широкое хождение среди мусульман ... имеет литература, написанная зарубежными авторами в расчете на мусульман, живущих в принципиально иной, чем российские мусульмане, социокультурной среде... Ведущую роль в духовных учебных заведениях, то есть там, где готовят будущих служителей ислама, играют также зарубежные преподаватели»²³¹. Так, в ульяновском татарско-арабском колледже читали лекции преподаватели из Саудовской Аравии, Иордании, Туниса, Алжира и Египта; в 2000 г. в высших мусульманских учебных заведениях Духовного управления мусульман Республики Татарстан работали преподаватели из Турции (6 чел.), Египта (4 чел.), Иордании (1 чел.)²³². Ситуация с

²³⁰ Мухаметшин Р.М. Ислам в современном российском обществе // Мусульмане изменяющаяся Россия. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 34.

²³¹ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир-Пресс, 2004. С. 5.

²³² Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 6.

иностранными преподавателями иногда складывалась весьма напряженно. Так, в декабре 2000 г. муфтий Республики Татарстан, ректор РИУ Г. Исхаков обратился к президенту Республики Татарстан М.Ш. Шаймиеву со следующим посланием: «Духовно-нравственное возрождение в Татарстане является примером для других регионов своей высокой толерантностью и согласием. При этом немалую роль играют наши мусульманские учебные заведения, деятельность которых подразумевает наличие самых квалифицированных преподавателей.

По религиозным делам в рамках программ Российского исламского университета и Казанских высших медресе Духовное управление приглашает через Департамент консульской службы МИД РФ специалистов из-за рубежа, работа которых взаимосвязана с преподаванием в Университете и медресе.

Однако официальный характер наших приглашений на основании законодательства РФ игнорируется, а иностранцев вынуждают уехать. Это тем более неприятно, что происходит в течение учебного года, существенно осложняя исполнение программ и нарушая функционирование наших учебных заведений. Как это было в конце прошлого учебного года с гражданами АРЕ и Турции, так и в этом году с гражданином АРЕ Ахмедом Мохамедом Абоу Йабесом. Несмотря на то, что он приглашен через Департамент внешних связей Президента РТ и придавал арабский язык в нашем Университете, его выдворили из страны. Затянулась регистрация гражданина Турции Мукеррема Караерса, преподавателя РИУ. Осложнился вопрос с регистрацией гражданина Иордании Ахмеда Али Тайсха, хотя он и ранее официально 3 года преподавал в Казанском высшем мусульманском медресе «Мухаммадия».

В этой связи прошу Вас, уважаемый Минтими́р Шарипович, изучить эту ситуацию и оказать содействие в упорядочении пребывания официально приглашаемых преподавателей, что положительно скажется не только на учебном процессе, но и оздоровит ситуацию в мусульманском сообществе РТ»²³³.

Как следствие данных тенденций можно рассматривать количественные и качественные изменения в среде исламского духовенства Среднего Поволжья во второй половине 1990-х гг. Так, если в конце 1980-х гг. в Татарстане действовало 18 мусульманских объединений и, соответственно, около 30 служителей культа; в начале 1990-х гг. ситуация оставалась без изменений: на 1 января 1990 г. в Татарстане было 55 мулл, 12 муэдзинов; из них до 40 лет – 11 чел., старше 60 лет –

²³³ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 46.

41 чел.; высшее религиозное образование имелось у 1 чел., среднее религиозное – у 8 чел., то к 2000 г. в республике насчитывалось уже около 5000 религиозных деятелей различного звена²³⁴. Мусульманское духовенство далеко не однородно и не является единой общностью. Исламские служители культа характеризуются неравнозначностью своего социального положения и статуса и идейно-политическими разногласиями. «Основную часть духовенства составляют представители так называемого народного ислама, которые традиционно связаны с деревней и по своему социальному происхождению и имущественному положению мало чем отличаются от основной массы сельского населения. Подавляющее большинство сельских имамов, в одночасье из «неофициальных мулл», ставших официальными представителями Духовного управления мусульман Республики Татарстан на местах, не имеют элементарного религиозного образования и выполняют эти обязанности из-за отсутствия более подготовленных религиозных деятелей, при появлении которых они относительно безболезненно уступают им свое место. Но в силу многих причин молодые имамы не возвращаются или не приживаются на селе»²³⁵. Активность мусульманского духовенства значительно возросла, поскольку изменились условия его существования в рамках многоконфессиональной России и демократического правового поля и потребовались новые формы действия для укрепления своего положения в обществе. Особой проблемой является отсутствие стабильных внутренних финансовых источников, в связи с чем духовенство вынуждено проявлять определенную гибкость в отношениях с государством и другими внешними «спонсорами».

В стране начали складываться научные центры, предметно занимающиеся вопросами исламоведения – Институт Африки РАН (г. Москва), Институт востоковедения РАН (г. Москва), Институт истории Академии наук Татарстана (г. Казань), Институт языка и культуры Академии наук Республики Татарстан (г. Казань) и т.д.

По Конституции Российской Федерации государственным языком на всей территории России провозглашается русский (ст. 68 п. 1). В то же время в Федеральном законе декларируется, что государство способствует развитию национальных языков, двуязычия и многоязычия, республиканским законодателям предоставлено право самостоятельно

²³⁴ Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: Сборник статей. Нижний Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 2003. С. 167.

²³⁵ Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: Сборник статей. Нижний Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 2003. С. 169.

принимать решения о правовом статусе языков народов, проживающих на их территории. Одним из позитивных результатов «перестройки» было возрождение национального и исламского образования, широкое распространение использования татарского языка. Постепенно происходило осознание значимости татарского языка как основы существования и развития нации и национальной культуры. Декларация о суверенитете и Конституция Республики Татарстан признали равноправие русского и татарского языков, объявленных государственными языками. В Татарстане были приняты Верховным Советом республики Закон о языках и «Государственная программа Республики Татарстан по сохранению, изучению и развитию языков Республики Татарстан». В результате в республике было открыто много новых школ и специальных классов в смешанных школах с преподаванием на татарском языке. Если в 1987/1988 учебном году в Татарстане было 995 школ с численностью 104,4 тыс. учащихся с татарским языком обучения, в основном, в сельской местности, то в следующем году число татарских школ возросло до 1059, в русских и смешанных школах насчитывалось около 10 тыс. групп с общим количеством более 127 тыс. учащихся по изучению татарского языка. В Пензенской области действует 14 исламских просветительских центров с библиотеками и книжными лавками, 5 центров – в Ульяновской области²³⁶. Проблемы национального образования для регионов Среднего Поволжья, как и в целом для России, являются дефицит педагогических кадров, отсутствие учебно-методической литературы и т.д. В г. Ульяновске власти в 1992 г. приняли решение «О состоянии и мерах улучшения преподавания родных языков в школах области». Управлением образования была разработана пятилетняя программа по сохранению и развитию языков, финансирование которой в бюджете региона шло отдельной статьей. Областной Совет укрепил кафедру по изучению родного языка в институте подготовки кадров, в 1993 г. в училище культуры была создана группа для подготовки национальных татарских и чувашских педагогических кадров.

Особо актуальны в настоящее время в Среднем Поволжье, как и в целом по России, мактабы (мектебе). Мактаб, в отличие от медресе, – непрофессиональное учебное заведение, предлагающее мусульманам начальное религиозное образование по программе, разработанной и утвержденной Духовным управлением мусульман Европейской части

²³⁶ Грейни К. Возрождение системы национального образования в Республике Татарстан в период суверенитета (1990-1997 гг.) // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Тезисы. Уфа: Восточный университет, 1997. Ч. I. С. 107.

России. Как правило, в мактабе изучают «Благородный Коран, Корановедение, Таджвид; арабский язык; историю пророков; биографию пророка Мухаммада, мир ему!; акыда – вероучение; фикх; тафсир; хадисоведение; татарский язык; ахляк»²³⁷. В соответствии с программой ДУМЕР по воскресеньям (в 14.30) проводятся уроки по изучению татарского языка. В Среднем Поволжье с начала 1990-х гг. появляются и медресе – в Татарстане (медресе им. Р. Фахретдина (г. Альметьевск), медресе «Рисаля», медресе «Ак мечеть», Нурлатское мусульманское медресе, Буинское медресе и т.д.), Самарской области и других регионах.

Повсюду – в городах, районных центрах – были открыты курсы по изучению татарского, арабского языков, основ ислама. По окончании курсов желавшие могли получить направление на продолжение учебы в высших исламских учебных заведениях.

В 2000 г. Духовное управление мусульман Республики Татарстан запланировало проведение семинара по вопросам морально-нравственного состояния общества, в связи с чем обратилось к министру РТ Ф.Ф. Харисову: «Духовное управление выражает озабоченность в связи с критической нравственной ситуацией в обществе, невежеством и разгулом преступности, ростом употребления лицами подросткового возраста спиртных напитков и опасного распространения наркотиков.

Со своей стороны духовенство имеет немалый опыт наставничества молодежи, утверждения моральных ценностей, улучшения семейных отношений, увеличения уважения к старшим и воспитания патриотизма.

Естественно, Духовное управление не может остаться в стороне от общественных процессов и поэтому просит Вас оказать содействие в приглашении преподавателей истории религии, этики и восточных языков и проведения 17 мая в резиденции ДУМ РТ по ул. Лобачевского, д. 6 научно-практического семинара для взаимодействия и разработки совместных путей выхода из кризиса.

Искренне признательны и надеемся на плодотворное сотрудничество»²³⁸.

В свою очередь, органы власти также пытались привлечь религиозные структуры для решения социальных проблем общества. Так, 20 марта 2000 г. комиссия по делам несовершеннолетних при Кабинете Министров РТ обратилось к Духовному управлению мусульман Республики Татарстан по вопросу преодоления детской

²³⁷ Солнце Ислама. Пенза, 2006. № 1 (36). С. 9.

²³⁸ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 68.

безнадзорности, беспризорности и подростковой преступности. В ответ ДУМ РТ сообщило, что «в решении данной проблемы в приходах и Духовным управлением мусульман РТ проводится определенная работа, так, например, многие имамы-хатыбы при мечетях проводят проповеди на тему морали и этики, устраиваются благотворительные обеды.

Совместно с центрами психологической помощи «Сердаш», «Доверие» и руководителями учебных заведений проводятся различные мероприятия по оказанию помощи от сект, наркомании и токсикомании.

Предлагаем:

1. Организовать профильные летние детские лагеря для целенаправленной работы штатных педагогов и представителей ДУМ РТ.

2. Организовать цикл лекций в образовательных, лечебно-профилактических и других учреждениях республики.

3. Практиковать приглашение представителей ДУМ РТ на заседание комиссии по делам несовершеннолетних»²³⁹.

В 2006 г. был создан Совет по исламскому образованию и разработан единый стандарт по специальности «исламское религиозное образование», подготовлен ряд учебных программ.

Большое значение для развития и распространения татарского языка имело издание разговорников и словарей татарского языка. Среди татарской литературы, выпускаемой Таткнигоиздатом, особо востребованы циклы «Духовное наследие», «Литературное наследие» и т.п.

Культурная жизнь мусульман Среднего Поволжья также приобрела новые черты. Практически во всех крупных регионах компактного проживания мусульман были созданы общества или центры татарской культуры (г. Пенза – «Якташлар», г. Ульяновск – «Туган тел», г. Самара – «Туган тел» и т.д.); действуют народные татарские танцевальные ансамбли «г. Самара – «Ялкынлы яшьлек» и т.д.).

На центральных и региональных телеканалах начали проводиться программы, посвященные исламу (г. Ульяновск – передача на татарском языке «Чишмэ»; г. Пенза – «Беседы о религии» и т.д.). Для татар России и зарубежья в Поволжье работают радиостанции «Татар авазы» (г. Казань, с 1997 г.), многоканальный эфир «Радио-7» из Самары» (г. Самара); для местных мусульман в г. Самаре функционирует татарская радиостанции «Ак бахэт». При мечетях организовываются

²³⁹ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 69.

просмотры исламских фильмов («Напоминание о смерти», «Омар Аль Мухтар» и т.д.).

Значительную роль в возрождении ислама сыграли мусульманские средства массовой информации. Первые центральные мусульманские периодические издания в России появились в начале 1990-х гг. В 1993 г. их насчитывалось три: «Мусульманский вестник» (г. Саратов), «Исламские новости» (г. Махачкала) и «Вахдат» (г. Москва)²⁴⁰. По мнению А.В. Малашенко, «главными критериями исламской газеты являются, во-первых, статус издателя – мечеть, духовное управление мусульман, исламская партия или другая организация или группа мусульман, во-вторых, религиозно-просветительская направленность»²⁴¹.

В провинции также появляются многочисленные печатные органы исламской направленности. Так, в г. Казани издаются исламские газеты «Иман», «Вера»; г. Пензе – газета ЕДУМ Пензенской области – «Солнце Ислама» (с 1998 г.); г. Набережные Челны – «Ислам нуры», г. Самаре – «Бәрдемлек» (с 1990 г.) и «Азан» (с 1996 г.); г. Ульяновске – «Эмет», «Кумек куч» (Старокулаткинский район), «Байт Аллах» (с 1994 г.) и т.д. В большинстве своем, газеты на татарском языке носили культурно-просветительский характер и рассчитаны на читателя, активно интересующегося традициями своего народа. Компактное проживание с русскими и, как следствие, некоторое обрусение татар на территории Среднего Поволжья стало основной причиной того, что мусульманские газеты полностью или частично выходят на русском языке. Удобство в прочтении и понимании – главная задача размещаемых в данных газетах материалов.

Первоначально в мусульманских изданиях фактически отсутствовал аналитический материал, представленный довольно однобоко, основная масса публикаций посвящена описанию или толкованию религиозных обрядов и т.д. Практически все исламские газеты проявляли лояльность к федеральным и местным властям. С оппозиционными настроениями выступали лишь отдельные деятели Духовного управления мусульман Республики Татарстан (1997 г. – один из кандидатов на должность муфтия Республики Татарстан Ф. Салман предпринял попытку печатать газету «Ал-Фуркан», 1998-1999 гг. – бывший муфтий Г. Галиуллин издавал газету «Омет-Надежда»).

Ажиотаж вседозволенности постепенно спал, и «если в начале 1990-х годов издавалось все, что было связано с исламом, без какой-либо критической оценки, то в последние годы наметилась

²⁴⁰ Коран не стреляет // Московские новости. 1993. 4 апреля.

²⁴¹ Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России // <http://dagestan.kavkaz-uzel.ru/articles/11411/>

определенная издательская политика, учитывающая специфику мусульманских общин у разных народов»²⁴².

Однако «возвращение ислама, во-первых, происходило в рамках лишь одной парадигмы общественной мысли (через «булгарство»)²⁴³, во-вторых, отсутствовала готовность общественности воспринимать исламские ценности в той форме, в которой они предлагались ей официальными кругами мусульманского духовенства. В то же время среди сторонников исламских ценностей еще не сформировались, как в начале XX в., разные течения, что сузило возможности внутреннего развития самих приверженцев этих ценностей. Борьба оказалась направленной только вовне – против остатков тоталитарных ограничений»²⁴⁴. Уже во второй половине 1980-х гг. в СССР возник конфликт между ортодоксальным, «номенклатурным», связанным с партийно-административным аппаратом духовенством, и сравнительно молодыми 30-40-летними имамами, которые, находясь под влиянием «перестроечной» демократизации советского общества, ликвидации «железного занавеса», стремились к религиозному возрождению этнических мусульман. Среди представителей данного молодого поколения мусульманского духовенства - имам Московской соборной мечети Р. Гайнутдин, имам соборной мечети Нижнего Новгорода О. Идрисов, имам г. Саратова М. Бибарсов, имам Н. Аширов.

В период подъема национальных движений 1986-1992 гг. мусульманские активисты Среднего Поволжья отличались особой активностью, вели пропаганду в массах и порой впадали в крайности. По мнению Ю.М. Кобищанова, «парад суверенитетов» был наивысшей точкой национально-освободительных движений в бывшем СССР, за которой начинается спад²⁴⁵.

РСФСР, провозгласив 12 июня 1990 г. свой государственный суверенитет, спровоцировала принятие аналогичных деклараций в бывших автономных республиках. Как следствие, в отношениях федеральных властей России с органами власти Республики Татарстан возник серьезный кризис, который мог привести к открытому конфликту, в том числе и на этнической почве. В Татарстане мусульмане составляли

²⁴² Татары. М.: Наука, 2001. С. 436.

²⁴³ В конце 1980-х гг. состоялся ряд дискуссий по поводу происхождения и этнической истории татарского народа, роли ислама, о топонимике и символах, культуре и языке и т.д. Обсуждение проблемы «булгары или татары» (1987–1989 гг.), вопроса о башне Сююмбике (1987, 1988-1989 гг.) обусловило оформление двух идейных течений - «булгаристов» и «татаристов».

²⁴⁴ Татары. М.: Наука, 2001. С. 521.

²⁴⁵ Кобищанов Ю.М. Мусульмане России, коренные российские мусульмане и русские-мусульмане // Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 85.

в 1989 г. 48,5% населения, к 2000 г. – более 51%, при этом, основное их большинство - казанские татары (около 1,8 млн. чел.)²⁴⁶. Уже в августе 1990 г. появилась Декларация о государственном суверенитете Республики Татарстан. Основной причиной ее принятия стало стремление подписать Союзный Договор уже в качестве союзной республики. Как следствие, после Татарстана государственный суверенитет объявили и все остальные республики РСФСР. «Парад суверенитетов» создал ситуацию правовой неопределенности. 31 марта 1992 г. был подписан Федеративный договор, точнее сказать – три федеративных договора с тремя видами субъектов. Татарстан и Чечня вообще не подписали данный документ, Башкортостан подписал с условием, что Федеративный договор будет дополнен двусторонним Договором. Отказ Татарстана поставить подпись под Федеративным договором объяснялся тем, что он давал меньше прав, чем у республики к тому времени их было фактически. Реально, в 1992 г. было подписано соглашение между федеральным правительством и субъектами о разграничении полномочий. В Федеративном договоре так и не была определена федеративная конструкция России и, следовательно, отсутствовали гарантии сохранения суверенности республик. Данный документ носил явно конъюнктурный характер, поскольку Центр вовсе не собирался делиться своими полномочиями с регионами. Москве нужна была политическая передышка, чтобы затем вновь взять республики под жесткий контроль. Механизм реализации Федерального договора так и не был разработан.

В ходе Конституционного совещания 1993 г. из проекта Конституции были окончательно исключены положения, которые могли бы служить основой федеративного устройства российского государства. Так, из Основного закона было изъято слово «суверенитет», вопреки требованиям республик. Инициативы Татарстана, выдвинутые как законодательные предложения от лица Верховного Совета и Президента, на Совещании не рассматривались. Предложения Татарстана базировались на результатах референдума 21 марта 1992 г. и Конституции Татарстана, принятой 5 ноября 1992 г. Делегация Татарстана в знак протеста ушла из зала Конституционного совещания. В Заявлении Президента и Председателя Верховного Совета Республики Татарстан было сказано: «В подготовленном на первом этапе Конституционным совещанием проекте налицо стремление умалить, дискредитировать саму идею становления качественно нового типа

²⁴⁶ Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Ислам в татарском мире: История и современность. Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 210.

федеративных отношений. Игнорировалась законодательная инициатива Республики Татарстан о новом видении федерализма в России, о конституировании в ее Основном Законе положения о договорно-конституционных отношениях между Республикой Татарстан и Российской Федерацией – Россией»²⁴⁷. Референдум по Конституции РФ 12 декабря 1993 г. показал недовольство многих субъектов предложенным проектом. С учетом Татарстана, где голосование не состоялось, и Чечни, где референдум не проводился, количество субъектов, проголосовавших против Конституции, составило 32. В дальнейшем унитаристская тенденция продолжала усиливаться.

Благодаря двусторонним переговорам и настойчивой позиции руководства Татарстана во главе с М.Ш. Шаймиевым был достигнут определенный компромисс через подписание между сторонами договора в феврале 1994 г. и через достижение ряда частных соглашений. Но федеральными властями договор с Татарстаном рассматривался как временный документ. Ряд идеологов из окружения Б.Н. Ельцина выступили с предложением о необходимости «губернизации» России и уничтожения национально-государственных образований, что вызвало жестко негативную ответную реакцию со стороны республик²⁴⁸. С началом чеченского конфликта данное противостояние достигло острого напряжения. Республики, в том числе Татарстан, осудили ее, расценивая как попытку восстановления империи²⁴⁹.

В 1996 г. республики и некоторые области и края, неудовлетворенные своим статусом, выступили с требованием заключения двусторонних договоров. Б.Н. Ельцин накануне президентских выборов 1996 г. для укрепления своих неустойчивых позиций на местах был вынужден начать новый договорный процесс уже не только с республиками, но и с областями, краями, городами.

Татарская АССР, провозгласившая себя Татарстаном, фактически была лидером. Татарстанский национализм, по мнению Д.М. Исхакова, прошел в своем развитии следующие основные этапы: 1) складывание идейной платформы татарского этнонационализма (1988-1990 гг.); 2) ассимиляция этнического национализма с политической элитой Татарстана (1990-1993 гг.); 3) упрочение курса на конструирование в республике нации-государства на основе паритетного национализма (1993-1996 гг.), при этом первый этап «совпадает с подъемом

²⁴⁷ Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету: Сб. офиц. документов (1990-1995). Казань: Идел - Пресс, 1996. С. 26-27.

²⁴⁸ Послание Шаймиева М., Рахимова М., Николаева М. Ельцину Б. «За последовательную демократизацию и федерализацию России» // Панорама - Форум. 1995. № 1. С. 3-6.

²⁴⁹ Заявление семи республик от 5 января 1995 года // Республика Татарстан. 1995. 06.01.

татарского национального движения, а второй – с его спадом; на третьем этапе национальное движение практически перестало существовать»²⁵⁰. В 1998 г. (февраль) по инициативе Кабинета министров Татарстана был проведен «объединительный» съезд мусульман Татарстана. На съезде полностью был обновлен руководящий состав управления; принят новый, более демократичный устав Духовного управления мусульман Республики Татарстан. Если властная элита «видит цель в построении политической (в форме государства) общности, отличающейся от всей России, то национальные движения нацелены на воссоздание татарского сообщества»²⁵¹. Татарское национальное движение следует трактовать как импульс, всплеск народного энтузиазма, который попытались использовать в своих интересах политики. Впоследствии политика руководства Татарстана, соседних республик и областей в 1991-1997 гг. стабилизировала ситуацию.

Параллельно протекал процесс «возвращения» ценностей ислама в Татарстане. Р.М. Мухаметшин выделяет следующие периоды: 1988-1992 гг. – этап легализации ислама, характеризующийся появлением национальных общественно-политических объединений, расценивающих исламский фактор как значимый фактор национального самосознания и необходимый момент в борьбе за независимость республики; образованием первых конфессиональных институтов; 1992-1998 гг. – период институционализации ислама, основными чертами которого были бессистемное увеличение количества мусульманских общин, появление первых мусульманских учебных заведений, возрождение института мусульманского духовенства, складывание ключевых элементов структуры управления мусульманскими общинами (махалля – мухтасибат – ДУМ Республики Татарстан); 1998-2002 гг. – период структурализации, т.е. формирования функционирующей системы управления мусульманскими общинами и другими институтами ислама, когда Духовное управление мусульман Республики Татарстан со своими структурными подразделениями (мухтасибатами) стало единственным высшим органом мусульман республики, все мусульманские учебные заведения стали его подразделениями; с февраля 2002 г. – период внутренней мобилизации, главное содержание которого составили завершение этапа кардинальных структурно-организационных преобразований и

²⁵⁰ Исхаков Д.М. Современный татарский национализм: Возникновение и трансформация в 1980-1990-х гг. // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Тезисы. Уфа: Восточный университет, 1997. Ч. I. С. 110.

²⁵¹ Сагитова Л.В. Проблемы формирования новой системы в Татарстане в конце 80-х – начале 90-х гг. // Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Тезисы. Уфа: Восточный университет, 1997. Ч. I. С. 169.

концентрация основного внимания на решении внутренних проблем мусульманских общин республики²⁵².

Как определенное проявление татарского национализма и следствие активизации национального самосознания татар следует расценивать то обстоятельство, что с 1990-х гг. ориентация на межнациональные браки приобретает «более сдержанный, часто негативный характер»²⁵³.

В конце 1990-х гг. в мусульманской умме России произошли кардинальные изменения в организационной структуре и принципах деятельности. Спецификой мусульманского «ренессанса» стало возникновение Духовных управлений и духовных центров, которые обусловили децентрализацию «возрождения» и хаотичность в развитии. Импульсом такого центробежного процесса явились распад СССР, суверенизация субъектов Российской Федерации (ДУМЕС открыто и недвусмысленно не поддержал суверенитета Татарстана), влияние зарубежных религиозных центров.

К моменту краха Советского Союза существовавшие на территории России два духовных управления мусульман – Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири с центром в г. Уфе (ДУМЕС) и Духовное управление мусульман Северного Кавказа с центром в г. Махачкале (ДУМСК) распались на новые структуры. ДУМЕС являлось наиболее крупным центром мусульман России (по сравнению с региональными ДУМ в республиках Северного Кавказа). В 1990 г. в г. Уфе состоялся V Всероссийский мусульманский съезд, на котором присутствовали около 700 делегатов и гостей из России и республик СССР, 36 стран мира, представители международных исламских организаций. С 1980 г. ДУМЕС возглавлял муфтий шейх Т. Таджутдин (на V съезде ДУМЕС был избран муфтием пожизненно)²⁵⁴. По замечанию уполномоченных Среднего Поволжья, «новый муфтий периодически бывал в мечетях,.. по случаю больших религиозных праздников направлял в религиозные объединения поздравительные телеграммы и соответствующие указания. Среди верующих он пользовался уважением. Негативных сторон в его контактах с верующими не отмечено. Влияние муфтия на мусульман нам кажется положительным»²⁵⁵. В сентябре 1988 г. ДУМЕС провело в

²⁵² Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: Сборник статей. Нижний Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 2003. С. 160-161.

²⁵³ Татары. М.: Наука, 2001. С. 329.

²⁵⁴ Михайлов Г. Ислам в России // Ермаков И., Микульский Д. Ислам в России и Средней Азии. М.: Лотос, 1993, С. 26.

²⁵⁵ ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 47. Л. 16; Д. 54. Л. 23.

г. Куйбышеве встречу с имам-хатыбами и председателями исполнительных органов религиозных обществ мусульман Куйбышевской области, на которой звучали доклады о современной международной обстановке, мирных инициативах СССР, значении XIX партийной конференции, «месте и роли мусульман в общенародном движении за демократизацию и перестройку советского общества, за продвижение к обществу социальной справедливости, укрепление нравственных и семейных устоев, за активизацию межнациональных отношений народов страны»²⁵⁶.

В 1991 г. собравшиеся в г. Саратове противники муфтия Т. Таджутдина обратились к нему с требованием подать в отставку. Вскоре имамы г. Волгограда, Пензы и Саратова, создали Межрегиональное управление мусульман во главе с М. Бибарсовым, которое также не было признано ДУМЕС.

В 1992 г. в ДУМЕС произошел раскол. Сначала Духовных управлений (мухтасибатов) мусульман стало 15, в 1995 г. – 36, 1997 г. – 48, 1999 г. – 51²⁵⁷. Духовные управления мусульман Башкирии и Татарстана позже образовали Высший Координационный Центр Духовного управления мусульман России (ВКЦ ДУМ). В 1992 г. (август) вскоре после проведения независимых съездов мусульман этих поволжских республик состоялся расширенный пленум ДУМЕС, на котором были осуждены сепаратистские действия «раскольников», не соблюдавших присягу и нарушивших конфессиональную этику. От должности были отстранены девять имамов-мухтасибов, в том числе М. Бибарсов. Вскоре ДУМЕС был созван VI внеочередной чрезвычайный съезд мусульман России, европейской части СНГ и стран Балтии (ноябрь 1992 г.). Съезд высказался за сохранение исторического единства Духовного управления мусульман, но не смог предотвратить дальнейшего его распада.

После краха СССР руководители Духовного управления мусульман Российской Федерации получили возможность возглавить объединительный процесс российских мусульман и движение за исламское возрождение. Однако сделать этого не смогли, поскольку возвращенные при советской системе лидеры Духовного управления мусульман не сумели приспособиться к изменениям в современном обществе; в свою очередь, количество мусульманских священнослужителей было ограничено и их уровень профессиональной подготовки оставлял желать лучшего. Кроме того, началась борьба некоторых муфтиев за лидерство в мусульманской общине России, что вылилось в открытую

²⁵⁶ ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 72. Л. 23.

²⁵⁷ Ислам и мусульмане в России. М.: Институт Российской истории РАН, 1999. С. 205.

междоусобную борьбу, и способствовало дискредитации духовных лиц в глазах верующих. Мусульманское духовенство не стало силой, способной эффективно решать вопросы религиозного подъема, отстаивать перед властью как собственные корпоративные интересы, так и интересы верующих.

Реорганизация структуры и принципов деятельности мусульман Среднего Поволжья была тесно связана с национальным подъемом. Так, Д. Исхаков считает, что «духовное управление мусульман Татарстана, хотя и было самостоятельной организацией, развивалось как одна из фракций национального движения», первый заместитель муфтия Духовного управления мусульман РТ В. Якупов замечал, что «мы сами выросли из них (общественных организаций)»²⁵⁸.

На Европейской части России, в Среднем Поволжье и Сибири были созданы Духовные управления по национальному признаку в республиках (Духовное управление мусульман Республики Татарстан, включавшее 985 мусульманских организаций, и т.д.) и в регионах компактного проживания мусульман. «Муфтий ДУМ РТ в 1996 г. прямо увязывал возникновение новых муфтиятов с принятием деклараций о суверенитете бывшими автономиями и появлением в них постов президентов, ведущих собственную политику и обладавших собственными интересами. Т. Таджутдин же в этой ситуации «продолжал проводить жесткую линию Москвы»²⁵⁹.

В 1992 г. возникло Духовное управление мусульман Республики Татарстан. По мнению Н. Гараевой, образование ДУМ РТ было детерминировано многими факторами: «Во-первых, процесс «демократизации и суверенизации», а также распад СССР (декабрь 1991 г.) во многом способствовали кардинальным изменениям, произошедшим в рамках официальных религиозных институтов в бывшем СССР и России. Во-вторых, в татарском национальном движении, особенно после принятия Декларации о государственном суверенитете республики 30 августа 1990 года все чаще и чаще звучали призывы в необходимости перевода Духовного управления из Уфы в Казань»²⁶⁰.

В 1994 г. было образовано Духовное управление мусульман Поволжья во главе с М. Бибарсовым. Тогда же создается Региональное Духовное управление мусульман Самарской области (РДУМ СО). С 1998 г. функционирует Единое Духовное управление мусульман

²⁵⁸ Казанское время. 1998. 12 февраля. С. 2.

²⁵⁹ Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. С. 178-179.

²⁶⁰ Гараева Н. Мусульманские организации в современной России // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994. С. 197.

Пензенской области. Лидеры Духовного управления Татарстана неоднократно обращались к властям с требованиями передать под их юрисдикцию все культовые сооружения, что должно было лишить Т. Таджутдина и его сторонников материальной базы.

Вскоре ДУМЕС был преобразован в Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМР, председатель – муфтий Т. Таджутдин). Новое название было призвано показать, что руководство ЦДУМ готово пойти на определенные изменения.

Среди новых Духовных управлений наиболее крупными стали Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР, председатель – муфтий Р. Гайнутдин) и Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР), на основе которых образовался Совет муфтиев России (СМР) в 1996 г.

ЦДУМР строил свою работу на принципах вертикального подчинения и назначаемости. Региональные духовные управления ЦДУМР включают 868 местных мусульманских организаций.

Совет муфтиев России выполняет функции координационного органа российских мусульман. В основе его деятельности лежит принцип добровольного объединения самостоятельных региональных духовных управлений и организаций. В работе СМР на правах ассоциированных членов участвуют мусульманские организации республик – Татарстан, Башкортостан, Адыгея, Кабардино-Балкария, Северная Осетия, Ингушетия и т.д. «Основными целями Совета являются: 1. Организационная консолидация мусульманских религиозных организаций Российской Федерации с целью совместного решения наиболее крупных и касающихся всего мусульманского сообщества России проблем; 2. Координация и взаимопомощь в деятельности входящих в его состав организаций; 3. Выработка позиции в отношениях с органами центральной и местной государственной власти, с организациями, представляющими другие конфессии, а также с международными зарубежными организациями. Совет муфтиев России, следуя учения Священного Корана и Сунны Пророка Мухаммада (Да будет с Ним мир и милость Аллаха), ведет свою деятельность во благо развития духовно-нравственных ценностей Ислама, реализации принципа равенства религиозных конфессий, соблюдения прав и защиты интересов мусульман России»²⁶¹. Международный аспект деятельности Совета муфтиев России тесно соотносится с религиозно-просветительской, благотворительной и миротворческой работой внутри страны, являясь очень часто ее логическим

²⁶¹ Гайнутдин Р. Исламское возрождение в России // Мир ислама. Казань, 1999. № ½. С. 75.

продолжением в сфере связей с единовѣрцами из арабо-мусульманских стран и, прежде всего, Саудовской Аравии, Кувейта, Турции, Египта, Ирана, а также исламскими организациями и центрами из стран Балтии, Украины, Германии, Финляндии, Японии, Австралии и США.

В 1994 г. Министерством юстиции Российской Федерации был зарегистрирован Устав Высшего Координационного Центра Духовного управления мусульман России, призванного объединять усилия и координировать деятельность Духовных управлений мусульман России (председатель – шейх Г. Галиулла – муфтий Татарстана). В настоящее время в состав Высшего Координационного Центра Духовного управления мусульман входит подавляющее большинство муфтиятов России и европейских стран СНГ и Балтии, в том числе Духовное управление мусульман Татарстана, Башкирии, Сибири, Среднего Поволжья, Оренбургской области и т.д. Следует отметить, что Р. Гайнутдин, признавая необходимость перестройки прежней системы организации религиозной жизни мусульман, расценивал создание Высшего Координационного Центра лишь как еще один фактор раскола мусульманской общины. ВКЦ заявлял о своем стремлении объединить самостоятельные Духовные управления мусульман, о консолидации деятельности мусульманских центров Российской Федерации по распространению ислама, подготовке концепций и выработки решений по наиболее сложным проблемам современности, содействию в организации паломничества, направлении на учебу в зарубежные исламские учебные заведения и т.д.

К 2000 г. ситуация с духовными управлениями мусульман Среднего Поволжья складывалась следующим образом:

– в Совет муфтиев России входили «Казанский муфтият» (Г. Исхаков) в составе Духовного управления мусульман Республики Татарстан (под его же руководством) - 924 приходов в республике, Центральное Духовное управление мусульман Ульяновской области (Ф. Алиуллов) – 17 приходов, ДУМЕР (Р. Гайнутдин) – 157 приходов, большинство которых входит в полусамостоятельное Духовное управление мусульман Нижегородской области (У. Идрисов) – 49 приходов, Единое Духовное управление мусульман Пензенской области (А. Бибарсов) – 41 приход, Духовное управление мусульман «Ассоциация мечетей» (И. Шангареев) – 43 прихода, из которых 1 находился в Самарской области, Духовное управление мусульман Поволжья (М. Бибарсов) – 22 прихода, из них 1 – в Пензенской области, Духовное управление мусульман Ульяновской области (Т. Шангареев, Н. Насибуллин) – 2 прихода;

– в Центральное Духовное управление мусульман России (Т. Таджутдин) входили региональные Духовные управления мусульман (РДУМ) – Самарской области (В. Яруллин) – 85 приходов, Ульяновской области (С. Сулейманов) – 62 прихода, Пензенской области (А. Юнкин) – 8 приходов.

В 1994 г. (ноябрь) прошел VII внеочередной чрезвычайный съезд мусульман в г. Уфе, на котором было отменено положение Устава ЦДУМ о пожизненном избрании муфтия, Т. Таджутдина сняли с поста председателя ЦДУМ и лишили сана муфтия. Муфтием ЦДУМ был избран З. Хайруллин. Тем не менее, состоявшийся в декабре 1994 г. пленум ЦДУМ признал решения VII съезда недействительными и призвал к созыву чрезвычайного съезда. З. Хайруллин добровольно отказался от поста муфтия. В январе 1995 г. вновь был созван VII чрезвычайный съезд мусульман России и европейских стран СНГ, отменивший все постановления ноябрьского съезда. Съезд принял решение о целесообразности открытия представительства ЦДУМ в г. Москве, внес дополнения и изменения в Устав ЦДУМ.

Конфликты среди мусульманского духовенства имеют, главным образом, личностно-эмоциональную основу, и реально они мало затронули основную часть верующих.

В ноябре 1994 г. было зарегистрировано новое Духовное управление мусульман Татарстана во главе с имамом мечети г. Зеленодольска Г. Зиннатуллой, образованное на базе мухтасибатов, структурно подчиняющихся ДУМЕС (ЦДУМР). Существование двух духовных управлений создавало некоторую напряженность между мусульманскими объединениями г. Казани. Общество также настороженно отнеслась к расколу. В декабре 1994 г. появилось «Обращение татарской интеллигенции к имамам и мусульманской общественности республики» с призывом объединиться мусульманам вокруг Духовного управления мусульман Республики Татарстан²⁶². Состоявшийся в 1995 г. внеочередной съезд мусульман Татарстана не ликвидировал наметившееся противостояние. Более того, на съезде было решено учредить в качестве официальной резиденции муфтия ДУМ Республики Татарстан мечеть им. Ш. Марджани, которая, в свою очередь, уже являлась местом пребывания другого духовного управления, что и было реализовано без согласования с Советом по делам религий при Кабинете министров Республики Татарстан шакирдами медресе при Кабанной мечети во главе с муфтием Г. Галиуллой.

²⁶² Ватаным Татарстан. 1994. 09.12.

Из наиболее авторитетных ученых Татарстана в 1995 г. при Духовном управлении мусульман Республики Татарстан был образован Совет улемов (Гол м лэр шурасы), общественная организация, основными задачами которой провозглашались «участие в разработке основных направлений деятельности Духовного управления мусульман в Республике Татарстан в области религиозного образования, подготовки религиозных кадров, нравственного воспитания граждан, особенно молодежи; оказание теоретической и методической помощи мусульманским учебным заведениям в разработке концепции развития мусульманского образования национального типа, в подготовке учебных программ, написании учебников, методических пособий» и т.д.²⁶³. Не успев начать работу, Совет улемов прекратил свое существование.

Реально Духовное управление мусульман Республики Татарстан во главе с муфтием Г. Галиуллой выполняло в большей степени политические функции, нежели конфессиональные. Духовное управление мусульман Республики Татарстан представляло собой оппозиционную, слабо оформленную структуру, находившуюся по многим вопросам в оппозиции к власти; не имело своих периодических изданий, учебных заведений для подготовки кадров и т.д. «Возможно, поэтому многие процессы, связанные с возрождением ислама в Татарстане, развивались независимо от деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан. В такой ситуации эта организация не просто не предпринимала разумных попыток формирования конфессиональной политики, она практически самоотстранилась и от оперативного управления этими процессами», – отмечал Р.М. Мухаметшин²⁶⁴.

Властей Татарстана данная ситуация не устраивала, и они попытались ее исправить, используя прежний арсенал советских, главным образом, административно-силовых методов. Совет по делам религий при кабинете министров Республики Татарстан выступил с инициативой созыва очередного съезда мусульман республики, минуя Духовное управление мусульман Республики Татарстан. Против муфтия Г. Галиуллы было заведено уголовное дело. Руководство Духовного управления мусульман Республики Татарстан в столь сложных условиях несколько активизировало свою работу в плане

²⁶³ Мухаметшин Р.М. Официальные институты мусульман и общественно-политические организации и движения в Татарстане в 1990-е годы // Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума, Казань, 29 апреля - 1 мая 1996 г. (специальный выпуск) // Панорама - Форум. 1997. № 12.

²⁶⁴ Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: Сборник статей. Нижний Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 2003. С. 163.

усиления контроля на местах. Так, регулярно стали созываться пленумы и совещания с имамами-мухтасибами и т.д. Собственно в г. Казани для усиления своих позиций руководство Духовного управления мусульман Республики Татарстан в 1996 г. образовало мухтасибат во главе с заместителем муфтия Духовного управления мусульман Республики Татарстан и имамом мечети им. Ш. Марджани М. Залялутдином.

В конце 1990-х гг. приходит понимание и самими священнослужителями того момента, что оппозиционность – не самая выигрышная позиция для решения проблем, связанных с религией. В свою очередь, выступая на очередном съезде мусульман в 1998 г., президент Республики М.Ш. Шаймиев заявил: «В последнее время можно услышать суждения типа «Почему правительство вмешивается в наши религиозные дела?» Речь не идет о том, чтобы вмешиваться, заставить что-либо делать, мешать работе религиозных деятелей, органов правления мусульман, а о совместном служении народу. Хотя религия и отделена от государства, религия и религиозные организации не отделены от общества»²⁶⁵. Г. Исхаков, избранный с согласия властей новым муфтием в 1998 г., активно декларируя свою политическую лояльность, начал формировать новую политику Духовного управления мусульман с учетом современных условий правовой поддержки со стороны властей. В 1999 г. был принят закон Республики Татарстан «О свободе совести и религиозных объединениях», декларирующий, что исламские религиозные объединения в Татарстане имеют одного официального представителя и единое руководство – Духовное управление мусульман Республики Татарстан.

Мусульмане Ульяновской области также далеко не едины. Еще в 1994 г. Т. Шангареевым была образована региональная организация «Байт Аллах», члены которой пожелали выйти из ведения бывшего еще с советских времен областного муфтия А. Дебердеева, который, в свою очередь, подчиняется «верховному муфтию России и СНГ» Т. Таджугтдину. «Байт Аллах» сразу начал ориентироваться на СМР. В 1997 г. было образовано Духовное управление мусульман Ульяновской области (ДУМ УО) во главе с новым муфтием Т. Шангареевым, который объявил о своем подчинении Р. Гайнутдину. К началу 2000-х гг. в юрисдикции Духовного управления мусульман Ульяновской области находилось 4 мечети г. Ульяновска и только 2 мечети в городе – в юрисдикции А. Дебердеева (Региональное ДУМ Ульяновской области). В то же время в сельских районах и мелких городах региона у

²⁶⁵ Ватаным Татарстан. 1998. 17 февраля.

Т. Шангареева в подчинении 5, у А. Дебердеева – 40 мечетей. В результате ДУМ Ульяновской области смог объединить вокруг себя большинство мусульман г. Ульяновска, но большинство мусульман в остальных городах и районах края относятся к юрисдикции Т. Таджуддина. Кроме того, в 1997 г. в Ульяновской области было образовано самостоятельное мусульманское религиозное объединение «Вейсаль Корани». Среди ульяновских татар увеличивается численность сторонников Татарстанской партии «Иттифак», проводившей выборы в меджлис «Симбирского улуса», признанные властями незаконной попыткой создания параллельных властных структур. Общественное мнение в Ульяновской области отрицательно относилось к необходимости учитывать требования татарской диаспоры, представители нацменьшинств удостоились презрительного прозвища «чумотары» и обвинялись населением в коррумпированности, необразованности и прочих «грехах».

В Пензенской области религиозные исламские организации представлены также двумя муфтиятами: Региональным ДУМ Пензенской области (Уфимский муфтият – председатель РДУМ муфтий А. Юнкин) и Единым ДУМ Пензенской области (Московский муфтият – председатель ЕДУМ муфтий А. Бибарсов).

В регионах были созданы автономные объединения мусульман, не входящие в централизованные организации. Ассоциация мусульманских религиозных организаций «Казанский муфтият» (АМРО) была зарегистрирована в Минюсте РФ в 1999 г. Председателем АМРО «Казанский муфтият» являлся руководитель Духовного управления мусульман Республики Татарстан. Учредителями Ассоциации являлись ДУМ Республики Татарстан и ЦДУМ Ульяновской области. Ассоциация является централизованной религиозной организацией, объединяющей на добровольных началах мусульманские религиозные организации, действующие в республиках и областях Среднего Поволжья Российской Федерации с целью координации и взаимопомощи в их деятельности и для реализации права исповедания и распространения ислама. Ассоциация входит в состав Совета Муфтиев России. В сборнике «Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г.» опубликована «Историческая справка об Ассоциации мусульманских религиозных организаций «Казанский муфтият»: «После нескольких лет перестройки, в связи с распадом СССР, произошли существенные изменения и в религиозной области, перестали существовать прежние Духовные управления мусульман. Возникло новые духовные центры притяжения, к которым

стали тяготеть общины, вокруг них началось переформирование религиозных организаций.

В 1992 г. в Татарстане возникло самостоятельное Духовное управление мусульман РТ, в состав которого добровольно вошел и ряд общин из соседних тяготеющих регионов: 9 приходов Кировской области, 1 приход из Чувашской Республики и 1 приход из Республики Мордовия. Так продолжалось до 1998 г., и после объединения 2 ДУМ в единое Духовное управление мусульман РТ ситуация не изменилась.

В 1998 г. в Татарстане был принят свой закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который предписывал в срок до 31 января 2000 г. произвести перерегистрацию религиозных объединений, затем этот срок был продлен. В связи с принятием этого закона упомянутые религиозные общины уже не могли юридически действовать в составе ДУМ РТ, которому они канонически продолжали подчиняться, ибо территориально относились к сопредельным регионам.

В связи с необходимостью юридической поддержки и по просьбе и других местных организаций возникла централизованная организация – Ассоциация мусульманских религиозных организаций «Казанский муфтият», учрежденная Духовным управлением мусульман РТ и Центральным Духовным управлением мусульман Ульяновской области.

Таким образом, было поддержано исторически сложившееся право местных мусульманских религиозных организаций, которые смогут продолжить свою юридическую деятельность в составе ближайшей централизованной организации»²⁶⁶.

А.Ю. Хабутдинов считает, что постепенно «ДУМ РТ, созданный вначале по инициативе лидеров национального движения, превратился в тесного партнера режима. Не случайно, что даже территориальное деление ДУМ РТ на мухтасибаты полностью совпадает с границами административных районов РТ. Во всех заявлениях руководства ДУМ РТ говорится о необходимости тесного взаимодействия мухтасибов с главами администраций районов (избираемых по представлению М. Шаймиева, подобно российским главам субъектов Федерации) и сельских имамов с главами коллективных хозяйств (бывших колхозов)»²⁶⁷.

²⁶⁶ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 27.

²⁶⁷ Хабутдинов А.Ю. Ислам в Татарстане в первые годы нового тысячелетия // <http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2940>

Эксперты Центра ситуационного анализа РАН отмечают, что «для Волжско-Уральского региона (где среди мусульман традиционно доминируют татары) характерна чересполосица муфтиятов. Негативной стороной организационного плюрализма в «российском исламе» является борьба между разными муфтиятами, которая не может не открывать дополнительные возможности для радикальных группировок.

Жесткая религиозная вертикаль в районах (мухтасибаты), фактически совмещенная с районными администрациями, сложилась только в Татарстане. Причем в некоторых районах мухтасибаты, благодаря личности их руководителей, более авторитетны, чем местные власти. Но и здесь не удалось в полной мере противостоять идеологическому и кадровому влиянию радикалов, особенно ваххабитов, которые нацелены на сближение с группировками татарских и башкирских националистов, особенно молодежными. При этом исламисты пытаются в ряде случаев подменить лозунг суверенитета светской республики лозунгом исламского эмирата («Булгар», «Волго-Уральский», «Идель-Урал»)»²⁶⁸. По поводу перспектив исламизации эксперты говорят убеждены, что «удерживать ситуацию в Волжско-Уральском регионе удастся, прежде всего, за счет традиций мирного сосуществования этнических и религиозных общин преимущественно мусульман-татар и православных-русских. Фактором стабилизации являются также смешанные браки (около трети в крупных городах, зачастую в нескольких поколениях). Вместе с тем во всех регионах с преобладающим мусульманским населением де-факто происходит проникновение в повседневную жизнь шариатских норм, звучат даже требования введения элементов шариатского права в конституции отдельных субъектов Федерации. Это создает угрозу фрагментации российского правового поля, что допускать ни в коем случае нельзя. Бытовые нормы шариата, однако, не всегда противоречат российскому гражданскому законодательству. Поэтому при безусловном сохранении единого правового поля требуется гибкость в решении конкретных частных вопросов, а также выработка современных правовых норм, регулирующих отправление культа.

Негативное влияние на положение дел оказывают разногласия между различными духовными управлениями мусульман России по ряду важных аспектов религиозной жизни приверженцев ислама.

²⁶⁸ Неотложная к решению проблема. Эксперты Центра ситуационного анализа РАН об исламе в России и угрозе его радикализации // Российская газета. Федеральный выпуск. 2013. № 5746 (73) // <http://www.rg.ru/2012/04/04/islam.html>

В условиях социальной отчужденности и политической пассивности «официального ислама», его теоретической слабости, естественно, что свой шанс получает именно исламский радикализм с присущей ему мобильностью, простыми и внятными ответами на большинство вопросов»²⁶⁹.

С 1990-х гг. в России создаются исламские политические организации. В 1990 г. (9 июня) на подпольном съезде представителями из Дагестана и исламских кругов г. Москвы была создана Всесоюзная Исламская партия Возрождения «Нахдат» (ИПВ), просуществовавшая до 1994 г.²⁷⁰. Инициаторами образования ИПВ выступили В.-А.Г. Садур, литературовед из г. Москвы, и представители обновленческого «Кизилюртовского исламского общества» из Дагестана, во главе с братьями Аббасом (организатор) и Багаутдином (духовный лидер и наставник многих «обновленцев» Чечни) Кебедовыми. Ключевым пунктом программы было требование «свободного выезда на хадж в Саудовскую Аравию». Возглавили ИПВ амир (председатель) партии А. Ахтаев, его заместитель, будущий глава Исламского комитета Г. Джемаль, ведущий идеолог исламского радикализма на Северном Кавказе М. Багаутдин. Всесоюзная Исламская партия Возрождения «Нахдат» не превратилась в России в солидную влиятельную организацию, но она дала мощный импульс к политизации ислама тогда еще в СССР. Ячейки ИПВ действовали не только в г. Москве и г. Санкт-Петербурге, но и в г. Пензе и других городах. Деятельность ИПВ сводилась к проведению пресс-конференций, выступлениям в средствах массовой информации по мусульманской проблематике, выпуску газеты «Аль-Вахдат» («Единство») и т.п. Всесоюзная Исламская партия Возрождения «Нахдат» противопоставляла себя официальным духовным управлениям мусульман, относясь к ним критично и даже враждебно.

В это же время в г. Москве был образован Исламский культурный центр во главе с А.-В. Ниязовым, который вопреки своему названию быстро политизировался. В середине 1990-х гг. в России создается несколько общероссийских и региональных исламских партий и движений. В 1995 г. образовались мусульманское Общественное движение «Нур» («Свет») и Союз мусульман России (СМР). «Нур» и

²⁶⁹ Неотложная к решению проблема. Эксперты Центра ситуационного анализа РАН об исламе в России и угрозе его радикализации // Российская газета. Федеральный выпуск. 2013. № 5746 (73) // <http://www.rg.ru/2012/04/04/islam.html>

²⁷⁰ Викторин В.М. Национальный фактор во взаимоотношениях государства, церкви и общественных организаций (по материалам Астраханской области) // Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современного состояния). М.: РАГС, 1996. С. 69-74.

СМР выступали за реализацию социальных и собственно религиозных интересов российских мусульман путем достижения диалога с центральными и местными властями. Данные формирования имели свои ячейки практически во всех регионах России, где проживали мусульмане, в том числе и в Поволжье. Возникнув в период обострения, «Нур» и СМР не претендовали на политическую самостоятельность. Так, первый руководитель СМР А. Халитов являлся сподвижником руководителя ЛДПР В.В. Жириновского, лидер «Нура» Х. Яхин исполнял обязанности помощника члена ЛДПР А.В. Митрофанова. После ухода с политической арены А. Халитова и Х. Яхина «Нур» сблизилось с демократическим движением «Яблоко» Г.А. Явлинского. СМР, получивший отказ в регистрации на тот момент, примкнул к движению во главе с тогдашним премьером В.С. Черномырдиным «Наш дом – Россия». На выборах президента СМР, председателем которого на тот момент являлся Н. Хачилаев, оказывал значительную поддержку Б.Н. Ельцину. В ходе двух избирательных кампаний произошла фактическая легитимизация участия ислама в российской политике. В 1995 г. в ходе парламентских выборов «Нур» собрал по России 393,5 тыс. голосов избирателей (0,58% голосов), причем, в Татарстане – 5%²⁷¹. Это был весьма серьезный успех для молодой партии, выступающей за интересы религиозного меньшинства.

После парламентских выборов 1995 г., президентской кампании 1996 г. активность СМР и «Нур» пошла на убыль, фактически их «ушли» с политической арены, не «предоставив» им мест в Государственной думе. По мнению Кремля, общероссийские мусульманские организации выполнили свои функции – оказали соответствующую поддержку центральным властям, за что получили, в свою очередь, финансовую помощь, и «мавр сделал свое дело, мавр может уходить». Предпринятая А.-В. Ниязовым в 1997 г. попытка создать единую мусульманскую партию России – «Иттифак аль-муслимин» («Мусульманский союз») не получила поддержки Кремля, и проект не состоялся.

Затем ситуация изменилась. В ходе парламентских выборов 1999 г. светские политические группировки уже сами обратились за поддержкой к российским мусульманам. Накануне выборов было создано общественно-политическое движение «Рефах» во главе с бывшим заместителем председателя Союза мусульман России А.-В. Ниязовым, поддерживавшее движение «Единство». «Рефах», шедший в едином

²⁷¹ Малащенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. С. 7.

списке с «Единством», получил 9 мест в Государственной думе. Ниязов, получивший депутатский мандат, выступил за создание в Государственной Думе особой мусульманской фракции. Однако руководство «Единства» решительно выступило против этого. Тогда «Рефах» начал продвигать идею о том, что это движение полномочно представлять не только интересы мусульман, но вообще всех этнических меньшинств России. В 2000 г. «Рефах» пытался сотрудничать в данном направлении с Ассамблеей народов России во главе с Р. Абдулатиповым.

В ходе выборов некоторые московские политики сделали попытку привлечь на свою сторону региональную светскую мусульманскую элиту. Лидеры «Отечества» во главе с Ю.М. Лужковым стремились опереться на мусульманские республики, в том числе на Татарстан.

Тем не менее, в деятельности мусульманских организаций присутствовали и оппозиционные настроения в плане несогласия с официальными установками официального государственного политического курса. В первую очередь, это касалось ситуации в Чечне, где разворачивались военные действия. Следующий сюжет относился к ущемлению прав мусульман в России, неадекватному отношению к исламу со стороны властей, нарушению Кремлем принципа равноудаленности властей от главных религий страны – ислама и православия в пользу последнего и т.д.

На региональном уровне фронда проявлялась еще острее. Местная религиозная и национально-религиозная оппозиция имеет более приземленный характер, непосредственно приближена к рядовым мусульманам, вследствие чего более радикальна.

С конца 1980-х гг. в результате общей демократизации в СССР на местах начинается процесс образования различного рода неформальных групп, в том числе национально-религиозного характера. Многочисленные татарские национальные общества Среднего Поволжья старались придерживаться политического нейтралитета, акцентируя внимание на проблемах, в первую очередь, национальной культуры.

Особо активный характер данный процесс принял в Татарстане, где, по мнению некоторых исследователей, оформилось татарское национальное движение²⁷². В 1988 г. был создан Татарский общественный центр (ТОЦ), преобразованный затем в организацию с программой общенационального характера. В состав ТОЦ вошли Культурное общество им. Ш. Марджани, Клуб любителей болгарской

²⁷² Татары. М.: Наука, 2001. С. 522.

истории «Булгар-Джадид». В программе и уставе Татарского общественного центра, принятых на I съезде движения в 1989 г., резолюциях 1989 г. отмечалось общекультурное значение ислама и требовались гарантии соблюдения прав верующих со стороны государства. Главной целью Татарского общественного центра в уставе было объявлено возрождение государственности татарского народа. Вторая программа Татарского общественного центра, принятая в 1991 г., содержала специальный раздел «Ислам в татарском обществе», где подчеркивалась необходимость участия мусульман в политической жизни Республики Татарстан, повышения исламской просвещенности и образованности татар для приобщения к достижениям мусульманской культуры; предлагалось формирование мусульманских организаций и политических объединений, созыв Мусульманского конгресса России, поднимались проблемы места и роли ДУМЕС. Отмечалось, что современное осмысление джадидизма позволит решить многие проблемы духовного развития общества в непростое время.

С 1990 г. начинают действовать «Этнографическое культурно-просветительское объединение кряшен», «Татарская партия национальной независимости «Иттифак», Союз молодежи «Азатлык», движение «Суверенитет», движение «Мусульмане Татарстана», Молодежный центр исламской культуры «Иман» и т.д. Численность каждой из данных группировок достигала нескольких сотен человек. Большинство из них были близки по своим воззрениям и установкам к ТОЦ – наиболее влиятельной общественной организации центристского характера. Но такое единодушие среди татарских организаций длилось недолго. Весной 1990 г. в условиях кризиса власти в Татарстане выделилось радикальное крыло и оформилось в партию «Иттифак» во главе с татарской поэтессой Ф. Байрамовой, которая первоначально представляла собой националистическую организацию. В 1991 г. (31 марта) была образована «Исламская демократическая партия Татарстана». Осенью 1991 г. был образован союз ряда национальных организаций, который вошли в новое объединение – Милли Меджлис (т.н. «Народный парламент», общественно-политическая организация, созданная в противовес официальному парламенту Татарстана).

«Исламская демократическая партия Татарстана» не стала самостоятельной политической силой. Условием членства в партии было обязательное признание ислама. Программными целями партии объявлялись социально-экономические, политические и этнические проблемы, но не чисто религиозные; провозглашалась необходимость

освоения достижений всей мировой цивилизации, а не только арабской.

Если до 1993 г. радикальные («Иттифак», Милли Меджлис, «Азатлык») и умеренные (Всетатарский общественный центр – ВТОЦ) организации различались, главным образом, только в плане тактических мероприятий, то теперь началась разработка программных установок. «Основной водораздел между радикалами и умеренными начал проходить по линии определения роли ислама в общественной жизни: если идеологи Милли Меджлиса и близких к нему групп полагали, что религия должна быть всеобъемлющей, причем принятой татарами безоговорочно, то сторонники ВТОЦ призывали считать ислам скорее духовной силой, призванной служить национальным интересам. Фактически, таким образом, начали формироваться фундаменталистское, точнее, традиционалистское и евроисламское (джадидистское) направления идеологических течений. Несмотря на базовые отличия, оба направления... едины в выдвигании на передний план исламских ценностей»²⁷³.

В первой программе (платформе) ВТОЦ (1988 г.) и материалах Учредительного съезда комитета «Суверенитет» Татарстана понятие «Ислам» просто отсутствует²⁷⁴. Во второй программе ВТОЦ, принятой в 1991 г. уже появляется специальный раздел «Ислам в татарском обществе», но здесь речь идет скорее об использовании религиозного фактора национальным движением. В программе провозглашается «огромные достижения татарского общества, связанные с джадидизмом, оказались во многом утерянными, нам угрожает неприемлемый для цивилизованной жизни мусульман фундаментализм. ТОЦ рассматривает в качестве своей задачи возрождение благородных традиций джадидизма»²⁷⁵.

В докладе М. Мулюкова на V съезде ВТОЦ в феврале 1996 г. ислам упоминается только в связи с возрождением государственности и доказательством необходимости равенства госстатуса Татарстана и России: «1. В древности у нас были собственные государства. Империя татар, Великий Булгар, Золотая Орда, Астраханское, Крымское, Казанское, Сибирское, Касимовское ханства....

2. Мы живем во втором тысячелетии после принятия религии Ислама. Мы приняли свою религию раньше, чем русские»²⁷⁶.

²⁷³ Татары. М.: Наука, 201. С. 536.

²⁷⁴ Материалы Учредительного съезда комитета «Суверенитет» Татарстана. Казань, 1990; Суверенный Татарстан: Документы. Материалы. Хроника. Т. 2. М.: ЦИМО, 1998.

²⁷⁵ Цит по: Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. С. 222.

²⁷⁶ Миллят. 1996. №1 (30).

Вопрос о роли ислама поднимали делегаты извне Татарстана. Так, глава отделения ВТОЦ в Чувашии Арифилла Хабибуллин указал, что в республике на 20 татарских аулов имеется 28 мечетей и еще 3 строятся. Он заявил о необходимости параллельного развития национального светского и религиозного образования и предложил ввести преподавание Ислама и мусульманской культуры в учебных заведениях²⁷⁷.

Идеологическая платформа умеренного крыла отличалась эклектичностью и размытостью. Ядро позиции умеренных пока сводится к акценту на различиях между Западом и Востоком и критическому подходу к «евразийскому проекту». Ф. Уразаев, один из идеологов ВТОЦ, считает, что «основу западной демократии образует «западная психология», управляющая через «сознание» и «противоречия»; на Востоке же действует «духовное начало» – ислам, опирающееся на принципы самоуправления. Р.Г. Сафин, другой идеолог, призывает принять ислам как «некую философию, историческое наследие, доставшееся от предков, как модель и духовную силу нации»²⁷⁸. Идеологи ВТОЦ выступали за «татаризацию» ислама, т.е. за существование «татарского ислама», неразрывного среди других мусульманских народов.

А.Ю. Хабутдинов пишет, что «лидеры национального движения уже в 1990 г. планировали перевести Духовное управление мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС) в Казань для закрепления роли столицы Татарстана, как национальной и религиозной столицы татар. При этом делались ссылки на заявления татарского историка и богослова Ш. Марджани в 1880-е гг. и муфтия Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ - предшественника ДУМЕС) Г. Баруди о непригодности Уфы для пребывания в ней муфтията. После отказа муфтия ДУМЕС Т. Таджутдина от такого предложения ВТОЦ фактически приступил к созданию собственного Духовного управления мусульман Татарстана, сразу же заявив о возможности включения в него мусульман-татар из других регионов»²⁷⁹.

В начале 1990-х г. ВТОЦ был довольно влиятельной силой, воздействовал на органы власти в духовной и культурной областях жизни. Для Духовного управления мусульман Республики Татарстан была значима поддержка ВТОЦ. Но с ослаблением позиций ВТОЦ со второй половины 1990-х гг. и осознанием широкими массами

²⁷⁷ Миллят. 1996. №1 (30).

²⁷⁸ Татары. М.: Наука, 2001. С. 537.

²⁷⁹ Хабутдинов А.Ю. Ислам в Татарстане в первые годы нового тысячелетия // <http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2940>; Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке. Казань: Фэн, 2003. С. 176-177; Баруди Г. Памятная книжка. Казань: Иман, 2000. С. 48-49.

нереальности достижения ключевой задачи – независимости Татарстана обязательно должна была усиливаться взаимосвязь муфтия Духовного управления мусульман РТ с Президентом Республики Татарстан, о чем говорил Г. Галиулла. «На встрече Президента РФ В.В. Путина и президента РТ М.Ш. Шаймиева с представителями III съезда Всемирного конгресса татар 30 августа 2002 г. М.Ш. Шаймиев заявил: «Когда у нас пошел раскол внутри республики, несколько муфтиятов в Татарстане появилось несколько лет тому назад, и пошла между ними довольно-таки острая борьба. Тогда мы действительно собрали у меня всех и договорились: давай мы проведем объединительный съезд. Провели очень хорошо, и избрали Гусман-хазрата, и вот уже второй съезд прошел после этого»²⁸⁰. Новый муфтий Духовного управления мусульман Республики Татарстан Г. Исхаков 14 февраля 1998 г. на объединительном съезде мусульманского духовенства РТ был избран муфтием, председателем Духовного управления мусульман РТ. 16 марта 1998 г. было принято совместное заявление ВТОЦ и ДУМ РТ муфтия Г. Исхакова и председателя ВТОЦ Ф. Сафиуллина о сотрудничестве в сфере религиозного и духовного воспитания и создания соответствующего координационного совета.

После принятия в 1996 г. Милли Меджлисом программного документа «Татар кануны» («Конституция татарского народа»), в котором был сделан акцент на религиозную основу – «татаризм», «Иттифак» начал позиционировать себя как исламская радикальная группировка.

Ключевые программные положения радикалов наряду с «Татар кануны» отражены также в документах – «Гаилэ кодексы» («Семейный кодекс»), «Татар мэхэллэсе» («Татарская махалля»), «Татар милли мээтэбенен кайбер концептуаль нигезлэре» («Некоторые концептуальные основы татарской национальной школы») и т.д. Конечная цель, которую определяют для себя фундаменталисты, – победа в «Большом джихаде», который будет происходить в духовной сфере или на небесах. После духовного и светского образования и укрепления духовного потенциала татарской нации Аллах наделит татар собственным государством.

«Иттифак» не выступал за создание исламского государства, но призывает к особому пути развития Татарстана, базирующемуся на религиозных и национальных ценностях. Р.М. Мухаметшин считает, что к исламу «Иттифак» и Милли Меджлис «обращаются в поисках

²⁸⁰ Материалы III съезда Всемирного конгресса татар. Казань, 2002. С. 593.

национально-специфического развития» Татарстана²⁸¹. «Иттифак» обвинял руководство Татарстана, в частности, президента республики, в забвении ислама, в излишней уступчивости Москве в ущерб собственным интересам и т.д.; заявляют, что развитие и распространение ислама является одним из основных направлений деятельности. В программе отмечается, что «в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация – религию. ...Мы выступаем против различных течений, разрушающих ислам изнутри, будем бороться за чистоту религии, за ее верность предписаниям Корана»²⁸². По «Татар Кануны», ислам в обществе должен выполнять «охранительно-консервативные функции защиты татарского общества от «еврейско-христианской цивилизации», демократические нормы которой не способны быть опорой в решении национальных проблем, напротив, «западная (еврейско-христианская) демократия, спекулируя именем народа, по сути, служит элитарной прослойке общества. При такой системе управления народ превращается в безвольную толпу, в куклу в руках политических партий». По утверждению авторов документа, в мире есть только две силы, способные им противостоять: «истинный мусульманский мир» и «национализм в чистом виде»²⁸³.

Программные установки «Татар Кануны» стали идейной базой общественного движения «Мусульмане Татарстана», организованного в Республике Татарстан в 1996 г., во главе с муфтием Г. Галиуллиным. Движение создавалось при поддержке «Иттифак» и Милли Меджлиса, представители которого вошли в Совет новой организации. Со стороны Духовного управления мусульман Республики Татарстан создание движения «Мусульмане Татарстана» являлось своего рода попыткой укрепить свои позиции.

В 1998 г. движение «Мусульмане Татарстана» было переименовано в общественно-политическое движение «Омет» («Надежда»), которое было зарегистрировано в республиканском Министерстве юстиции. Теоретической базой движения оставался документ «Канон татарского народа», что определяло ключевое стратегическое направление - возрождение мусульманских народов, содействие органам власти в выработке политики, соответствующей интересам мусульман. Но в 1998-1999 гг. оппозиционный курс руководства «Омет» по отношению к руководству Республики Татарстан (в том числе – требование о приведении республиканского избирательного законодательства в

²⁸¹ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 66.

²⁸² Алтын Урда. 1993. № 6.

²⁸³ Татар кануны (Кануннамэ). Казань, 1996. С. 11, 15.

соответствие с федеральным) вылился в отказ от религиозно-политических принципов деятельности. После того, как Г. Галиуллин не без участия усилий властей республики был смещен с поста муфтия ДУМ РТ из-за чрезмерной политизации обстановки в мусульманской общине, он стал утрачивать образ лидера мусульманского политического движения²⁸⁴. «Отказавшись от исламской политической риторики, «Омет» Г. Гаиуллина стало интенсивно эволюционировать влево и вошло, наряду с коммунистами, в руководство «Круглого стола» политических партий и движений Республики Татарстан. В избирательных кампаниях 1999-2001 года «Омет» продемонстрировало крайнюю ограниченность своего электорального ресурса, а также низкую эффективность призывов к бойкоту дополнительных выборов в Госсовет РТ (март 1999 г.). Характерно и то, что попытки Г. Галиуллина в ходе думской кампании 1999 года через «Рефах» включиться в создание татарстанского регионального избирательного штаба пропутинского «Единства» («Медведь») не были поддержаны московским руководством «медведей» (несмотря на то, что «Рефах» был тогда одним из учредителей этого блока). Очевидно, одной из причин безуспешности «Омет» стало неопределенной политико-идеологическое позиционирование и отказ (пусть и формальный) от исламских принципов политической мобилизации. В итоге – сугубо маргинальное положение в спектре политических в республике и утрата каких либо надежд «вписаться» в общефедеральные мусульманские политические структуры»²⁸⁵.

А.Ю. Хабутдинов считает, что Духовное управление мусульман РТ не было полностью изолировано от политической деятельности: «исламское движение «Рафах» в лице муфтия ДУМ РТ Г. Исхакова подписало обращение к мусульманам с призывом отдать голоса за блок «Единство» на выборах в Госдуму в декабре 1999 г. Тогда же центр мусульманской молодежи «Иман» провел свой десятый курултай (съезд), посвященный девятилетию центра. На основном заседании была зачитана политическая резолюция, призывавшая мусульман Татарстана не участвовать в выборах Госдумы России, а мусульман вне Татарстана проголосовать за блок «Отечество – вся Россия», чьим сопредседателем был тогда М. Шаймиев. Исламский фактор связан и с заявлением президента РТ М. Шаймиева о выдвижении на третий срок

²⁸⁴ Терентьева И.В., Беляков Р.Ю., Сафаров М.Ф. Республика Татарстан: политические партии, движения, лидеры. Казань: Издательство Аппарата Президента РТ, 2001. С. 67-68.

²⁸⁵ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; Москва: РОССПЭН, 2007. С. 8-9.

26-го января 2001 г. Оно произошло в лучших советских традициях на съезде передовиков производства, состоявшемся на 70-летии родного ему Актанышского района. Характерно, что если на русском языке это событие описывалось как «земляки дали Минтимеру Шаймиеву третий срок», то на татарском это звучало «президент якташларынан фатиха алды» (президент получил от земляков фатиху (благословение)). Такое объяснение носит сугубо религиозный характер, если учесть что фатихой (открывающей) называется первая сура Корана. Муфтий Г. Исхаков прямо выступил в поддержку М. Шаймиева»²⁸⁶.

Ж.Т. Тощенко считает, что «последний виток политической активности мусульманских этнократов пришелся на избирательный цикл 1998-2000 гг.»²⁸⁷. По мнению Н. Мухарямова, региональные Духовные управления мусульман не имеют перспективы на политическую влияние: «Во-первых, в условиях вертикали, выстраиваемой В.В. Путиным, и распространившейся сегодня не только на федеративные, но и на партийно-политические отношения, претензии на политическую автономию и на самостоятельное включение в политической конкуренции с чьей-либо стороны (властей ли в субъектах РФ, независимых ли акторов) – все это, мягко говоря, не будет приветствоваться. Случай с В. Ходорковским служит подтверждением этого, не говоря уже о том, что региональная вольница в принципе есть дело прошлое. Политическая субъектность мусульманских организаций внутренней России в лучшем случае будет пребывать в рамках «управляемой демократии» и утилизации с точки зрения интересов Москвы (но отнюдь не региональных властей, особенно тех, в ком можно заподозрить рецидивы сепаратизма).

Во-вторых, морально-политическая атмосфера в российском обществе, отягощенная трагическими событиями на Северном Кавказе и в центральных районах, глубокими психологическими травмами, также не будет способствовать легитимации политической деятельности мусульманских лидеров и центров влияния. Им, вероятно, еще надолго придется сосредоточиться на своих внутренних проблемах»²⁸⁸. В принципе, ситуация начала 2000-х гг. не изменилась.

²⁸⁶ Хабутдинов А.Ю. Ислам в Татарстане на пороге тысячелетия: Тенденции и варианты // Казанский федералист. № 1 (13). Зима. 2005; Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. С. 203-209; Хабутдинов А.Ю. Ислам в Татарстане в первые годы нового тысячелетия // <http://www.islamrf.ru/news/umma/islam-world/2940>

²⁸⁷ Тощенко Ж.Т. Этнократия: история и современность (социологические очерки). М.: РОССПЭН, 2003. С. 353.

²⁸⁸ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; Москва: РОССПЭН, 2007. С. 25.

Особое место среди неформальных объединений занимала мусульманская группа закрытого типа «Саф ислами» («Чистый ислам»), отделения которой действовали в Татарстане, г. Москве, Петербурге, Ташкенте. «Саф ислами» была образована в 1982-1983 гг. Члены группы придерживались ортодоксальных позиций в исламе; считали официальные ДУМ государственными структурами, нарушающими свободу верующих, в том числе и через жесткий контроль при назначении мулл со стороны муфтия. По их мнению, муфтий должен выбираться всеми мусульманами; руководители общины верующих (амиры) – членами общины из числа наиболее знающих и достойных людей, а не назначаться²⁸⁹. Деятельность группы прекратилась в 1991-1992 гг.

Образованное в г. Самаре в 1989 г. областное татарское общество «Туган тел» ограничивалось национально-культурной деятельностью (возрождение родного языка и культуры среди татар, особенно молодежи, пропаганда народных обычаев и т.д.), хотя его руководители принимают участие в деятельности достаточно политизированной организации - ВТОЦ. Руководители татарской общины Самарской области благоразумно уходят от политики, оставляя в своем ведении лишь вопросы национальной культуры. Взаимоотношения с Республикой Татарстан ими строятся через исполком Всемирного конгресса татар. Также в Самарской области была образована национально-культурная автономия во главе с «отцом самарских татар» членом Духовного управления мусульман г. Самары Я. Валиуллиным, основная цель которой – благотворительность во время мусульманских празднований «Уразы-байрама» и «Рамазана», привлечение спонсорской помощи и т.п. Активную поддержку данной организации оказывает «Азатлык» - Союз болгарской (татаро-башкирской) молодежи. Проблемы культурного и духовного возрождения мусульман Самарского региона занимается союз журналистов «Азан». Члены Шенталинского районного татарского общества «Нур» принимают участие в строительстве учебного центра при мечети, преподают в воскресной татарской школе и т.д.

В Ульяновской области в конце 1980-х – начале 1990-х гг. были созданы национальные татарские общества «Туган тел», «Маданият», «Мослимэ», «Рамазан», «Эмет».

Необходимо отметить, что даже во время наивысшего подъема национального движения в 1989-1992 гг., влияние национальных политических и общественных организаций на общественное сознание

²⁸⁹ Исхаков Д.М. Неформальные объединения в современном татарском обществе // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. I. Казань: ИЯЛИ КНЦ РАН, 1992. С. 45.

не было существенным. Например, в августе 1991 г. 6% опрошенных считали себя последователями Всетатарского общественного центра (ВТОЦ), 2,5% – последователями партии «Иттифак»²⁹⁰. Кроме того, во время «подъема национального движения в программных документах наиболее серьезных национальных организаций ВТОЦ и «Иттифак» исламский компонент был декларативным и сводился, в основном, к признанию его роли в сохранении общечеловеческих ценностей, рассматривался как одна из основ национальной культуры и нравственного здоровья народа. А когда интерес к исламу со стороны национальных организаций возрос, и он уже рассматривался в контексте поставленных основных целей, национальное движение вступило в полосу кризиса»²⁹¹.

Несмотря на различные, в основном, декларативные, обращения к исламу в своих заявлениях деятельность и программные установки организаций национального татарского движения, в том числе и радикального крыла, носили, главным образом, светский характер. Лишь с середины 1990-х гг. в условиях кризиса и спада национального татарского движения возникла необходимость в более широком использовании ислама в своей деятельности, чтобы использовать исламский фактор для укрепления своего пошатнувшегося положения.

В начале 2000-х гг. в Татарстане и Пензенской области местная администрация отмечала проявление радикального ислама, адептами которого выступали работающими имамами и преподавателями медресе выпускники исламских институтов и университетов Саудовской Аравии (им. Короля Фахда), Кувейта, Туниса («аз-Зейтуна»), Египта «аль-Азхар»), Марокко («аль-Каравиин»), их шакирды (ученики), молодые интеллектуалы, студенты светских вузов и т.д. Иногда их деятельность принимала крайние формы. Так, в 2001 г. при участии ФСБ Российской Федерации в Татарстане (г. Набережные Челны) было закрыто медресе «Йолдыз» («Звезда»), ученики и преподаватели которой были обвинены в распространении «ваххабизма» и подготовке «боевиков». В медресе было запрещено учиться мусульманским юношам, вместо них учебные аудитории заполнили мусульманские девушки²⁹².

²⁹⁰ Мухаметшин Ф.Х., Исаев Г.А. Республика Татарстан в зеркале общественного мнения (90-е годы). (Социолого-экономический аспект). Казань: Кабинет Министров РТ, 1998. С. 183.

²⁹¹ Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: Сборник статей. Нижний Новгород: Издательство Волго-Вятской академии государственной службы, 2003. С. 170.

²⁹² Ваххабиты на Волге // Время-МН. 2000. № 26 (413). 22 февраля. С. 3; Ахмедханов Б. Жизнь «ваххабита» на перекрестке окраин. «Исламский фактор» на астраханском базаре был бородат и миролюбив... // Общая газета. 2000. № 42 (376). 19-25 октября. С. 1-3.

Но реально «ваххабизм» в Среднем Поволжье возник не на «пустом месте», его проявления фиксировались и ранее. Так, в 1980-х гг. лидеры мусульманской общины г. Чистополя вызывали у властей опасение, «прежде всего, тем, что ... ставили свою деятельность вне советских законов и контроля со стороны органа советской власти»²⁹³. По мнению заместителя уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР Татарской АССР Ю.В. Михайлова, «причиной этого являлась антиобщественная деятельность имама чистопольской мечети Н.М. Мофлюхунова, который в течение последних лет под прикрытием религии вел националистическую обработку верующих, призывал к строгому соблюдению канонов ислама, приобщению детей к религии, ограничению прав и свобод женщин, отказу от общественно-полезного труда и т.д. По своим взглядам он стоял на позициях политико-религиозного сектантского течения «ваххабизм» и крайне негативно относился к советской действительности»²⁹⁴. Заместитель уполномоченного отмечал, что Н.М. Мофлюхунов «сгруппировал вокруг себя экстремистски настроенных религиозных фанатиков, причем, пятеро из них судимы в прошлом за уголовные преступления, а один, являясь психически больным человеком, готов выполнять любые его указания, и с их помощью повел борьбу с той частью мусульман, которая не поддерживала его сектантских воззрений и антиобщественной деятельности»²⁹⁵. Дело доходило до открытых гонений, личных оскорблений и применения физической силы в отношении верующих, чьи дети заключали брак с представителями других национальностей, вступают в ряды КПСС и ВЛКСМ и т.п.

В начале 2000-х гг. «на территории Среднего Поволжья (а также в других регионах Российской Федерации) активизировалась известная радикальная исламистская организация «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» («Партия исламского освобождения»), известная своей политизированностью и конспиративностью (которая не позволяет членам данной группировки создавать открытые образовательные учреждения). Основная цель «Хизб ут-Тахрир» – создание «Мирового халифата», а основная практическая деятельность направлена на идеологическую подготовку приверженцев путем подпольного распространения литературы и листовок с призывом к свержению «неправедных режимов». Данная организация была создана в Иордании выходцами из Палестины еще в 1953 г. После ее запрета на «исторической родине»

²⁹³ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 131. Л. 30.

²⁹⁴ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 131. Л. 31.

²⁹⁵ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 131. Л. 30.

основные ячейки организации были переброшены из Ближнего Востока в страны Западной Европы. По некоторым предположениям, руководящие органы «Хизб ут-Тахрир» долгое время находились на территории Великобритании. Примечательно, что с середины 90-х гг. одним из направлений деятельности группировки является широкая экспансия в страны Центральной Азии. Деятельность этой организации запрещена в Узбекистане, Кыргызстане, Казахстане и Таджикистане. Решением Верховного суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 г. деятельность организации запрещена и на территории России, однако она продолжает действовать на территории США²⁹⁶.

По всей вероятности, именно традиционное влияние Центральной Азии на единоверцев Среднего Поволжья привело к активизации «Хизб ут-Тахрир» в России. Известно, что органами госбезопасности пресечена деятельность тахрировцев в Татарстане²⁹⁷, Башкирии²⁹⁸ и многих других регионах России. При этом за членов экстремистской организации заступились представители Всетатарского общественного центра, требуя их освобождения²⁹⁹. Сопредседатель СМР муфтий Н. Аширов вынес положительное заключение в отношении тахрировской литературы, распространявшейся в мечетях Москвы, отказавшись признать ее экстремистской, что вызвало обоснованный интерес прокуратуры³⁰⁰»³⁰¹.

А.В. Малашенко считает, что «исланизм («ваххабизм», или салафизм) располагает хорошо отработанным идеологическим инструментарием социальной критики существующих режимов и манифестации социального недовольства. Этому способствует то обстоятельство, что в мусульманском мире ислам тесно сращен с социумом, а потому любое социальное недовольство естественным образом облекается в религиозные одежды. Направлено такое недовольство не только против светского государства, но и против официозного ислама, который его поддерживает. Религиозный радикализм особенно импонирует молодежи, которая разочарована в традиционном исламе, олицетворяемом зачастую невежественными, конформистски

²⁹⁶ «Хизб ут-Тахрир» – подземный резервуар для исламских экстремистов // <http://www.i-r-p.ru/page/stream-trends/index-2275.html>.

²⁹⁷ Бывшие узники Гуантаномо, обвинявшиеся в терроризме, вновь арестованы по решению суда // <http://www.volga.ran.ru/incidents/20060309/81467168.html>.

²⁹⁸ Разгромлена группировка «Хизб ут-Тахрир» в Башкирии // <http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-2385.html>.

²⁹⁹ ВТОЦ заступился за обвиняемых // http://www.kommersant.ru/region/kazan/page.htm?Id_doc=658687.

³⁰⁰ Прокуратура занялась муфтием Нафигуллой Ашировым // <http://www.i-r-p.ru/page/stream-event/index-3177.html>.

³⁰¹ [i-r-p.ru/download/key-23119/file-files5/](http://www.i-r-p.ru/download/key-23119/file-files5/)

настроенными и сервильными к властям муллами и имамами. Важным фактором является и влияние извне. Распространение в российских регионах новых идей «чистого ислама» стало следствием интенсивного проникновения зарубежных исламских правительственных, неправительственных, а также международных организаций, преследовавших как гуманитарные, так и политико-идеологические цели. Еще значимее в этом смысле был массированный отъезд молодых людей на обучение в мусульманские центры Ближнего и Среднего Востока. Именно данный слой и стал главным проводником идей ранее неведомого «инога ислама» на территории России. Нельзя пройти мимо и такого мощного детонатора исламизма, как чеченский конфликт, который серьезно дестабилизировал ситуацию не только на Северном Кавказе, но и на всей территории страны. Чеченское сопротивление сделало своим знаменем «ваххабизм», и это отдалось эхом по всей мусульманской России»³⁰².

Не все исламские активисты поддерживали процесс создания мусульманских объединений в любом виде. Так, В.Г. Садур, один из организаторов Исламской партии возрождения, писал, что в начале «перестройки» в СССР «официально признанные имамы встретили в штыки идею создания партии мусульман. Основной довод их состоял в том, что партия (по-арабски фирка) отделит одних мусульман от других, а это противоречит важнейшей заповеди мусульман: «ля тафарраку» (не разъединяйтесь)»³⁰³. Г. Джемаль считает, что «новый «вавилонский плен» основательно скомпрометировал саму идею совещания как инструмента общественной воли. В нынешней России всякого рода совещательные и консультативные структуры воспринимаются заведомо либо как синекуры для вышедших в тираж политиков, либо как некие архитектурные излишества на здании реальной власти. Видимо, поэтому в самом конце советской эпохи среди наиболее политически активной части мусульман возобладала тенденция к созданию партий – привычный знак политического самовыражения - прежде чем было определено, чью и какую политику будет проводить такая мусульманская партия, в чьих руках явится она инструментом»³⁰⁴. Г. Джемаль оговаривается, что речь идет не об огульном осуждении партий и организаций в мусульманской среде, но, согласно положениям ислама, есть, в конечном счете, лишь две партии,

³⁰² Малашенко А.В. Ислам и политика в России // Pro et Contra. 2006. Сентябрь - декабрь. С. 86.

³⁰³ Садур В.Г. Исламский фактор. Заметки и размышления российского мусульманина // Диалогос. Религия и общество. Альманах. Вып. I. 1997. М.: Истина и жизнь, 1997. С. 227-228.

³⁰⁴ Джемаль Г. Шура (Исламский совет) как инструмент единства уммы // Джемаль Г. Освобождение ислама. М.: УММА, 2004. С. 68.

которые противостоят друг другу – «партия Бога» и «партия сатаны». Т. Таджутдин выступает против политической деятельности мусульманских священнослужителей, поскольку нельзя «делить народы по религиозно-политическому принципу», т.к. «люди, согласно Корану, ...начали делиться всего на три категории: верующие, неверующие и лицемеры», а партии разрушают многовековую российскую традицию примирения и согласия³⁰⁵.

В свою очередь, Г. Галиулла убежден, что «в государстве с неисламским правлением, где мусульмане не составляют большинства, защита интересов и прав верующих возможна лишь через политические движения»³⁰⁶. В.Г. Садур считает участие исламских деятелей в политике необходимостью, потому что «зависимость от нерелигиозной власти, зачастую, к тому же антимусульмански настроенной, в условиях, когда некому на нее пожаловаться, порождает стремление внедриться в нее»³⁰⁷.

Конфликты в собственно мусульманской среде иногда столь значительны, что вызывают обеспокоенность своих лидеров. М. Бибарсов, имам Духовного управления мусульман Поволжья, призвал всех священнослужителей: «Мудрость мусульманского руководства должна состоять в том, чтобы не разделять мусульман на суфиев, фундаменталистов, ваххабитов, ханафитов, шафиитов и т.д., а найти золотую середину, к которой призывал Пророк, и работать во имя Аллаха и исламской уммы»³⁰⁸. В конечном итоге, к началу 2000-х гг., по замечанию Р.М. Мухаметшина, «официальное духовенство дистанцировалось от национального движения и его лидеров... Кризис в национальном движении, отсутствие в нем продуманного, в том числе и приемлемого для духовенства отношения к исламу, религиозных деятелей заставило серьезно задуматься о необходимости выработки собственной позиции»³⁰⁹. Данное положение характеризует установки священнослужителей всего средне-волжского региона.

В условиях полиэтнической и поликонфессиональной страны потребность в диалоге между исламом и наиболее многочисленной религией России – православием жизненно необходим. В советский период проблемы межрелигиозных отношений не существовало. Межконфессиональные различия игнорировались, поскольку в атеистическом государстве религия не имела права на существование.

³⁰⁵ Местное время. 1997. 15-16 августа. С. 2.

³⁰⁶ Интерфакс. - Аргументы и факты. - Татарстан. 1996. 3-9 октября. С. 2.

³⁰⁷ Садур В.Г. Исламский фактор. М.: Диа-Логос, 1997. С. 240.

³⁰⁸ Бибарсов М. Раскол в умме углубляется // НГ-религии. 1998. 15 апреля. С. 4.

³⁰⁹ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 99.

Либерализация режима с конца 1980-х гг. обусловила ренессанс религии в стране. Тем не менее, исламский «ренессанс» протекал в более медленными темпами, нежели православный, и, в первую очередь, в Среднем Поволжье, поскольку местные партийные и советские власти отличались общей инертностью, непониманием происходивших процессов и отсутствием соответствующих серьезных духовных структур и организаций, которые могли бы стать инициаторами и реализаторами новых задач.

В целом отношения между мусульманами и православными в России характеризуются терпимостью, иногда индифферентностью. Но, складывается впечатление, что этот консенсус – достаточно хрупкий. Некоторые исламские радикальные идеологи, Г. Джемаль, в частности, считает, что преодоление общего кризиса России возможно только путем ее исламизации. Он считает, что «мусульмане смотрят на иудеев и христиан как на людей, которые причастны к Откровению, но должны признать превосходство мусульман, после чего могут попасть под защиту исламских законов»³¹⁰.

Необходимо учитывать и тот момент, что в нынешней ситуации Русская Православная церковь явно претендует на особое место в государстве – быть «первой среди равных» религий. Действительно, на данный момент существует заметное расхождение между конституционной характеристикой Российской Федерации как светского государства, в котором закреплено равенство религиозных объединений между собой и отделение их от государства (ст. 14 Конституции РФ), и фактическим состоянием дел. Заключение Русской Православной церковью Московского патриархата ряда договоров с государственными организациями (министерствами обороны, образования, внутренних дел) о взаимопомощи и сотрудничестве свидетельствует о возрождении иерархии конфессий, характерной для дореволюционного периода, и обретения РПЦ фактического статуса государственной церкви.

Мусульманское духовенство со второй половины 1990-х гг. начинает выступать с критикой сложившейся практики. Так, председатель Совета муфтиев России Р. Гайнутдин подчеркнул, что ислам, как и остальные религии, имеет право на такую же «благосклонность» со стороны властей, как и православие³¹¹. Идеологи умеренного крыла

³¹⁰ Джемаль Г. Политический ислам и Россия - взаимодействие идентичностей // Джемаль Г. Освобождение ислама. М.: УММА, 2004. С. 196.

³¹¹ Гайнутдин Р. Духовно-нравственный потенциал ислама // Ислам в России: Традиции и перспективы. М.: Министерство РФ по делам национальных и федеративных отношений, 1998. С. 72.

татарского национального движения (Ф. Уразаев, Р. Сафин) утверждены, что татары «не против дружбы с православием,.. но оно не готово к этому»³¹². Некоторые исследователи считают, что «еще один фактор, усиливший обращение татар к исламу, – все более участившиеся попытки различных политических сил превратить православие в государственную религию России, неприязненно воспринимаемые представителями других этноконфессиональных групп». Р.С. Хакимов утверждает, что православие является основным признаком этнической самоидентификации русских, Россия же в настоящее время – исключительно православное государство, тогда как татары – «островок исламской и тюркской цивилизации»³¹³.

В необходимости диалога с Русской Православной церковью мусульмане не сомневаются, однако по поводу форм сотрудничества существуют различные мнения. Так, Р. Гайнутдин, председатель Совета муфтиев России, Н. Аширов, глава Духовного управления азиатской части России, Идрисов О., муфтий Нижегородской области, и другие священники выступают за равноправные отношения ислама, православия и власти. Т. Таджутдин, глава Центрального духовного управления мусульман, и его сторонники признают за православием роль главенствующей религии в России. Т. Таджутдин претендует на роль «исламского экумениста», делая акцент на единстве общечеловеческих ценностей во всех монотеистических религиях, включая ислам и православие³¹⁴. Данная позиция не у всех мусульман пользуется поддержкой. Так, в 1998 г. глава ЦДУМ Т. Таджутдин на открытии мечети «Тауба» в г. Набережные Челны попытался установить на купол мечети крест и звезду, т.е. использовать в архитектуре элементы православия и иудаизма. Его обвиняли в том, что он поступил вопреки исламской традиции, и позже данные витражи были разбиты. В 2000 г., он предпринял попытку утвердить неоязычество собственного образца. На просторах древнего Булгара Т. Таджутдин установил камни с древних земель для того, чтобы люди совершали паломничество и обряд жертвоприношения этим «святым» камням³¹⁵.

Несмотря на наличие определенного рода разногласий в целом отношения между духовенством ислама и православия в России характеризуются терпимостью и стремлением к сотрудничеству. В 1998 г. главы Духовного управления мусульман Республики Татарстан

³¹² Татарская нация: Прошлое, настоящее, будущее. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 59-99.

³¹³ Татары. М.: Наука, 2001. С. 515, 538.

³¹⁴ Таджутдин Т. Хранить традиции взаимопонимания // Ислам в России: Традиции и перспективы. М.: Министерство РФ по делам национальных и федеративных отношений, 1998. С. 80.

³¹⁵ Современная мысль. 2000. № 3 (19). С. 3.

и Казанского епархиального управления РПЦ выступили с совместным заявлением: «На исходе XX век, в котором останутся страшные войны (в том числе и религиозные) и преследования за веру, когда часто в одной камере томились и мулла, и православный священник. И мы должны извлечь урок из этого сложного столетия и войти в XXI век с ясным сознанием того, что мир на нашей земле важнее бессмысленного выяснения вопроса, чья вера лучше. ...Всякое религиозное превозношение или даже попытка сыграть на межконфессиональных отношениях может трагически отозваться в судьбе будущих поколений»³¹⁶. В ноябре 2000 г. в резиденцию Духовного управления мусульман Республики Татарстан нанесла дружественный визит делегация Русской Православной церкви во главе с епископом Казанским и Татарстанским владыкой Анастасием³¹⁷.

Р.А. Набиев замечает по поводу взаимоотношений мусульман и православных в Татарстане: «Общекультурные, духовные и идейно-политические факторы, воздействующие на формирование межконфессионального согласия, а именно: а) исторические традиции (были конфликты и их «смягчение», есть наследие противоречивой политики царизма, тоталитаризма и т.д.), б) сам характер религиозных верований (например, деструктивно-тоталитарные секты «непримиримы» в отношении других религий), в) государственная политика в религиозном вопросе, г) качественный состав священнослужителей, в частности, где и в каком мазхабе подготовлены имамы и т.д. Все эти факторы могут работать «pro» и «contra». История региона знает немало драматических страниц взаимоотношения православия и ислама. Но народы из исторических испытаний вынесли самое драгоценное – уважение культуры друг друга и осознанную необходимость жить дружно. Конечно, при отсутствии продуманной политики в области религиозных отношений могут культивироваться и развиваться самые различные отрицательные тенденции в обществе. Здесь важны последовательные взвешенные практические шаги»³¹⁸.

Р.Н. Мусина подчеркивает, что в Татарстане «отношение правящих структур республики к исламу – использование ее потенциала, но при этом соблюдение паритета ислама и православия. Это проявляется и в материальной помощи, и в моральной поддержке обеих конфессий. Так, выходными праздничными днями на территории Татарстана

³¹⁶ Этноконфессиональный мир против ревности не по разуму // НГ-религии. 1998. 15 июля.

³¹⁷ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 5.

³¹⁸ Набиев Р.А. Республика Татарстан: межконфессиональная ситуация в системе общественно-политических отношений // Мир ислама. 1999. № ½. С. 80.

являются Рождество и Курбан-байрам. Приняты Указы Президента РТ о восстановлении Благовещенского собора и строительстве мечети Кул-Шариф на территории Казанского Кремля, которые будут функционировать как историко-музейные комплексы, а по крупным религиозным праздникам в них будут проводиться торжественные богослужения. Выступая против спекуляций на исламе, навешивания происламских ярлыков Татарстану, формирования в средствах массовой информации отрицательного образа мусульманской цивилизации, руководители республики считают необходимым проведение политики соблюдения паритета религий не только в Республике Татарстан, но и в рамках Российской Федерации»³¹⁹.

Ю.М. Кобищанов замечает, что «вместе с тем ислам тюркских и адыго-абхазских народов РФ отличается высокой степенью терпимости и ориентацией на мирное осуществление с христианством»³²⁰.

Следует отметить, что мусульманское духовенство и православная церковь Российского государства на современном этапе в своих отношениях во многом ориентируются на интересы светской власти. Государство в своей политике учитывает разногласия внутри мусульманского духовенства и с Русской Православной церковью. Так, А.В. Малашенко считает, что власть «использует внутриисламские противоречия, поддерживая ту группировку священнослужителей, которая проявляет по отношению к власти больше лояльности и готова идти на уступки. Иногда создается впечатление, что государство сознательно подогревает напряженность внутри мусульманской духовной элиты, чтобы не допустить консолидацию российских мусульман»³²¹. В то же время на местах, например, в Татарстане, одной из самых напряженных республик в плане «исламского вопроса», республиканские власти стремятся проводить политику одинаково веротерпимую как в отношении ислама, так и православия. Например, Курбан-байрам и Рождество являются в республике выходными днями. По распоряжению тогдашнего президента Республики Татарстан М.Ш. Шаймиева активно шло строительство мечети Кул-Шариф и восстановление Благовещенского собора. Исламский «ренессанс» в России не означает противостояния светской власти и

³¹⁹ Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Ислам в татарском мире: История и современность. Материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997. С. 212.

³²⁰ Кобищанов Ю.М. Мусульмане России, коренные российские мусульмане и русские-мусульмане // Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 73.

³²¹ Малашенко А.В. Ислам и политика в современной России // Мусульмане изменяющейся России. М.: Институт Российской истории РАН, 2002. С. 20.

ислама. На встрече мусульманского духовенства с президентом Республики Татарстан председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан Г. Исхаков сказал: «Как можно обвинять государство в том, что оно выполняет свои прямые обязанности: призывает своих граждан жить в мире и согласии и создает для этого необходимые условия. Мы признательны государственным органам республики...»³²².

Хотя зачастую проявления экстремизма случаются под исламскими лозунгами, они не имеют поддержки со стороны основной массы мусульман и исламских религиозных деятелей. Так, астраханская община мусульман-«обновленцев» («мухминов», т.е. последователей «имана», исламского кодекса благочестия) во главе с А.-А. М. Омаровым, одним из лучших учеников Б. Кебедова, и его заместителем Магомедом-хаджи была в числе тех общин российских регионов, которые в середине 2000 г. заявили о неприятии войны и насилия и осуждении боевых действий. Под «джихадом» понималось «достижение и распространение слова и дела Пророка в целом».

Во многом исламский «ренессанс» связан с тем, что именно в исламе видится надежда на возрождение татарского народа, его культурных традиций, нравственных принципов, поэтому данный процесс «возрождения» – «проявление не столько религиозных чувств, сколько этнонационального самосознания, своеобразного «религиозного национализма»³²³. В «Основах социальной программы российских мусульман» введение отдельных элементов исламского права в российское законодательство самими мусульманскими объединениями не иницируется, данный вопрос может решаться исключительно в рамках законотворческого процесса в соответствии с Конституцией РФ.

Итак, начало 1990-х гг. знаменует собой «возрождение» ислама в России, что означало принципиально новое осознание своего места и роли российских мусульман в государстве и мировой исламской цивилизации, преодоление совдеповского комплекса «младшего» брата. Исламский «ренессанс» означал рост религиозного самосознания, позиционирование себя татарами не только этнической группой, но и составляющей исламской цивилизации; распространение исламских религиозных обрядов; значительный рост количества мечетей; оформление системы мусульманского образования и просвещения; воссоздание исламской духовной элиты; восстановление связей с

³²² Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 16.

³²³ Татары. М.: Наука, 2001. С. 516.

зарубежными единоверцами в связи с ликвидацией «железного занавеса»; определенную политизацию ислама.

В настоящее время ислам в России существует принципиально в иных условиях, нежели в Российской империи или СССР. Взаимоотношения муфтиев – лидеров Духовных управлений мусульман и федеральных властей характеризуются постоянством и определенностью. После назначения В.В. Путина главой правительства Российской Федерации в 1999 г. первым муфтием, встретившимся с новым премьер-министром, был Р. Гайнутдин. В течение 1999-2000 гг. состоялось еще несколько встреч В.В. Путина с Р. Гайнутдином. Муфтий Г. Исхаков, председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан, приглашая В.В. Путина на празднование Курбан-байрама, в телеграмме высказывался: «Вы неоднократно проявляли себя как человек, которому равно близки представители всех слоев российского общества, в том числе и российские мусульмане. Ваше внимание к религиозной жизни граждан России высоко ценилось представителями всех вероисповеданий. Я постоянно в силу своего сана сталкиваюсь с тем ревностным отношением, с которым мусульмане Татарстана следят за отношением представителей власти к религиозным исламским торжествам и празднованиям. Вы принимали участие во многих православных праздниках, посещали торжественную встречу по случаю празднования иудейской Хануки. Российские мусульмане счастливы были бы узнать о Вашем участии в торжествах по поводу Курбан-байрама»³²⁴. После избрания В.В. Путина президентом РФ председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан муфтий Г. Исхаков направил приветственную телеграмму в Кремль: «От имени мусульманского сообщества Татарстана имею честь сердечно поздравить Вас со вступлением в должность Президента РФ.

Народы России, в том числе и большинство мусульман, искренне голосовали за избрание Вас на этот высокий и ответственный пост.

Уверены, что Вы продолжите традицию укрепления основ государства, многонационального согласия и межконфессионального сотрудничества, стабильности общества и безопасности личности.

Мы ожидаем, что начинающийся новый этап развития страны принесет экономическое процветание, совершенствование политических институтов, духовно нравственное возрождение и долгожданный мир.

³²⁴ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 39.

Желаем Вам успешной плодотворной деятельности, крепкого здоровья, семейного благополучия и личного счастья.

Да благословит Вас Всевышний на высокие помыслы и деяния во благо народов нашей страны!»³²⁵.

Представители исламского культа задействованы на всех высоких правительственных уровнях страны. Так, члены мусульманских организаций входят в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, Комиссию по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации. При Правительстве Российской Федерации функционирует Совет, занимающийся организационно-правовым, дипломатическим, транспортным и т.д. обеспечением паломничества мусульман в Мекку и Медину и т.п.

В ситуации начала 1990-х, с ее сильной дезинтеграцией и «парадом суверенитетов» властям Среднего Поволжья в национальных и конфессиональных вопросах необходимо было проявлять особую выдержку и такт. Все это и обусловило появление в начале 1990-х в структурах областных Советов народных депутатов специальных комиссий, основной задачей которых стала выработка политической линии в сфере именно межнациональных отношений, координация, обобщение и пропаганда всего ценного в области национальной культуры. К концу 1980-х гг. национальный вопрос в полной мере проявил себя в большинстве регионов Среднего Поволжья. В итоге создание соответствующих комитетов, комиссий и отделов в местных Советах и местных правительствах к началу 1990-х гг. произошло в большинстве регионов Среднего Поволжья. В Республике Татарстан вопросами регулирования межконфессиональных отношений между представителями различных религиозных организаций и властью занимался Совет по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан. Р.А. Набиев выделял следующие виды контактов Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан: «а) регулярные встречи представителей конфессий в рамках экспертно-консультативной комиссии и их групп для обсуждения различных вопросов, в частности, проекта закона о свободе совести и религиозных объединениях РТ, религиозного образования и т.д.; б) постоянно действующие региональные семинары по вопросам государственно-церковных отношений с участием ученых, госслужащих и представителей различных конфессий; в) ежегодно организуе-

³²⁵ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 67.

мые в республике конференции с участием ученых и духовенства»³²⁶. С конца 1980-х гг. в Ульяновской области в рамках областного Совета была создана комиссия по национальным и конфессиональным вопросам, преобразованная в 1992 г., в Комитет по национальным и конфессиональным вопросам и связям с общественными организациями. В г. Самаре вопросами взаимодействия с конфессиями занимается заместитель главы города, в районах – сотрудники отделов социальной защиты населения и организационных отделов. В 1998 г. в Самарской области был образован экспертный религиоведческий Совет, в состав которого входили представители администрации области, ученые региона в соответствии с положением о Совете Правительства Российской Федерации.

Администрации большинства областей Среднего Поволжья поддерживают региональные Духовные управления мусульман в составе ЦДУМ как исторически наиболее традиционную структуру, кроме того, играет роль и тот факт, что в большинстве регионов компактного проживания мусульманского населения ЦДУМ объединяет почти все мусульманские приходы. Исключением является только Пензенская область, где после выбора губернатором В.К. Бочкарева (1998 г.) уже к началу 1999 г. у сторонников Т. Таджуддина изъяли мечети, и был поставлен вопрос о юридической недееспособности таджуддиновского РДУМ. В 2002 г., после встречи Т. Таджуддина с В.К. Бочкаревым, Пензенское отделение Минюста все же зарегистрировало филиал ЦДУМ, в который в настоящее время входит почти треть приходов Пензенского края – 21 приход.

Мусульманские религиозные праздники отмечаются с серьезным размахом. 30 ноября 2000 г. первый заместитель муфтия РТ В. Якупов обратился к первому заместителю председателя ГТРК «Татарстан» А.М. Сибатуллину: «С 27 ноября сего года для мусульман всего мира наступил священный пост – месяц Рамазан.

В связи с этим Духовное управление мусульман РТ поздравляет Вас с праздником поста и предлагает ГТРК «Татарстан» показать фильм «Крах эволюционной теории».

Видеокассета любезно предоставлена нам нашими турецкими гостями для показа широким слоям масс и отснята на профессиональной пленке «Бета-кам» на русском языке и разделена на части по 20 минут.

³²⁶ Набиев Р.А. Республика Татарстан: межконфессиональная ситуация в системе общественно-политических отношений // Мир ислама. 1999. № ½. С. 85.

Будем Вам признательны, если Вы после показа вернете пленку»³²⁷.

Традиционным стало поздравление мусульман с праздниками Президентом России В.В. Путиным; на региональном уровне – представителем Президента в федеральном округе, в частности, в Приволжском округе, губернаторами, главами администраций и районов. В некоторых республиках, например, Татарстан, Башкортостан и др., относящихся к местам традиционного расселения мусульман, дни мусульманских праздников объявляются выходными. Заместитель Губернатора Самарской области Г.Р. Хасаев является членом Попечительского совета по строительству Соборной мечети.

Как замечает Р. Гайнутдин, «мусульманские организации в наши дни действуют в условиях наибольшего благоприятствования со стороны властей»³²⁸.

Итак, в конце 1980-х гг. в советском обществе происходят кардинальные изменения в религиозной политике властей. Исламский «ренессанс» следует рассматриваться как одно из последствий уничтожения тоталитаризма в СССР, перестроечных процессов М.С. Горбачева, – общественно-политической демократизации страны, в целом возрождения религиозной жизни и т.д. Особенностью исламского «возрождения» в России является то, что, несмотря на внутренние предпосылки данного процесса, основной импульс к «ренессансу» был внешним, а именно изменение условий существования и даже, в определенной мере, стимуляция в своих корыстных целях, государственных властей. Именно изменение условий позволило легализовать высокую степень сохранения религиозности мусульман.

«Возрождение» ислама в России, как любое общественное явление, затрагивающее интересы значительного количества людей, в свою очередь, порождает новые вопросы, решать которые во многом предстоит властям. По мнению Р. Гайнутдина, к новым проблемам относятся далеко не полное использование гуманистических ценностей ислама, кроме того, среди определенной части мусульманской молодежи появились ваххабитские и фундаменталистские настроения и т.д. Политическая активность в это время стала «своего рода ресурсом для вхождения в российскую политическую элиту отдельных деятелей, активно артикулирующих свою специфическую – в данном случае этноконфессиональную – идентичность»³²⁹. По мнению

³²⁷ Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 47.

³²⁸ Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М.: Фаир-Пресс, 2004. С. 61.

³²⁹ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 20.

некоторой части священнослужителей мусульманского культа, исламский «ренессанс» в конце 1990-х гг. вступил в новый этап, связанный с корректировкой главных задач и способов их решения: «То недопонимание, которое существует вокруг ислама и его роли в духовном оздоровлении российского общества, непрекращающиеся попытки превратить его в пугало инаковерующих – это своеобразное отражение неразрешенных проблем исламского возрождения. ... Успехи в возвращении исламских ценностей в общественную жизнь касаются, в основном, количественных показателей... Сегодня мы не имеем необходимых интеллектуальных сил, чтобы убедительно показать неиспользованные гуманистические возможности ислама, его место в истории российского общества, региональные особенности мусульманской религии»³³⁰. Более того, муфтий Г. Исхаков обратил внимание на то, что новая стадия религиозного обновления «требует еще более серьезной политической и правовой поддержки со стороны властей, чем на предыдущем этапе... Продуманная национальная политика государства и возрождение ислама в России вполне совместимые явления. Даже более того, они – две стороны одного и того же сложного процесса – процесса становления новой демократической России»³³¹.

Особенность ситуации в России, в целом, и Среднем Поволжье, в частности, заключается в том, что при отсутствии авторитетных политических организаций именно национальные и религиозные, в том числе, мусульманские, партии могут при определенных условиях стать главной оппозиционной силой и включиться в борьбу за власть. Тем не менее, в начале 2000-х гг. ислам в Среднем Поволжье не стал серьезным фактором политической социализации и составляющей политической культуры татаро-мусульманских этноконфессиональных групп. Р.М. Мухаметшин отмечает, что «мусульмане сегодня просто-напросто еще не готовы к созданию общественно-политических движений, поскольку у них еще очень много других – своих внутренних – проблем...»³³². Н. Мухарямов объясняет следующим образом подобное положение: «...в Татарстане локальные мусульманские группы интересов (прежде всего, защитных по своим функциям) находятся на стадии перехода от неупорядоченного реагирования на какие-то внешние импульсы к состоянию неассоциативности, хотя с

³³⁰ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 52.

³³¹ Текущий архив ДУМ РТ (доклад Исхакова Г. на конференции в Госдуме РФ 10 мая 2000 г.) С. 7 // Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 53.

³³² Восточный экспресс. 2002. 17-23 мая.

общей идентичностью, но без формальной организации»³³³. В Пензенской области сформировалась более высокая степень мусульманской организованности, местный ДУМ проводит политику на «реставрацию дореволюционного положения татарской мусульманской общины – изолированно, но в то же время живущей внутри себя богатой социальной, культурной и духовной жизнью»³³⁴.

Н. Мухарямов подчеркивал, что «ислам не стал в республике (Татарстан) и в других регионах Поволжья значимым каналом политической социализации и структурной характеристикой политической культуры соответствующих этноконфессиональных групп. Это происходит вследствие множества обстоятельств: сугубо светского (точнее – не вероисповедного) в недавнем прошлом культурного состояния общества и его ментальных характеристик; вытекающего из этого качества профессионально-интеллектуальной подготовки и мусульманского духовенства и политических представлений большей части верующих мусульман; дистанцирования тюрко-мусульманских по происхождению элит (правлящих, финансово-промышленных, научных, гуманитарных, масс-медийных) от демонстративных проявлений собственной религиозности и много другого»³³⁵. Н. Мухарямов выделял и специфические черты данной ситуации: «Во-первых, уровень социализации и качестве массового сознания среди мусульман оцениваются как недостаточной. Во-вторых и в связи с отмеченным выше моментом, низовые форму социальной самоорганизации мусульман обусловлены тем, что современные мусульманские приходы образуются в основном при зданиях мечетей. В-третьих, в Поволжье, хотя и не существует резко усложненной этнокультурной и этноязыковой чересполосицы в строении мусульманского населения, наблюдается (временами латентная, временами выходящая наружу) конкуренция между татарами и башкирами. В-четвертых, тюрко-мусульманские группы в Поволжье глубже, чем на Северном Кавказе (не говоря уже о бывших советских республиках в Центральной Азии),

³³³ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 25.

³³⁴ Филатов С.Б. Религиозная жизнь Поволжья. Прагматичное христианство // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М. - СПб.: Летний сад, 2002. С. 59-60.

³³⁵ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 9.

интегрированы в российский социум и в цивилизационные структуры – социокультурные, индустриальные, технологические»³³⁶.

Наличие компактных поселений татар поволжских областей у границ с Татарстаном создает условия и для передела границ, что является весьма привлекательным лозунгом для определенных политических сил.

В определенной степени росту национального сепаратизма в Среднем Поволжье пока препятствует более высокое, чем в соседних регионах, экономическое положение. В случае его ухудшения ориентации нацменьшинств, в том числе татар, могут измениться.

Новым явлением для некоторых областей Среднего Поволжья стало увеличение некоренного мусульманского населения, прежде всего, выходцев с Кавказа, из стран Центральной Азии. Как правило, мигранты-мусульмане не вливаются в существующие мусульманские общины, а образуют автономные общины со своим духовенством и лидерами.

В конечном итоге, эффективного и устойчивого сотрудничества между Духовными управлениями Северного Кавказа и Центральной России, Поволжья, Приуралья не получилось. Общей платформы они достигли лишь в связи с чеченским конфликтом³³⁷. Среди причин разногласий следует отметить следующие. Муфтий Т. Таджутдин, глава ЦДУМ, позиционирует себя как единственного лидера российских мусульман, способного представлять их интересы перед государством, что вызывает недовольство у молодых имамов и муфтиев, которые стремятся избавиться от подчинения ЦДУМ. В свою очередь, ЦДУМ не меняет привычные для советского времени, реально устаревшие методы и формы управления. А.В. Малашенко обращает внимание, что «с приходом к власти Владимира Путина политическая интрига совсем ушла в небытие, и политический ислам оказался невостребованным»³³⁸. А.В. Малашенко считает, что «скорее всего, присутствие ислама в политике будет оставаться чисто символическим как демонстрация политической лояльности по отношению к власти и как выторговывание более благоприятных групповых и личных

³³⁶ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 9-11.

³³⁷ Однако, по мнению А.В. Малашенко, не следует преувеличивать степень проявившейся исламской солидарности: «Война не пробудила у российских мусульман должного чувства исламской солидарности. Как правило, она носила декларативный характер, даже на Северном Кавказе» // Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. С. 176.

³³⁸ Малашенко А.В. Ислам и политика в России // Pro et Contra. 2006. Сентябрь - декабрь. С. 84.

позиций в противоборстве с конкурирующими лоялистскими мусульманскими структурами»³³⁹.

Кроме того, некоторые «суверенные лидеры» – президенты республик, губернаторы и т.п. предпочли на местах видеть у руководства мусульманами своих, привычных представителей.

Государственные власти, хотя и напуганные общими центробежными тенденциями, в большей степени приветствуют сохранение традиционной централизованной структуры организации мусульманской религиозной жизни, в то же время власти боятся консолидации мусульманского сообщества, проявлений исламской солидарности (особенно в связи с конфликтом в Чечне) и потому не поддерживают однозначно ни одну из конфликтующих сторон.

Исламский «ренессанс» в Среднем Поволжье имел значительные отличия от аналогичных процессов на Северном Кавказе. По мнению Р.Р. Галлямова они определялись следующими факторами: «во-первых, степенью межконфессиональной смешанности и урбанизированности расселения, которые очень высоки в Волго-Уральском регионе; во-вторых, вовлеченностью Башкортостана и Татарстана (не говоря о других областях Поволжья) в российское и евразийское социокультурное пространство; в-третьих, традициями межэтнической и межконфессиональной толерантности, развитыми в Урало-Поволжье, и, наконец, в-четвертых, геополитическим положением – отдаленностью от границ и очагов вооруженных конфликтов»³⁴⁰.

В настоящее время в России, в целом, в Среднем Поволжье, в частности, сложилась обусловленная современными условиями и потребностями общественного развития объективная потребность перехода от эпизодических ситуативных инициатив в отношении мусульманской уммы к тщательно продуманной и систематически организованной, эффективной системе работы по национальному, культурному и религиозному возрождению и развитию мусульманско-татарского этноса Среднего Поволжья.

³³⁹ Малашенко А.В. Ислам и политика в России // Pro et Contra. 2006. Сентябрь-декабрь. С. 85.

³⁴⁰ Галлямов Р. Исламское возрождение в Волго-Уральском макрорегионе: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Сборник статей / Научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; М.: РОССПЭН, 2007. С. 82.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По охвату всех сторон человеческого бытия ислам, вероятно, не знает себе равных. Ислам – не просто религия, это образ жизни, стиль поведения, целый комплекс бытовых привычек. Ислам – не только моральные установки, но и право – гражданское, уголовное, государственное. Ислам – не только свод религиозных обязанностей мусульманина, но и регулятор различных аспектов взаимоотношений человека с человеком в социуме. Ислам – это социально-психологические, порою этнопсихологические установки, формирующие определенный стереотип поведения и, в определенной мере, мышления. Ислам – не только теология, но и философия, особая мораль и этика.

Ислам пронизывает все сферы жизни и деятельности мусульманина. Неудивительно, что проблема отделения ислама от государственных дел, от политики решается весьма затруднительно. Если секуляризация, так скажем, православная, – отделение христианской церкви от государства и школы от церкви – была облегчена тем, что данные сферы не сливались полностью, то с верующими мусульманами практически невозможно определить, где заканчивается конфессиональное, религиозное и где начинается светское, мирское.

Принадлежность к мусульманству определяется самоидентификацией человека, средой, в которой он родился и вырос, полученным им воспитанием, при этом уровень его религиозных знаний, детальное исполнение религиозных обрядов принципиального значения не имеет. Кроме того, конфессиональная самоидентификация мусульман является важнейшей частью их национальной самоидентификации. Принадлежность к исламу фактически означает принадлежность к этносу. Можно сказать, что татары Среднего Поволжья – мусульмане от рождения. Причем, ислам становится консолидирующим началом этничности перед лицом русского большинства, хотя внутри самого российского мусульманства присутствуют межэтнические трения. Мусульманские народы остро ощущают свою обособленность, что еще более укрепляет в них сознание религиозной самобытности, вызывает дополнительные усилия ее подтверждения.

Мусульмане Среднего Поволжья ориентированы на традиционный суннизм – классическое, согласующееся в экуменическом плане с другими течение ислама, не знающее агрессивных устремлений.

Во многом благодаря исламу российские татары, жившие в христианском окружении, сохранили свою этнокультурную идентичность, которая при советском режиме фактически оказалась на грани исчезновения.

Значимость опыта Среднего Поволжья велика, поскольку в силу его геополитического положения, полиэтнического характера данный регион являет собой пример добрососедских межэтнических межконфессиональных взаимодействий православных русских и мусульман-татар на протяжении длительного периода.

В Среднем Поволжье влияние ислама среди других конфессий, вероятнее всего, будет нарастать. Численность мусульманского населения Среднего Поволжья будет стабильно возрастать. Во многом это обусловлено более высокой рождаемостью в мусульманских семьях и значительной устойчивостью ислама перед иноверием. Такой фактор, как иммиграция татар из ближнего и дальнего зарубежья, в Среднем Поволжье не играет решающей роли. Определенное значение имеет и тот момент, что прекращение строительства промышленных гигантов, сопровождавшегося массовым притоком людей из других регионов, обусловило их отъезд, вследствие чего также увеличился процент коренного татарского населения.

Исторический опыт доказывает, что можно заставить человека говорить, действовать по принуждению, но в области внутренних верований насилие невозможно. Максимум на что можно рассчитывать светским властям - на внушение человеку равнодушия к религии.

Немаловажную роль в продолжающемся подъеме религиозности играет нестабильность экономической и политической ситуации в стране.

Обозначилась четко и новая тенденция в жизни мусульманских религиозных объединений – активное включение их в различные пласты социальной и культурной жизни российского общества, контакты с зарубежными конфессиями и религиозно-светскими центрами. Мусульманское духовенство и религиозные верующие, среди которых значителен процент работников органов культуры, организуют полурелигиозные, полусветские объединения, заметно влияют на жизнь учреждений образования и культуры, на деятельность средств массовой информации.

В настоящее время мусульманские объединения Среднего Поволжья активно начали заниматься благотворительной деятельностью, восстановлением памятников культуры, поддержкой экологических инициатив и движений, противостоят аморальным проявлениям,

задействованы в различных мероприятиях, проводимых в учреждениях пенитенциарной системы, и т.д.

Реформенные преобразования в постсоветской России, особенно утверждение правовых гарантий свободы вероисповедания, вызвали определенные перемены в организации жизни мусульманских общин. Возникают самостоятельные муфтияты, отделившиеся от находящегося в г. Уфе Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Западной Сибири, которое в прошлом ведало решением религиозных вопросов этих общин в большей части России. Центробежные тенденции сопровождаются в отдельных местах и борьбой за власть как между Духовным управлением мусульман и отдельными регионами, так и внутри самих регионов. В частности, в г. Москве образовано Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России, в Татарии и Башкирии – автономные муфтияты.

В стране происходит постепенная радикализация ислама. Данный процесс обусловлен, с одной стороны, естественной для части мусульман религиозной формой выражения социального протеста, с другой – связан с то нарастающей, то затухающей этнической и политической напряженностью в местах расселения мусульман. Необходимо отметить и серьезную коммерциализацию мусульманских общин в России. Политизированность ислама в России не привела к консолидации российской мусульманской общины. Более того, так называемый «политический ислам» не имеет основы и традиций в российском обществе, противоречит традиционному российскому исламу, порождает угрозу территориальной целостности Российской Федерации, способствует эскалации исламского радикализма и экстремизма, находится вне правового и духовного поля светского государства.

Внутренняя организационная разобщенность в исламе, характерная для России по регионам и внутри них, проявляется, в основном, из-за несогласия и амбиций лидеров мусульманских общин.

Мусульмане Среднего Поволжья в начале XXI в., пройдя длительный период развития в условиях от агрессивного атеизма до активного возрождения, имеют своими особенностями политическую нейтральность, бытовой характер, преемственность традиционных жизненных установок досоветского, советского и постсоветского времени, зачастую никак не связанных с ортодоксальным исламом.

Отношение центральной российской власти к исламу достаточно сдержанное. Кремлю нужен конформистский ислам. В свою очередь, власть четко осознает тезис о безальтернативности совместного проживания мусульман и православных на территории России,

представителей всех религий; понимает, что национально-религиозное согласие является фактором стабильности и мирного сосуществования в стране. В связи с этим, перед российскими властями стоит задача законодательного урегулирования федеральном уровне и на уровне субъектов РФ практики религиозных объединений в области духовно-нравственного воспитания населения, экологической ситуации, благотворительности и милосердия, здорового образа жизни и т.д.

Ислам в современном татарском обществе выполняет следующие функции: а) интеграционная, или консолидационная; б) регуляторская (то есть подведение образа жизни человека к определенному образцу); в) коммуникативная (то есть связь с другими мусульманскими народами и общинами); г) мировоззренческая; д) гуманитарная; е) просветительская; ж) охранительная (но не изоляционная)³⁴¹. Помимо вышперечисленных, у ислама есть и еще одна функция, на сегодняшний день играющая самую значительную роль в татарском этносе, – компенсаторная. Так же, как и у других «этнических мусульман» СНГ, как и у всех народов постсоветского пространства, традиционная религия является началом, заполняющим духовный вакуум, образовавшийся в результате крушения, обесценивания идеалов советского государства. Ислам призван внушить человеку уверенность в завтрашнем дне, укрепить веру в Бога и в самого себя. В качестве проводника этого образа жизни выступает мусульманский храм – мечеть, выполняющая организаторскую роль в исламе. Связующим звеном между мечетью и народом являются богословы – муллы, имамы и т.д.; но они не посредники между Творцом и сотворенным, а лишь толкователи Книг и закона – им может и должен быть любой мусульманин. Особую роль играют занявшие место суфиев-ишанов «багучелар», в которых причудливо соединились народные верования в святых людей и мусульманская вера в могущество Слова. В целом, усиление роли ислама в современном российском обществе весьма позитивно влияет на нравственно-духовное состояние верующих, ориентацию их на общечеловеческие ценности.

Ислам в условиях советской модели социального функционирования представлял собой достаточно адаптировавшую структуру. Ислам в СССР и постсоветской России не утратил своей самобытности, более того, он обрел новые формы, тем самым, продемонстрировав свою универсальность и способность адаптации в кардинально других для него, на первый взгляд, абсолютно не

³⁴¹ Абдуллин Я.Г. Функции ислама в жизни татарского народа и обязанности религиозного просветительства // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994. С. 14.

подходящих для него условиях. В настоящее время ислам выступает в роли сильнейшей концептуальной консолидирующей основы для складывания идеальной модели будущего мирового сообщества.

В конце XX столетия в религиозной жизни Российской Федерации значительно усилилась роль организационных и управленческих структур конфессиональных объединений. Многие из них благодаря приобретению статуса юридического лица, вовлечению в разные виды внекультовой деятельности, открывшимся возможностям по владению и распоряжению недвижимостью постепенно превращаются в относительно самостоятельные организмы. С начала 1990-х гг., когда религиозная сфера стала развиваться относительно свободно, количество таких структур, как и перечень действующих в стране религиозных направлений, резко выросло. Если в начале прошлого века число последних не превышало двух десятков, то к концу века перевалило за семьдесят, хотя реально их значительно больше³⁴².

А.В. Малашенко отмечает, что «мы имеем теперь дело с новой реальностью – «новым» исламом и новыми мусульманами. К лояльности и сотрудничеству с властями подталкивает мусульман не только устойчивая традиция патернализма в отношениях между государством и конфессиями. Играют свою роль и другие факторы. Это, во-первых, заинтересованность приверженцев ислама в межнациональном и межконфессиональном согласии и, во-вторых, потребность опереться на поддержку государства, чтобы эффективно противостоять дальнейшей радикализации исламской оппозиции»³⁴³. Р. Гайнутдин подчеркивает, что «положение ислама и мусульманских организаций в современном российском обществе не имеет ничего общего ни с советским, ни с дореволюционным прошлым. В России... сформировался новый тип мусульманина»³⁴⁴.

Таким образом, Р.М. Мухаметшин весьма емко выразился о роли ислама в Среднем Поволжье: «... Ислам в течение многих веков способствовал формированию принципов мирного сосуществования между представителями различных конфессий, стал теоретической основой формирования такого явления в общественно-политической жизни как джадидизм, не препятствовал проникновению в татарское общество общедемократических ценностей. Это свидетельствует об универсальности ислама как этноконфессионального фактора, который

³⁴² Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник. М.: Республика, 1996. С. 69.

³⁴³ Малашенко А.В. Ислам и политика в России // Pro et Contra. 2006. Сентябрь - декабрь. С. 92-93.

³⁴⁴ Гайнутдин Р. Выборы в России и выбор мусульман. М.: СМР, 2004. С. 54, 87.

в различных ситуациях может проявить себя по-разному»³⁴⁵. Р.М. Мухаметшин подчеркивает, что «Ислам в России, особенно в Поволжье, имеет свою специфику, которая выходит далеко за пределы региональных особенностей и дает возможность совершенно по-новому взглянуть на него в целом. Именно здесь, в особых политических и этноконфессиональных условиях, лишившись многих традиционных институтов, ислам выявил некоторые свои потенциальные, в первую очередь интеллектуальные, возможности. Среднее Поволжье, даже в условиях отсутствия государственности у мусульман, постепенно стало центром реализации универсальных и интегративных способностей ислама»³⁴⁶.

³⁴⁵ Мухаметшин Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. Казань: Иман, 2000. С. 158.

³⁴⁶ Мухаметшин Р.М. Ислам в Татарстане. М.: Логос, 2007. С. 98.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях»

(в ред. Законов РТ от 27.09.2001 № 1077,
от 25.02.2004 № 5-ЗРТ, от 16.06.2008 № 24-ЗРТ)

Государственный Совет Республики Татарстан, признавая особую роль ислама и православия в становлении и развитии духовности и культуры многонационального народа Татарстана, (в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ) уважая и учитывая специфику других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия многонационального народа республики, (в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ) осознавая опасность проявления религиозного экстремизма и политизации деятельности религиозных объединений, считая важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания, принимает настоящий Закон.

Глава I. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Статья 1. Основные понятия

В целях настоящего Закона используются следующие основные понятия:

- свобода совести – право человека и гражданина на выбор своего отношения к религии: быть верующим или не следовать религиозной вере вообще;
- свобода вероисповедания – право человека и гражданина свободно следовать своим религиозным убеждениям, выполнять вытекающие из них ритуалы, отправлять обряды, открыто заявлять о своей вере.

Статья 2. Предмет регулирования настоящего Закона

Настоящий Закон устанавливает гарантии обеспечения и реализации закрепленного в Конституции Республики Татарстан права человека и гражданина свободно исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, заниматься религиозной деятельностью.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

Статья 3. Законодательство о свободе совести, свободе
вероисповедания и о религиозных объединениях
(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

Законодательство о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях состоит из соответствующих норм Конституции Российской Федерации, Конституции Республики Татарстан, федеральных законов, настоящего Закона, а также принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов.

Статья 4. Право на свободу совести и свободу вероисповедания

1. В Республике Татарстан гарантируется свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

(п. 1 в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

2. Установление преимуществ, ограничений или иных форм дискриминации в зависимости от отношения к религии не допускается.

3. Исключен. – Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

3. Граждане в Республике Татарстан равны перед законом независимо от их отношения к религии и религиозной принадлежности. Гражданин в Республике Татарстан в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение воинской службы, имеет право в порядке, установленном законом, на замену ее выполнением альтернативных обязанностей.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

4. Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии, к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии.

5. Воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе сопряженное с насилием над личностью, с умышленным оскорблением чувств граждан в связи с их отношением к религии, с пропагандой религиозного превосходства, с возбуждением вражды, ненависти и национальной розни в связи с религиозными верованиями, с уничтожением или повреждением имущества либо угрозой совершения таких действий, запрещается и преследуется в соответствии с законом.

6. Проведение публичных мероприятий, открытие увеселительных заведений, размещение текстов, изображений и рекламы, оскорбляющих религиозные чувства верующих граждан, вблизи объектов религиозного почитания запрещаются.

7. Ребенок ограждается от любой формы дискриминации по религиозным убеждениям. По отношению к нему запрещается религиозное принуждение, в том числе вовлечение в религиозное объединение, а также обучение религии вопреки его воле и без письменного согласия его родителей или лиц, их заменяющих.

8. Иностранцы граждане и лица без гражданства, находящиеся на территории Республики Татарстан, пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповеданий и несут установленную федеральным законом ответственность за нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповеданий и о религиозных объединениях.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

9. Тайна исповеди охраняется законом.

Статья 5. Государство и религиозные объединения

1. В Республике Татарстан религии и религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом.

2. Исключен. – Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

2. Государство в соответствии с конституционным принципом отделения религии и религиозных объединений от государства:

– не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и правом ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания;

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

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

– не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит закону;

– обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

3. В документах, выдаваемых государственными учреждениями и организациями, вероисповедание гражданина не указывается.

4. Деятельность органов государственной власти, других государственных органов, органов местного самоуправления не сопровождается

публичными религиозными обрядами и церемониями. Должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

5. Государство оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в реставрации, содержании и охране культовых зданий и иных объектов, являющихся памятниками истории и культуры, регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот.

6. Государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий.

(п. 6 в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

7. В соответствии с федеральным законом, религиозное объединение:

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

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

– не выполняет функции органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

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

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

8. Отделение религиозных объединений от государства не влечет за собой ограничение прав членов указанных объединений, включая право участвовать наравне с другими гражданами в управлении делами государства, выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления, деятельности политических партий, политических движений и других общественных объединений.

10. Исключен. – Закон РТ от 27.09.2001 № 1077.

9. Религиозные объединения, действующие на территории Республики Татарстан, обязаны соблюдать законодательство о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях.

10. В соответствии с законом Республики Татарстан религиозные праздники объявляются нерабочими днями.

Статья 6. Религиозное образование

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

2. Религиозное воспитание и образование детей основывается на праве родителей или лиц, их заменяющих, воспитывать своих детей в соответствии со своими убеждениями и на праве ребенка на свободу совести и вероисповедания.

3. Религиозное образование и воспитание может осуществляться в учреждениях профессионального религиозного образования. Религиозные объединения имеют право также осуществлять начальное обучение религии и религиозное воспитание граждан непосредственно в религиозных объединениях.

4. Религиозные организации в соответствии со своими уставами имеют исключительное право создавать учреждения профессионального религиозного образования (духовные образовательные учреждения) для подготовки служителей и религиозного персонала.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

5. Учреждения профессионального религиозного образования подлежат государственной регистрации в качестве религиозных организаций и получают государственную лицензию на право осуществления образовательной деятельности.

6. Граждане, обучающиеся на очных отделениях учреждений профессионального религиозного образования, которые имеют государственную лицензию, пользуются правом на отсрочку от призыва на военную службу в соответствии с законодательством о воинской обязанности и военной службе и иными льготами, предусмотренными законодательством.

7. По просьбе религиозных организаций государство оказывает содействие в преподавании общеобразовательных дисциплин в учреждениях профессионального религиозного образования в соответствии с законодательством.

8. Религиозные организации вправе в соответствии со своими уставами создавать общеобразовательные учреждения. Государство оказывает содействие данным учреждениям в учебном и материально-техническом обеспечении образовательного процесса согласно законодательству.

9. Преподавание религиоведческих, религиозно-познавательных, религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся

совершением религиозных обрядов и имеющее информационный характер, по желанию обучающихся может осуществляться на факультативных началах.

Статья 7. Государственный орган Республики Татарстан по делам религий

Государственный орган Республики Татарстан по делам религий является информационным, консультативным, организационным и экспертным учреждением.

Государственный орган Республики Татарстан по делам религий:

– анализирует состояние и прогнозирует развитие религиозной обстановки в республике;

– осуществляет координацию деятельности исполнительных органов государственной власти по вопросам реализации государственной политики в отношении религии и религиозных объединений;

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

– оказывает помощь государственным органам в применении законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях;

– организует проведение государственной религиоведческой экспертизы;

(в ред. Закона РТ от 16.06.2008 № 24-ЗРТ)

– способствует укреплению взаимопонимания и терпимости между религиозными объединениями различных вероисповеданий и оказывает им содействие в соответствии с законодательством;

– развивает контакты и координационные связи с аналогичными государственными органами и религиозными объединениями за пределами Республики Татарстан.

Часть третья исключена. – Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

Глава II. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Статья 8. Религиозное объединение

1. Религиозным объединением в Республике Татарстан признается добровольное объединение граждан, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

– вероисповедание;

– совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний.

2. Вероисповедание включает в себя религиозное обучение и воспитание, распространение своих убеждений в обществе непосредственно или через средства массовой информации, дела милосердия и благотворительности, подвижническую и другую деятельность, определяемую соответствующими вероучениями.

3. Религиозные объединения могут создаваться в форме религиозных групп и религиозных организаций.

4. Создание религиозных объединений в органах государственной власти, других государственных органах, в воинских частях, иных государственных организациях, а также в органах и организациях местного самоуправления запрещается.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

5. Запрещаются создание и деятельность религиозных объединений, цели и действия которых противоречат закону.

Статья 9. Религиозная группа

1. Религиозной группой в настоящем Законе признается добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Помещения и необходимое для деятельности религиозной группы имущество предоставляются в пользование группы ее участниками.

(в ред. Закона РТ от 27.09.2001 № 1077)

2. Граждане, образовавшие религиозную группу с намерением в дальнейшем преобразовать ее в религиозную организацию, уведомляют о ее создании и начале деятельности органы местного самоуправления.

(в ред. Законов РТ от 27.09.2001 № 1077, от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

3. Религиозная группа имеет право совершать богослужения, другие религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

4. Исключен. – Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

Статья 10. Религиозная организация

1. Религиозной организацией признается добровольное объединение граждан, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

2. Религиозные организации по территориальному признаку подразделяются на местные и централизованные.

3. Местной признается религиозная организация, состоящая не менее чем из десяти участников, достигших восемнадцатилетнего возраста, постоянно и на законных основаниях проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском поселении.

4. Централизованной признается религиозная организация, состоящая в соответствии со своим уставом не менее чем из трех местных религиозных организаций одного вероисповедания.

5. Исключен. – Закон РТ от 27.09.2001 № 1077.

5. Религиозной организацией признается также учреждение или организация, созданные централизованной религиозной организацией в соответствии со своим уставом, имеющие цель и признаки, предусмотренные пунктом 1 статьи 8 настоящего Закона, в том числе руководящий либо координирующий орган или учреждение, а также учреждение профессионального религиозного образования.

6. Наименование религиозной организации должно содержать сведения о ее вероисповедании. Религиозная организация обязана указывать свое полное наименование при осуществлении деятельности.

7. Исключен. – Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

Статья 11. Создание религиозных организаций

1. Учредителями местной религиозной организации могут быть не менее десяти граждан, объединенных в религиозную группу, у которой имеется подтверждение ее существования на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет, выданное органами местного самоуправления, или подтверждение о вхождении в структуру централизованной религиозной организации того же вероисповедания, выданное указанной организацией.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

2. Централизованные религиозные организации в соответствии с пунктом 4 статьи 10 настоящего Закона образуются при наличии не менее трех местных религиозных организаций одного вероисповедания

в соответствии с законом и собственными установлениями религиозных организаций.

Статья 12. Устав религиозной организации

1. Религиозная организация действует на основании устава, который утверждается ее учредителями или централизованной религиозной организацией и должен отвечать требованиям гражданского законодательства.

2. В уставе религиозной организации указываются:

– наименование, место нахождения, вид религиозной организации, вероисповедание, в случае принадлежности к существующей централизованной религиозной организации - ее наименование;

– цели, задачи и основные формы деятельности;

– порядок создания и прекращения деятельности;

– структура организации, ее органы управления, порядок их формирования и компетенция;

– источники образования денежных средств и иного имущества организации;

– порядок внесения изменений и дополнений в устав;

– порядок распоряжения имуществом в случае прекращения деятельности;

– другие сведения, относящиеся к особенностям деятельности данной религиозной организации.

Статья 13. Государственная регистрация религиозных организаций (в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

Государственная регистрация религиозных организаций осуществляется в порядке, предусмотренном Федеральным законом «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей», с учетом особенностей, установленных Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Статья 14. Исключена. - Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

Статья 15. Представительства иностранных религиозных организаций

1. Иностранной религиозной организацией именуется организация, созданная на территории иностранного государства в соответствии с его законодательством.

2. Иностранной религиозной организации может быть предоставлено право открытия своего представительства на территории Республики Татарстан.

3. Представительство иностранной религиозной организации не может заниматься культовой и иной религиозной деятельностью, на него не распространяется статус религиозного объединения, установленный настоящим Законом.

4. Порядок регистрации, открытия и закрытия представительств иностранной религиозной организации в Республике Татарстан устанавливается Правительством Российской Федерации.

(в ред. Закона РТ от 27.09.2001 № 1077)

5. В случае принятия решения о регистрации представительства иностранной религиозной организации ее представителю выдается свидетельство установленного образца.

6. Исключен. – Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

Статья 16. Исключена. - Закон РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ.

Глава III. ПРАВА И ГАРАНТИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Статья 17. Внутренние установления религиозных организаций

1. Религиозные организации действуют в соответствии со своими внутренними установлениями, если они не противоречат законодательству и обладают правоспособностью, предусмотриваемой в их уставах.

2. Государство уважает внутренние установления религиозных организаций, если указанные установления не противоречат законодательству.

Статья 18. Право собственности религиозных организаций

1. В собственности религиозных организаций могут находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, религиозно-просветительского и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное

имущество, необходимое для обеспечения их деятельности, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры.

2. Религиозные организации обладают правом собственности на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное религиозным организациям в собственность государством либо приобретенное по другим основаниям, не противоречащим законодательству.

3. Религиозные организации вправе иметь вакуфное имущество, правовое положение которого регулируется федеральным законодательством.

(п. 3 в ред. Закона РТ от 16.06.2008 № 24-ЗРТ)

4. Культовые здания и сооружения с относящимися к ним земельными участками и иное имущество религиозного назначения, находящееся в государственной или муниципальной собственности, передаются в собственность религиозным организациям безвозмездно.

(в ред. Закона РТ от 16.06.2008 № 24-ЗРТ)

5. Религиозные организации могут иметь на праве собственности имущество за границей.

6. На движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензии кредиторов. Перечень видов имущества богослужебного назначения, на которое не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов, устанавливается Правительством Российской Федерации по предложениям религиозных организаций.

(в ред. Закона РТ от 27.09.2001 № 1077)

Статья 19. Религиозные обряды и церемонии

1. Религиозные организации вправе основывать и содержать культовые здания и сооружения, иные места и объекты, специально предназначенные для богослужений, молитвенных и религиозных собраний, религиозного почитания.

2. Богослужения, другие религиозные обряды и церемонии беспрепятственно совершаются в культовых зданиях и сооружениях и на относящихся к ним территориях, в местах религиозного почитания, в учреждениях и на предприятиях религиозных организаций, на кладбищах и в крематориях, а также в жилых помещениях. В учреждениях культуры, спортивных сооружениях, в других общественных местах религиозные обряды и церемонии проводятся с согласия органов местного самоуправления и государственного органа Республики Татарстан по делам религий.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

3. Командование воинских частей в соответствии с законом с учетом требований воинских уставов не препятствует участию военнослужащих в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях.

4. Религиозные организации в соответствии с законом вправе проводить религиозные обряды в медицинских учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан в помещениях, специально выделяемых администрацией для этих целей. Проведение религиозных обрядов в помещениях мест содержания под стражей допускается с соблюдением требований законодательства.

5. В иных случаях публичные богослужения, другие религиозные обряды и церемонии осуществляются в порядке, установленном для проведения массовых мероприятий на территории Республики Татарстан.

6. По просьбе верующих в трудовом распорядке предприятий, согласно действующему на территории Республики Татарстан законодательству работникам может быть предоставлен перерыв для совершения религиозных обрядов. Перерыв не включается в рабочее время.

Статья 20. Религиозные обычаи в сфере обслуживания населения

1. Религиозные организации могут создавать специализированную сеть предприятий торговли и бытового обслуживания, открывать новые медицинские учреждения для обслуживания верующих согласно каноническим требованиям.

Статья 21. Религиозная литература и предметы религиозного назначения

1. Религиозные организации в соответствии с законодательством вправе производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения.

2. Религиозные организации пользуются исключительным правом учреждать организации, издающие богослужебную литературу, и производящие предметы культового назначения, а также осуществлять их реализацию вне культовых зданий.

3. Литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые религиозными организациями, должны иметь маркировку с

официальным полным наименованием данной религиозной организации.

Статья 22. Благотворительная и просветительская деятельность религиозных организаций

1. Религиозные организации в соответствии с законом вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций.

2. Для реализации своих уставных целей и задач религиозные организации в порядке, установленном законодательством, имеют право создавать религиозно-просветительские организации, образовательные и иные учреждения, а также учреждать средства массовой информации.

Статья 23. Международные связи и контакты

1. Религиозные организации вправе устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе для посещения мест религиозного почитания, участия в собраниях и других мероприятиях, для получения религиозного образования, а также приглашать для этих целей иностранных граждан.

2. Утратил силу. – Закон РТ от 16.06.2008 № 24-ЗРТ.

Статья 24. Пользование имуществом, являющимся собственностью государства, граждан и их объединений

1. Религиозные организации вправе использовать для целей, определенных настоящим Законом, земельные участки, здания и иное имущество, предоставляемое им государственными, общественными объединениями, иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

2. Передача религиозным организациям в пользование по функциональному назначению культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной собственности и собственности местного самоуправления, осуществляются безвозмездно.

Статья 25. Денежные средства религиозных организаций

Средства религиозных организаций формируются за счет добровольных пожертвований физических и юридических лиц, поступлений от культовой деятельности, производства, реализации предметов культа и религиозного назначения, религиозной литературы, а также других источников поступлений, не запрещенных законодательством.

Статья 26. Предпринимательская деятельность религиозных организаций

Религиозные организации вправе осуществлять предпринимательскую деятельность и создавать собственные предприятия в порядке, установленном законодательством.

Статья 27. Трудовые правоотношения в религиозных организациях

1. Религиозные организации в соответствии со своими уставами вправе заключать трудовые договоры (контракты) с работниками.

2. Условия труда и его оплата устанавливаются в соответствии с законодательством трудовым договором (контрактом), заключаемым между религиозной организацией (работодателем) и работником.

3. На граждан, работающих в религиозных организациях по трудовым договорам (контрактам), распространяется законодательство о труде.

4. Работники религиозных организаций, а также священнослужители подлежат социальному обеспечению, социальному страхованию и пенсионному обеспечению в соответствии с законодательством.

Глава IV. НАДЗОР И КОНТРОЛЬ ЗА ИСПОЛНЕНИЕМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА О СВОБОДЕ СОВЕСТИ, СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ

Статья 28. Осуществление надзора и контроля

1. Надзор за исполнением законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях осуществляют органы прокуратуры Российской Федерации.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

2. Орган, принявший решение о государственной регистрации религиозной организации, осуществляет контроль за соблюдением ею устава относительно целей и порядка ее деятельности.

(п. 2 в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

Статья 29. Ответственность за нарушение законодательства
о свободе совести, свободе вероисповедания
и о религиозных объединениях

Нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях влечет за собой ответственность в соответствии с законодательством.

(в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

Статья 30. Заключительные положения

1. Уставы и иные учредительные документы религиозных организаций, созданных до вступления в силу настоящего Закона, подлежат приведению их в соответствие с настоящим Законом. Уставы и иные учредительные документы религиозных организаций до их приведения в соответствие с настоящим Законом действуют лишь в той части, которая не противоречит настоящему Закону.

2. Правительству Республики Татарстан в трехмесячный срок привести свои нормативные правовые акты в соответствие с настоящим Законом.

3. Государственная перерегистрация религиозных организаций, созданных до вступления в силу настоящего Закона, должна быть проведена не позднее 1 июля 2000 года в соответствии с требованиями настоящего Закона. По истечении указанного срока религиозные организации, не прошедшие перерегистрацию, могут быть ликвидированы в судебном порядке.

4. Не производится перерегистрация религиозных организаций, в отношении которых имеются основания для их ликвидации либо запрета их деятельности, указанные в пункте 2 статьи 16 настоящего Закона. При отказе в перерегистрации по указанным основаниям регистрирующий орган передает материалы в суд.

Религиозные организации, не имеющие документа, подтверждающего их существование на территории Республики Татарстан на протяжении не менее пятнадцати лет, пользуются правами юридического лица при условии их ежегодной перерегистрации до наступления указанного пятнадцатилетнего срока.

(абзац второй введен Законом РТ от 27.09.2001 № 1077)

В данный период указанные религиозные организации не пользуются правами, предусмотренными пунктом 3 статьи 4, пунктами 4, 5, 6, 8 статьи 6, пунктом 4 статьи 19, пунктами 1 и 2 статьи 21, пунктом 2 статьи 22 (применительно к образовательным учреждениям и средствам массовой информации) и пунктом 2 статьи 23.

(абзац третий введен Законом РТ от 27.09.2001 № 1077, в ред. Закона РТ от 25.02.2004 № 5-ЗРТ)

5. Настоящий Закон вступает в силу со дня его официального опубликования.

Президент Республики Татарстан
М. Шаймиев
Казань 14 июля 1999 года № 2279

Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 11-13.

Проект

СОГЛАШЕНИЕ О СОТРУДНИЧЕСТВЕ
между территориальным органом Министерства
по делам федерации, национальной и миграционной политики
Российской Федерации в Республике Татарстан и Духовным
управлением мусульман Республики Татарстан

1. Преамбула

Согласно «Положению о территориальном органе Министерства по делам федерации, национальной и миграционной политики Российской Федерации в Республике Татарстан», утвержденному приказом министра А.В. Блохина № 4 от 22 августа 2000 года, главной задачей территориального органа Министерства по делам федерации, национальной и миграционной политики Российской Федерации в Республике Татарстан (далее – территориальный орган Минфедерации РФ в РТ) является реализация государственной политики в области федеративных и национальных отношений, местного самоуправления и миграции населения на территории Республики Татарстан.

Одна из основных функций, осуществляемых в соответствии с возложенной на него задачей – территориальным органом Минфедерации РФ в РТ, заключается в обеспечении, в пределах компетенции Министерства по делам федерации, национальной и миграционной политики Российской Федерации, взаимодействия федеральных органов государственной власти и органов государственной власти

Республики Татарстан с национальными общественными объединениями, национально-культурными автономиями и конфессиями, осуществляющими свою деятельность на территории последней.

Принимая во внимание особо важную роль, которую играет Духовное управление мусульман Республики Татарстан (далее – ДУМ РТ) в деле создания и поддержания нравственно-духовного межконфессионального и этно-культурного общественного климата на территории Республики Татарстан, Минфедерации РФ в РТ признает необходимость заключения с ним отдельного соглашения о сотрудничестве.

ДУМ РТ, признавая совместную с территориальным органом Минфедерации РФ в РТ заинтересованность в поддержании тесных взаимовыгодных контактов, выражает со своей стороны готовность к принятию и исполнению данного соглашения.

2. Цель соглашения

Целью данного соглашения является создание условий наибольшего благоприятствования для всестороннего сотрудничества между территориальным органом Минфедерации РФ в РТ и ДУМ РТ в деле решения стоящих перед ними общих задач.

3. Обязательства сторон

Территориальный орган Минфедерации РФ в РТ берет на себя следующие обязательства:

1) оказывать ДУМ РТ посильную организационную, материальную и информационную поддержку в деле подготовки и проведения мероприятий, способствующих развитию позитивных этно-религиозных, межконфессиональных и духовно-нравственных отношений в татарстанском обществе;

2) выходить в Министерство по делам федерации, национальной и миграционной политики Российской Федерации и органы государственной власти Республики Татарстан с ходатайствами по поводу включения в различные целевые программы федерального и республиканского уровня статей о выделении средств на реставрацию религиозно-культурных памятников, находящихся в ведении ДУМ РТ;

3) оказывать содействие строительству в местах компактного проживания на территории Республики Татарстан беженцев и

вынужденных переселенцев исламских мечетей и прочих религиозно-культурных зданий;

4) представлять по запросу в ДУМ РТ необходимую несекретную информацию, касающуюся текущей этно-конфессиональной политики Министерства по делам федерации, национальной и миграционной политики Российской Федерации, проводимых им и территориальным органом Минфедерации РФ в РТ мероприятий, имеющих прямое отношение к исламской тематике, а также сведения о национально-религиозном составе прибывающих на территорию Республики Татарстан беженцев и вынужденных переселенцев.

ДУМ РТ со своей стороны берет на себя следующие ответные обязательства:

1) оказывать необходимую духовно-нравственную помощь прибывающим на территорию Республики Татарстан беженцам и вынужденным переселенцам Республики Татарстан беженцам и вынужденным переселенцам мусульманского вероисповедания (в перспективе – открыть при ДУМ РТ Центр духовно-нравственной реабилитации беженцев и вынужденных переселенцев);

2) предоставлять по запросу в территориальный орган Минфедерации РФ в РТ необходимую неконфиденциальную информацию общего, статистического и справочного характера, касающуюся положения дел в ДУМ РТ;

3) заранее ставить территориальный орган Минфедерации РФ в РТ в известность о проводимых ДУМ РТ мероприятиях в области развития этно-религиозных, духовно-нравственных, внутри – и межконфессиональных отношений, а также обеспечивать (в случае необходимости) участие в них его представителей;

4) оказывать территориальному органу Минфедерации РФ в РТ всемерное экспертное содействие в деле подготовки специализированных разделов различных целевых программ и прочей исходящей документации, имеющих отношение к исламской тематике.

4. Условия вступления в силу и сроки действия соглашения

Соглашение вступает в силу с момента подписания его руководителем территориального органа Минфедерации РФ в РТ и председателем ДУМ РТ.

Соглашение заключено сроком на 1 год. По истечении указанного срока и при отсутствии возражений сторон соглашение считается возобновленным на тех же условиях и на тот же срок.

Соглашение может быть расторгнуто в одностороннем порядке в случае невыполнения одной из сторон взятых на себя обязательств и при условии письменного уведомления другой стороны за 1 месяц.

Территориальный орган

Духовное управление мусульман
Республики Татарстан

Министерства по делам
федерации, национальной и миграционной
политики Российской Федерации
в Республике Татарстан

_____ Хайрутдинов Р.Р.

_____ Гусман хазрат Исхаков

« _____ » _____ 2000 года

« _____ » _____ 2000 года

Документальные материалы № 3. О деятельности руководства
Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с
14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 15-19.

Основные положения выступления муфтия, председателя Духовного
управления мусульман РТ Гусмана хазрата Исхакова на встрече
мусульманского духовенства
с Президентом РТ М.Ш. Шаймиевым

Мусульманское возрождение, развернувшееся в начале 1990-х гг., стало составной частью духовного обновления нашего общества. В этой связи неудивительно то, что этот процесс стал всеобщим. Многие отнеслись с пониманием к тому, что религия постепенно стала занимать свое достойное место в нашей жизни, что без нее невозможно осуществить нравственное оздоровление общества. Поэтому я не могу не подчеркнуть одну из особенностей этого процесса: что сегодня мы имеем в Татарстане в этой сфере, это наша общая заслуга – и религиозных деятелей, и государственных органов власти. Если не было бы понимания со стороны государства и его руководителей, помощи органов власти на местах, сегодня мы не имели бы более одной тысячи мечетей в населенных пунктах республики, в том числе 44 мечети в Казани. То, что сегодня работает 7 медресе различного типа, Российский исламский Университет, издается около 10 мусульманских газет и журналов на татарском и русском языках также свидетельствует об этом. Особо хочу подчеркнуть и то, что Президент РТ и государственные органы республики много сделали для объединения мусульман в единое Духовное управление в 1998 г.

некоторые в этом пытались найти вмешательство государства во внутренние дела мусульманской общины. Но мусульмане республики прекрасно понимают, что объединение религиозных общин тогда означало не просто создание единой религиозной структуры в республике, а сохранение стабильности в обществе. Как можно обвинять государство в том, что оно выполняет свои прямые обязанности: призывает своих граждан жить в мире и согласии и создает для этого необходимые условия. Мы признательны государственным органам республики и за то, что они, приняв Закон РТ «О свободе совести и о религиозных объединениях», создали для нашей деятельности правовое поле, учитывающее наши региональные особенности. Результатом деятельности последних лет стало окончательное формирование Духовного управления мусульман РТ, имеющее свою вертикальную структуру, способную организовать работу в целом и на местах.

Конец 90-х гг. в религиозном возрождении означал переход на новую стадию. Завершился этап количественного роста, неразборчивого принятия всего того, что преподносилось как атрибут мусульманской веры, бездумного открытия религиозных учреждений и учебных заведений. Сегодня необходимо осмыслить все то, что было сделано, определить перспективу, обозначить приоритетные направления развития.

В этой связи я хотел бы выделить те проблемы, которые нуждаются в первоочередном решении. При этом хотелось бы подчеркнуть, что эти вопросы, хотя и являются проблемами ДУМ РТ, мусульманских общин республики, имеют ярко выраженную политическую и идеологическую подоплеку. Это означает, что нерешенность этих проблем в принципе работает против стабильности в обществе в целом. Здесь также уместно добавить тот факт, что сегодня в обществе очень сложно разделить вопросы на чисто религиозные и светские. Так, по результатам социологических исследований, проведенных в РТ в 1999 году, 76,5% татарской молодежи до 30 лет считает себя принадлежащим к Исламу и только 0,4% считают себя неверующими и предлагают бороться с религией. Поэтому нерешенные проблемы мусульманской Уммы республики, безусловно, будут восприниматься как проблемы, требующие внимания и со стороны государства. Как можно оценивать, например, такую ситуацию, когда сельская мечеть, построенная общими усилиями и ставшая красой и гордостью деревни, не открывается из-за отсутствия имама и отключения света и тепла? Я не случайно приводил этот пример, поскольку именно в нем, как в зеркале, отражаются многие наши проблемы.

Действительно, мечети, построенные в основном в первой половине 90-х годов, сегодня нуждаются в молодых имамах, стабильных финансовых источниках функционирования. Способно ли сегодня ДУМ РТ полностью решить эти проблемы? Нет.

Но я могу сказать другое. Полноценно функционирующие мечети с хорошо подготовленными молодыми имамами и стабильно работающими воскресными школами стали эффективной формой возрождения и сохранения нравственности в наших селах. Когда пьянство, а уже и наркомания все глубже проникают в различные слои нашего общества, в том числе и в деревню, мечети могут внести свой вклад в оздоровление нравственного климата и на селе. Я не останавливаюсь на примерах. Они есть и о них сегодня расскажут сами имамы, например, казый - имам-мухтасиб Джалиль хазрат и другие. Я просто лишний раз хочу акцентировать внимание на том, что нерешенные проблемы мусульман не исчезают, а выходят за пределы самой Уммы, приобретают социальный и политический оттенок. Поэтому сегодня вопрос, видимо, надо ставить не столько об оказании какой-либо помощи мусульманам республики, а о выработке общих мер и принципов, способствующих сохранению сложившейся стабильной ситуации во всех сферах жизни Татарстана. У нас есть ряд предложений по поводу решения наших финансовых проблем в рамках существующего законодательства. Об этом более подробно будет сказано в выступлении первого заместителя муфтия Валиуллы хазрата Якупова и других.

Хотелось бы обратить внимание только на один, но существенный аспект этого вопроса. Это проблема благотворительности и работа с зарубежными мусульманскими благотворительными фондами.

В течение 90-х годов мы активно сотрудничали с этими фондами, они участвовали в строительстве мечетей, обеспечении медресе преподавателями, учебной и богословской литературой. Но в последние годы в России отношение к этим фондам резко изменилось. Все негативные явления, проявляющиеся среди российских мусульман, начали связывать с их деятельностью. Этот упрощенный, до предела идеологизированный подход практически свел на нет возможности сотрудничать с этими фондами.

Я должен признать, что и некоторые представители татарского духовенства, в частности, Талгат Таджутдин, Фарид Салман и другие, сыграли свою негативную роль в распространении этих примитивных представлений. Тем не менее, я уверен в том, что мы должны сотрудничать с благотворительными фондами и организациями. Безусловно, при этом мы должны четко разделить благотворительность от

нежелательного политического влияния извне, которое, вне всякого сомнения, также присутствует. Но при этом мы всегда должны помнить, что любое явление имеет свои причины и корни там, где оно существует. Поэтому нет смысла сваливать все свои беды только на «вражеское» влияние извне.

Среди проблем, которые сегодня нас особенно беспокоят, я отдельно выделил бы проблему религиозного образования. В этой области уже сделано много. Среди присутствующих здесь есть и ректоры мусульманских учебных заведений. Они сами скажут о своих достижениях и проблемах. Я хочу только обратить внимание на ряд моментов:

1. Религиозное образование, как и любая образовательная система, должно строиться на единых образовательных стандартах. Иначе нельзя добиться должного уровня организации учебного процесса. ДУМ РТ усилиями религиозных деятелей, светских ученых и Министерства образования РТ разработало единые стандарты. То, что в последнее время сократилось количество медресе, свидетельствует о том, что некоторые из них не соответствовали требованиям, разработанным ДУМ РТ.

2. Организация учебного процесса должна строиться с учетом региональной и национальной специфики. Татары, имея тысячелетнюю историю своей системы религиозного образования, сегодня должны учитывать этот огромный интеллектуальный капитал. Мы в своих учебных заведениях, безусловно, используем этот опыт. Хотя и это не так просто, поскольку не хватает подготовленных, знающих татарское богословие педагогов, учебников и т.д.

3. Среди наших начинаний в этой сфере особо следует выделить еще один тип учебных заведений – средняя мусульманская школа. У нас в Казани есть единственная в России мусульманская средняя школа, работающая по стандартам Министерства образования. Это уникальное учебное заведение, к сожалению, не имеет нормальных условий для работы. Я надеюсь, что местные органы власти нам помогут решить этот вопрос.

4. Наши проблемы в области религиозного образования очень наглядно отражаются и в деятельности Российского Исламского Университета. Это учебное заведение, созданное как крупный научно-методический центр мусульманского образования в Поволжье сегодня переживает период становления. Мы благодарны Президенту, Правительству и органам местной власти за прекрасное здание, которым может гордиться любой вуз.

Тем не менее, нельзя не обратить внимания на ряд моментов, которые могут способствовать формированию иного, чем сегодня, отношения к нашему вузу. Да, действительно, престиж Исламского университета высок. О нем уже узнали во всей России и за ее пределами. Но сможем ли мы сохранить это положение и в дальнейшем? Это реально, но, к сожалению, у меня нет особой уверенности в этом. Необходимо решать проблемы, о чем уже говорилось: педагогические кадры и финансовое обеспечение. Часть этих вопросов мы решали за счет благотворительной помощи извне. Сегодня такой возможности почти нет.

Педагоги, которых мы приглашали, в силу многих, очень часто для нас непонятных причин, долго не задерживаются. Мы сегодня остро нуждаемся в квалифицированных педагогах по богословским дисциплинам. Ясно, что без них невозможно обеспечивать должный уровень обучения. Это понимают все, в том числе и студенты. Не хотелось бы, чтобы они разочаровались в нашем вузе. Пока в университете здоровая рабочая атмосфера, учебный процесс организуется неплохо. Но нас очень беспокоит кадровая и финансовая неопределенность. Для содержания Исламского университета сегодня на месяц необходимо 320 тысяч рублей. У ДУМ РТ таких средств нет, отсутствуют также возможности их заработать. Перед Попечительским советом университета во главе с заместителем премьер-министра РТ И.К. Хайруллиним мы эти проблемы ставили неоднократно. Члены Совета отнеслись с пониманием. Но пока, к сожалению, не выработаны общие принципы выхода из этой ситуации. Проблема, действительно, заслуживает серьезной проработки. Ведь речь идет не только о подготовке религиозных деятелей – имамов для мечетей. Многие наши выпускники будут работать и в других сферах народного хозяйства: станут учеными, преподавателями вузов и школ, чиновниками и т.д. Поэтому мы считаем, что Исламский университет готовит специалистов, которые станут составной частью национальной интеллигенции.

В завершении хочу еще раз обратить внимание на то, что сложившаяся ситуация в религиозном обновлении требует выработки новых принципов организации взаимодействия государства и религиозных институтов. Они должны быть более тесными. Не в плане вмешательства во внутренние дела друг друга, а в смысле понимания того, что многие существующие проблемы являются общими и требуют совместных усилий.

Документальные материалы № 3. О деятельности руководства
Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с
14.02.2000 по 14.03.2001 г. Казань, 2001. С. 49.

№ 975/11-1

3 ноября 2000 г.

Его Святейшеству
Папе Римскому
Иоанну Павлу II

Ваше Святейшество!

Духовное управление мусульман Республики Татарстан является высшей централизованной организацией мусульман Татарстана, которая осуществляет различные программы своей деятельности, содействует установлению межнационального и межконфессионального взаимопонимания и взаимодействия, реализует проекты, направленные на укрепление мира и согласия.

В последние годы в нашей республике наблюдается возрождение религиозной свободы. В Татарстане всегда мирно сосуществовали разные конфессии, в том числе католическая община. В столице республики г. Казани возвращена католическая часовня, и верующие католики, как и общины других вероисповеданий, переживают настоящий духовный подъем.

В настоящее время г. Казань готовится к своему 1000-летнему юбилею, и Духовное управление мусульман Республики Татарстан, выражая высокую признательность за Ваш бесценный вклад в дело мира и гуманизации человеческих отношений, надеется на Ваше согласие посетить нашу республику и ее столицу. Несомненно, Ваш визит стал бы плодотворным не только для татарстанских католиков, но и для жителей всей республики, более того, татар всего мира.

Духовное управление мусульман Республики Татарстан искренне признательно и надеется на плодотворное сотрудничество с Вами на благо народов и дело духовно-нравственного возрождения.

Да благословит Вас Всемогущий на высокие помыслы и благодеяния!

С уважением и добрыми молитвами,
Председатель Духовного управления
мусульман Республики Татарстан,
муфтий

Гусман хазрат Исхаков

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абдулатипов, Р.Г. Судьбы ислама в России: история и перспективы [Текст] / Р.Г. Абдулатипов. – М.: Мысль, 2002.
2. Абдуллин, Я.Г. Джадидизм среди татар: Возникновение, развитие и историческое место [Текст] / Абдуллин Я.Г. – Казань: Иман, 1998.
3. Алексеев, В.А. Иллюзии и догмы [Текст] / В.А. Алексеев. – М.: Политиздат, 1991.
4. Алексеева, Л.М. История инакомыслия в СССР. Новейший период [Текст] / Л.М. Алексеева. – Вильнюс. – М.: Весть, 1992.
5. Алов, А.А. Ислам в России [Текст] / А.А. Алов, Н.Г. Владимиров. – М.: Институт наследия, 1996.
6. Амирханов, Р.У. Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки [Текст] / Р.У. Амирханов. – Казань: Мастер лайн, 2001.
7. Арсланов, Л.Ш. Татары Нижнего Поволжья и Ставрополья (Язык. Фольклор. Словарь) [Текст] / Л.Ш. Арсланов. – Набережные Челны: Камаз, 1995.
8. Арутюнян, Ю.В. Социально-культурный облик советских наций. По результатам этносоциологических исследований [Текст] / Ю.В. Арутюнян, Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1986.
9. Асадуллин, Ф.А. Мусульманские духовные организации и объединения в Российской Федерации [Текст]: справочник / Ф.А. Асадуллин. – М.: Совет муфтиев России. Духовное Управление мусульман Европейской части России, 1999.
10. Астраханские татары [Текст]. – Казань: Казанский научный центр, 1992.
11. Атеизм в СССР: становление и развитие [Текст]. – М.: Мысль, 1986.
12. Атлас современной религиозной жизни России [Текст] / Отв. редакторы М. Бурдо, С. Филатов. Т. 1. – М.: Летний сад, 2005; Т. 2. – М.: Летний сад, 2006.
13. Ахадов, А.Ф. Ислам в погоне за веком [Текст] / А.Ф. Ахадов. – М.: Политиздат, 1988.
14. Ахмадуллин, В.А. Государственно-исламские отношения в России. История. Теория. Механизмы. Военно-политические аспекты [Текст] / В.А. Ахмадуллин, С.А. Мельков. – М., 2000.
15. Ахмедов, А. Ислам в современной идейно-политической борьбе [Текст] / А. Ахмедов – М.: Политиздат, 1985.

16. Бабинов, Ю.А. Государственно-церковные отношения в СССР: История и современность [Текст] / Ю.А. Бабинов. – Симферополь: Таврия, 1991.
17. Байрамов, Э.З. Заброшенные четки: Разговор по душам с последователями ислама [Текст] / Э.З. Байрамов. – М.: Политиздат, 1986.
18. Балтанова, Г.Р. Ислам в СССР. Анализ зарубежных концепций [Текст] / Г.Р. Балтанова. – Казань: Изд-во Казанского университета, 1991.
19. Бартольд, В.В. Ислам и культура мусульманства [Текст] / В.В. Бартольд. – М.: МГТУ, 1992.
20. Батунский, М.А. Россия и ислам [Текст] / М.А. Батунский. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. В 3-хтт.
21. Баширов, Л.А. Ислам и этнополитические процессы в современной России (Точка зрения) [Текст] / Л.А. Баширов. – М.: РАГС, 2000.
22. Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету [Текст]: сборник официальных документов (1990-1995). – Казань: Идел–Пресс, 1996.
23. Бенигсен, А. Мусульмане в СССР [Текст] / А. Бенигсен. – Казань: Иман, 1999.
24. Бережной, С.Е. Ислам в современных республиках Северного Кавказа [Текст] / С.Е. Бережной, И.П. Добаев, П.В. Крайнюченко. – Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2002.
25. Бобровников, В.О. Мусульмане Северного Кавказа. Обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана [Текст] / В.О. Бобровников. – М.: Восточная литература РАН, 2002.
26. Браславский, Л.Ю. Ислам в Чувашии: Исторические и культурологические аспекты [Текст] / Л.Ю. Браславский. – Чебоксары: Чувашия, 1997.
27. Вагабов, М.В. Ислам и вопросы атеистического воспитания [Текст] / М.В. Вагабов, Н.М. Вагабов. – М.: Высшая школа, 1988.
28. Валеев, Ф.Т. Сибирские татары. Культура и быт [Текст] / Ф.Т. Валеев. – Казань: Татарское книжное издательство, 1993.
29. Ваххабиты: XVIII-XX века. Историческое исследование [Текст] / сост. С.А. Шумов, А.Р. Андреев. – М.: Монолит–Евролинц–Традиция, 2002.
30. Винокуров, Г.Ф. КПСС о задачах формирования атеистического мировоззрения масс [Текст] / Г.Ф. Винокуров, В.А. Власов. – Пенза: ПГПИ им. В.Г. Белинского, 1988.
31. Власть и оппозиция. Российский политический процесс XX столетия [Текст]. – М.: РОССПЭН, 1995.

32. Волков, Н.С. Государственно-церковные отношения в условиях демократизации общественной жизни [Текст] / Н.С. Волков. – М., 1992.
33. Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе. Материалы международной конференции. (Москва, 23-24 марта 1999 г.) [Текст]. – М.: Источник жизни, 1999.
34. Второй Международный Конгресс этнографов и антропологов. Тезисы [Текст]. – Уфа: Восточный университет, 1997. В 2-х ч.
35. Гайнутдин, Р. Ислам в современной России [Текст] / Р. Гайнутдин. – М.: Фаир - Пресс, 2004.
36. Гайнутдин, Р. Ведущие тенденции развития татарской национальной школы (1985-2000 гг.) [Текст] / Гайнутдин Р. – Казань: Печатный двор, 2001.
37. Гильдеев, Н.А. Татары Пензенского края [Текст] / Н.А. Гильдеев. – М.: Пеликан, 2008.
38. Голубчиков, Ю.Н. Исламизация России. Тревожные сценарии будущего [Текст] / Ю.Н. Голубчиков, Р.А. Мнацаканян. – М.: Вече, 2005.
39. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современного состояния) [Текст]. – М.: РАГС, 1996.
40. Государство и религиозные объединения, Концептуальные основы взаимоотношений на примере Центрального федерального округа (материалы научно-практической конференции 25 января 2002 года) [Текст]. – М.: Летний сад, 2002.
41. Давлетшин, К.Д. Нации и ислам (Критика философско-теологических концепций о единстве наций и ислама) [Текст]. – Казань, 1986.
42. Давлетшин, Т.Д. Советский Татарстан. Теория и практика ленинской национальной политики [Текст]. – Казань: Иман, 2002. В 2-х ч.
43. Данилов, А.А. История инакомыслия в России. Советский период. 1917-1991. [Текст] / А.А. Данилов. – Уфа: Восточный университет, 1995.
44. Джемаль, Г. Освобождение ислама [Текст] / Г. Джемаль. – М.: УММА, 2004.
45. Диа-Логос. Религия и общество. Альманах [Текст]. – Вып. I. 1997. – М.: Истина и жизнь, 1997.
46. Дмитриев, В.И. Национально-культурные объединения и религиозные организации Пензенской области [Текст] / В.И. Дмитриев [и др.]: справочник. – Пенза: Приволжское книжное изд-во: Пензенское отделение, 2004.

47. Документальные материалы № 2. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1999 по 14.02.2000 гг. [Текст]. – Казань, 2000.
48. Документальные материалы № 3. О деятельности руководства Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.2000 по 14.03.2001 г. [Текст]. – Казань, 2001.
49. Документальные материалы о деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1998 г. по 14.02.1999 г. [Текст]. – Казань, 1999.
50. Дробижева, Л.М. Социальная и культурная дистанции: Опыт многонациональной России [Текст]. – М.: ИЭА РАН, ИСИ РАН, 1998.
51. Дробижева, Л.М. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов [Текст] / Л.М. Дробижева [и др.]: Мысль, 1996.
52. Дурэм, У.К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ [Текст] / У.К. Дурэм. – М.: Институт религии и права, 1999.
53. Духовному управлению мусульман Центрально-Европейского региона России - 5 лет [Текст]. – М.: Республика, 1999.
54. Еремеев, Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления [Текст] Д.Е. Еремеев. – М.: Политиздат, 1990.
55. Ермаков, И.А. Ислам в культуре России в очерках и образах [Текст] / И.А. Ермаков. – М.: Издательский сервис, 2001.
56. Ермаков, И.А. Ислам в России и Средней Азии [Текст] / И.А. Ермаков, Д.В. Микульский. – М.: Лотос, 1993.
57. Жданов, И.В. Ислам на пороге XXI в. [Текст] / И.В. Жданов, А.А. Игнатенко. – М.: Политиздат, 1989.
58. Живописная губерния: XX век земли Саратовской [Текст]: энциклопедический справочник / сост.: В.Х. Валеев, В.И. Вардугин. – Саратов: Приволжское книжное изд-во, 2000.
59. Журавлев, И.В. Путь воинов Аллаха, Ислам и политика России [Текст] / И.В. Журавлев, С.А. Мельков, Л.И. Шершнеф. – М.: Вече, 2004.
60. Журавский, А.В. Христианство и ислам [Текст] / А.В. Журавский – М.: Наука, 1990.
61. Законодательство России о свободе совести и о религиозных объединениях [Текст]: сборник нормативных актов / сост. А.В. Пчелинцев. – М.: Институт религии и права, 2000.
62. Законодательство Российской Федерации о свободе вероисповеданий и религиозных объединениях [Текст]: борник нормативных актов / сост. А.И. Кудрявцев, А.О. Протопопов. – М.: Златоуст, 1992.

63. Заявление Совета муфтиев России по поводу событий в Дагестане [Текст]. – М.: Республика, 1997.

64. Ибрагим, Т.К. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте [Текст] / Т.К. Ибрагим, Ф.М. Султанов, А.Н. Юзеев. – Казань: Татарское книжное издательство, 2002.

65. Игнатенко, А.А. Ислам и политика [Текст] / А.А. Игнатенко. – М.: Институт религии и политики, 2004.

66. Иордан, М.В. Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России [Текст] / М.В. Иордан, Р.Г. Кузеев, С.М. Червонная. – М.: Прогресс - Традиция, 2001.

67. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока [Текст]. – М.: Наука, 1982.

68. Ислам в истории и культуре татарского народа [Текст]. – Казань: Редакционно-издательский центр «Школа», 2000.

69. Ислам в Поволжье: история и проблемы изучения [Текст]: материалы научной конференции 1989 г., посвященной 1100-летию (по хиджре) официального принятия Ислама Волжской Булгарией Казань. – Иман, 2000.

70. Ислам в России: Взгляд из регионов [Текст] / науч. ред. А.В. Малашенко. – М.: Аспект Пресс, 2007.

71. Ислам в России: традиции и перспективы [Текст]: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Москва, 4-5 декабря 1997 г. / сост.: О.И. Щацаев, Т.С. Саидбаев. – М.: Министерство РФ по делам национальных и федеративных отношений, 1998.

72. Ислам в СНГ [Текст]. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998.

73. Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования [Текст]: материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования» (Казань, май 2003 г.). – Казань: АН РТ Институт истории, 2004.

74. Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. [Текст]. – Казань: Мастер лайн, 2001.

75. Ислам в татарском мире: История и современность [Текст]. материалы международного симпозиума, Казань 29 апреля - 1 мая 1996 г. Казань: Панорама - Форум, 1997.

76. Ислам в Татарстане: Опыт толерантности и культура сосуществования [Текст] / под общ. ред. Р.А. Набиева. – Казань: Мастер - Лайн, 2002.

77. Ислам и мусульмане в России [Текст]: сборник статей. – М.: КТД, 1999.

78. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность [Текст]. Очерки. – Казань: Мастер Лайн, 2002.

79. Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия: тезисы докладов и сообщений [Текст]: сборник научных статей / редкол.: Л.А. Колесова, И.М. Смилянская. – М.: Изд-во Института исламской цивилизации, 1992.

80. Ислам и современность [Текст]. – Л.: Лениздат, 1985.

81. Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире [Текст]. – М.: ЦИМО ИЭА, 1998.

82. Ислам на европейском Востоке [Текст]: энциклопедический словарь. – Казань: Магариф, 2004.

83. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри [Текст]. – М.: АБЦ, 2001.

84. Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход [Текст]: сборник статей / научн. ред. Кимитака Мацузато. Саппоро; – М.: РОССПЭН, 2007.

85. Ислам [Текст]. – М.: Наука, 1991.

86. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики [Текст]. – М.: Наука, 1985.

87. Ислам [Текст]: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.

88. Ислам: традиции и новации [Текст]: материалы IV Всесоюзного координационного совещания по проблемам советского исламоведения. – Ленинград, 1989 г. – М.: Наука, Восточная литература, 1991.

89. Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения [Текст]. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994.

90. Историко-культурная энциклопедия Самарского края: Персоналии [Текст] / Администрация Самарской области, Областной центр народного творчества. – Самара: Самарский Дом печати, 1993-1995. (Самарская энциклопедия). В 4 т.

91. История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1985-1999 гг. [Текст] / под общ. ред. А.П. Торшина (В.А. Бабинцев, Е.Н. Житник, М.И. Одинцов, А.Е. Себенцов). – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010.

92. История советского государства и права [Текст] / ред. колл.: А.П. Косицын, В.М. Курицын, Е.А. Скрипилев [и др.]. – М.: Юридическая литература, 1966-1985. В 3-х т.

93. Исхаков, Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации [Текст] / Д.М. Исхаков. – Казань: Мастер Лайн, 1997.

94. Исхаков, Д.М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению [Текст] / Д.М. Исхаков. – Казань: Иман, 1997.
95. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. [Текст]. – М.: Республиканский информационно-издательский центр, 1990. – Т. II, IX.
96. Итоги микропереписи населения 1994 [Текст]. – Казань: Госкомстат РФ, Госкомстат РТ, 1995. В 2-х т.
97. Керимов, Г.М. Учение ислама о государстве и политике [Текст] / Г.М. Керимов. – М.: Знание, 1986.
98. Керимов, Г.М. Шариат. Закон жизни мусульман [Текст] / Г.М. Керимов. – М.: Ленорм, 1999.
99. Климович, Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии [Текст] / Л.И. Климович. – М.: Политиздат, 1988.
100. Кобищанов, Ю.М. Мусульмане изменяющейся России [Текст] / Ю.М. Кобищанов. – М.: РОССПЭН, 2002.
101. Ковалев, В.И. Мотивы поведения и деятельности [Текст] / В.И. Ковалев. – М.: Наука, 1988.
102. Коник, В.В. Свобода совести и ее лжезащитники [Текст] / В.В. Коник. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 175 с.
103. Королев, А.А. Мусульманские религиозные организации Среднего Поволжья во второй половине 1940 – первой половине 1980-х гг. (на материалах Пензенского региона) [Текст] / А.А. Королев. – Пенза: ПГУАС, 2007.
104. Королев, А.А. Религиозная безопасность России: история и проблемы [Текст] / А.А. Королев, В.А. Ливцов. – М.: Социум, 1997.
105. Кузеев, Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: Этногенетический взгляд на историю [Текст] / Р.Г. Кузеев. – М.: Наука, 1992.
106. Куницын, И.А. Правовой статус религиозных объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы [Текст] / И.А. Куницын. – М.: Православное дело, 2000.
107. Ланда, Р.Г. Ислам в истории России [Текст] / Р.Г. Ланда. – М.: Восточная литература РАН, 1995.
108. Левин, З.И. Реформа в исламе: быть или не быть? [Текст] / З.И. Левин. – М.: Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2005.
109. Лопаткин, Р.А. Конфессиональный портрет России: К характеристике современной религиозной ситуации [Текст] / Р.А. Лопаткин: международная конференция «Свобода совести и обеспечение межрелигиозного взаимопонимания», Москва, 21-22 июня 2001 г. – М.: МАРС, 2001.

110. Максуд, Р. Ислам [Текст] / Р.Максуд. – М.: Фаир - Пресс, 2003.
111. Малашенко, А.В. Ислам для России [Текст] / А.В. Малашенко. – М.: РОССПЭН, 2007.
112. Малашенко, А.В. Исламское возрождение в современной России [Текст] / А.В. Малашенко. – М.: Московский Центр Карнеги, 1998.
113. Марданов, Р.Т. Средняя Елюзань. Страницы истории самого крупного татарского села России [Текст] / Р.Т. Марданов, Н.Б. Китаева. – Казань: Татарское книжное изд-во, 2006.
114. Матвеев, К.П. История ислама [Текст] / К.П. Матвеев. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2005.
115. Медведко, Л.И. Россия, Запад, Ислам: столкновение цивилизаций? [Текст] / Л.И. Медведко. – М.: Кучково поле, 2003.
116. Медведко, Л.И. Именем Аллаха... Политизация ислама и исламизация политики [Текст] / Л.И. Медведко, А.В. Германович. – М.: Политиздат, 1988.
117. Межнациональные отношения в России и СНГ [Текст]. – М.: АИРО-XX, 1994. – Вып. 1; 1995. – Вып. 2.
118. Мельков, С.А. Исламский фактор в современной России [Текст] / С.А. Мельков. – М.: ВА ГШ, 1998.
119. Мизун, Ю.В. Ислам и Россия [Текст] / Ю.В. Мизун, Ю.Г. Мизун. – М.: Вече, 2004.
120. Мусульмане изменяющейся России [Текст]. – М.: Институт Российской истории РАН, 2002.
121. Мусульманский мир. 950-1150 [Текст]. – М.: Наука, 1981.
122. Мухаметдинов, Р.Ф. Идеино-политические течения в постсоветском Татарстане (1991-2006 гг.) (Сопоставление с опытом Турции) [Текст] / Р.Ф. Мухаметдинов/ – Казань: Тамга, 2006.
123. Мухаметшин, Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в 20 веке [Текст] / Р.М. Мухаметшин. – Казань: Татарское книжное изд-во, 2005.
124. Мухаметшин, Р.М. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века [Текст] / Р.М. Мухаметшин. – Казань: Иман, 2000.
125. Мухаметшин, Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века [Текст] / Р.М. Мухаметшин. – Казань: Иман, 2000.
126. Мухаметшин, Р.М. Ислам в Татарстане [Текст] / Р.М. Мухаметшин. – М.: Логос, 2007.
127. Мухаметшин, Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана) [Текст] / Р.М. Мухаметшин. – Казань: ФЭн, 2003.

128. Мухаметшин, Ф.Х. Республика Татарстан: новейшая история. События. Комментарии. Оценки. [Текст] / Ф.Х. Мухаметшин, Л.В. АгеЕва. – Казань: Медикосервис, 2000.

129. Мухаметшин, Ф.Х. Республика Татарстан в зеркале общественного мнения (90-е годы). (Социолого-экономический аспект) [Текст] / Ф.Х. Мухаметшин, Г.А. Исаев. – Казань: Кабинет Министров РТ, 1998.

130. Мчедлов, М.П. Политика и религия [Текст] / М.П. Мчедлов/ – М.: Советская Россия, 1987.

131. На пути к свободе совести [Текст]: сборник статей. – М.: Прогресс, 1989.

132. Набиев, Р.А. Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке [Текст] / Р.А. Набиев. – Казань: Изд-во Казанского университета, 2002.

133. Набиев, Р.А. На путях научного мировоззрения: История. Проблемы. Уроки [Текст] / Р.А. Набиев. – Казань: ЮГУ, 1991.

134. Научный атеизм [Текст]. – М.: Политиздат, 1988.

135. О свободе совести [Текст]. – М.: Прогресс, 1987.

136. Одинцов М.И. Государство и церковь в России. XX век [Текст] / М.И. Одинцов. – М.: Луч, 1994.

137. От политики государственного атеизма к свободе совести [Текст]: материалы семинара-совещания. – М.: РАГС, 2000.

138. Паин Э.А. Этнополитический маятник: Динамика и механизмы этнополитических процессов в постсоветской России [Текст] / Э.А. Паин. – М.: Институт социологии РАН, 2004.

139. Пензенская область в цифрах и фактах [Текст]. – Саратов: Приволжское книжное изд-во: Пензенское отделение, 1987.

140. Пензенская энциклопедия [Текст] / гл. ред. К.Д. Вишневский. Пенза. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2001.

141. Перестройка и преодоление религиозных предрассудков [Текст] / Г.Р. Балтанова и др.; под общ. ред. А. Н. Калаганова. – Казань, Татарское книжное изд-во, 1988.

142. Погружение в трясину (Анатомия застоя) [Текст]. – М.: Прогресс, 1991.

143. Постсоветское мусульманское пространство. Религия, политика, идеология [Текст]. – М.: Наука, 1999.

144. Преодолевая государственно-конфессиональные отношения [Текст]: сборник статей. – Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2003.

145. Проблемы религиозности в зарубежных исследованиях [Текст]: федеративный сборник. – М.: Мысль, 1988.

146. Прозоров, С.М. Ислам как идеологическая система [Текст] / С.М. Прозоров. – М.: Восточная литература, 2004.
147. Пульс реформ: юристы и политологи размышляют [Текст]. – М.: Прогресс, 1989.
148. Рагузин, В.Н. Роль религиозного фактора в межнациональных отношениях [Текст] / В.Н. Рагузин. – М.: РАГС, 1998.
149. Рашитов, Ф.А. Ислам и образование у татар Саратовского Поволжья [Текст] / Рашитов, Ф.А. – Саратов: Детская книга, 1998.
150. Рашитов, Ф.А. История татарского народа: С древнейших времен до наших дней [Текст] / Ф.А. Рашитов. – Саратов: Детская книга, 2001.
151. Религии народов современной России [Текст]: словарь. – М.: Республика, 1999.
152. Религиозность и конфессиональная принадлежность как фактор межэтнических напряжений [Текст]. – М.: ИЭА РАН, 1996.
153. Религиозные объединения Российской Федерации [Текст]: справочник. – М.: Республика, 1996.
154. Религия в истории и культуре [Текст]. – М.: Юнити, 2000.
155. Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции [Текст]: материалы международной научно-практической конференции 2-3 октября 1997 г. – Казань: Заман, 1998.
156. Религия и государство в современной России [Текст]. – М.: Московский Центр Карнеги, 1997.
157. Религия и национализм [Текст]: сборник статей. – М.: Институт религии и права, 2000.
158. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России [Текст]. – М.– СПб.: Летний сад, 2002.
159. Религия и политика в посткоммунистической России [Текст]. – М.: Институт философии РАН, 1994.
160. Овсиенко, Ф.Г. Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и настоящего) [Текст] / Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцов, Н.А. Трофимчук и др. – М.: РАГС, 1996.
161. Религия. Церковь. Государство [Текст]: сборник научных трудов. – М.: ПФ МОСУ – Пенза: ПГАСА, 2002.
162. Россия и мусульманский мир [Текст]: бюллетень реферативно-аналитической информации / РАН ИНИОН, Институт востоковедения; гл. ред. Е. Дмитриева. – М., 2001. 6 (108).
163. Россия, Запад и мусульманский восток в новое время [Текст]: сб. статей. – СПб.: СПбГУ, 1994.

164. Ротарь, И. Под зеленым знаменем ислама. Исламские радикалы в России и СНГ [Текст]. – М.: Ассоциация исследователей российского общества XX века, Независимая газета, АИРО-XX, 2001.
165. Саидбаев Т.С. Ислам: история и современность [Текст] / Т.С. Саидбаев. – М.: Знание, 1985.
166. Самарская область. География и история, экономика и культура [Текст] / сост. Э.Я. Дмитриева, П.С. Кабытов. Самара: Самарский информационный концерн, 1998.
167. Свобода совести в России: исторический и современный аспекты [Текст]: сборник материалов межрегиональных научно-практических семинаров и конференций 2002-2004 гг. – М., 2004.
168. Сенюткин, С.Б. История исламских общин Нижегородской области [Текст] / С.Б. Сенюткин, У.Ю. Идрисов., О.Н. Сенюткина, Ю.Н. Гусева. – Нижний Новгород: Нижегородский государственный университет, 1998.
169. Силантьев, Р.А. Новейшая история исламского сообщества России [Текст] / Р.А. Силантьев. – М.: ИХТИОС, 2005.
170. Силантьев Р.А. Новейшая история ислама в России [Текст] / Р.А. Силантьев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007.
171. Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации [Текст]. – М.: Профиздат, 1986.
172. Советские традиции, праздники и обряды [Текст]: словарь-справочник. – Киев: Политиздат Украины, 1988.
173. Советский Союз глазами буржуазных советологов [Текст]. – М.: ИНИОН, 1987. – В 2-х т.
174. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания [Текст]. – М.: Логос, 2003-2006. – В 4-х т.
175. Современные национальные процессы в Республике Татарстан [Текст]. – Казань: ИЯЛИ КНЦ РАН, 1992. – Вып. 1; 1994. – Вып. 2.
176. Современный ислам в диалоге культур [Текст]: тезисы докладов Международной исламской конференции. – Нижний Новгород: Новый город, 1996.
177. Состояние религиозности и атеистического воспитания в регионах традиционного распространения ислама (материалы социологического исследования) [Текст]. – М.: Политиздат, 1989.
178. Социальные конфликты в современной России [Текст]. – М.: УРСС, 1999.
179. Сто наций и народностей: Этнодемографическое развитие СССР [Текст]. – М.: Мысль, 1986.
180. Столярова, Г.Р. Этническая ситуация в Республике Татарстан [Текст] / Г.Р. Столярова. – М.: ИЭА РАН, 1994.

181. Суверенитет и этническое самосознание: Идеология и практика [Текст]. – М.: ИЭА РАН, 1995.
182. Сюкияйнен, Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и политики [Текст] / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Наука, 1986.
183. Сюкияйнен, Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура [Текст] / Л.Р. Сюкияйнен. – М.: Институт государства и права РАН, 1997.
184. Тагиров, И.Р. История национальной государственности татарского народа и Татарстана [Текст] / Тагиров И.Р. – Казань: Татарское книжное изд-во, 2000.
185. Тагиров, И.Р. Очерки истории Татарстана и татарского народа (XX век) [Текст] / И.Р. Тагиров // Научный Совет АН РТ по истории татарского народа и РТ, исторический факультет Казанского университета. – Казань: Татарское книжное изд-во, 1999.
186. Татар кануны (Кануннамэ) [Текст]. – Казань, 1996.
187. Татарская нация: Прошлое, настоящее, будущее [Текст]. – Казань: Панорама - Форум, 1997.
188. Татарская энциклопедия [Текст]: В 5 т. / гл. ред. М.Х. Хасанов. – Казань: Институт татарской энциклопедии, АН РТ, 2002. Т. 1. 2002.
189. Татарский энциклопедический словарь [Текст] / гл. ред. М.Х. Хасанов. – Казань: Институт татарской энциклопедии, АН РТ, 1999.
190. Татары и Татарстан [Текст]: справочник. – Казань: Татарское книжное изд-во, 1993.
191. Татары [Текст]. – М.: Наука, 2001.
192. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России [Текст]. – М.: Русский мир, 1997.
193. Ульяновская–Симбирская энциклопедия [Текст] / ред. совет: Н.В. Алексеева (пред.) и др. – Ульяновск: Симбирская книга, 2000. – Т. 1. 2000.
194. Фадеев, В.Н. Религиозные проявления и законодательство о религиозных культурах [Текст] / В.Н. Фадеев. – Ташкент: Фан, 1990.
195. Фаизов, Г.Б. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье [Текст] / Г.Б. Фаизов. – Уфа: УНЦ РАН, 1995.
196. Фаизов, С.Ф. Ислам в Поволжье. VIII-XX вв.: очерк истории [Текст] / С.Ф. Фаизов. – М.: Спутник+, 1999.
197. Филиппова М.И. Общественные функции ислама в современном американском исламоведении [Текст] / АН СССР, Институт востоковедения. – М.: Наука, 1989.

198. Философское наследие мусульманского мира и современная борьба. Научно-аналитический обзор [Текст]. – М.: ИНИОН АН СССР, 1987.

199. Хакимов, Р.С. Где наша Мекка? (Манифест евроислама) [Текст] / Р.С. Хакимов. – Казань: Магариф, 2003.

200. Хакимов, Р.С. История татар и Татарстана: Методологические и теоретические проблемы [Текст] / Р.С. Хакимов. – Казань: Мастер Лайн, 1999.

201. Хакимов Р.С. Сумерки империи: К вопросу о нации и государстве [Текст] / Р.С. Хакимов. – Казань: Татарское книжное изд-во, 1993.

202. Хафизов М.З. Нижегородские татары. Очерки истории [Текст] / М.З. Хафизов. – Нижний Новгород: Нижполиграф, 1997.

203. Христианство, иудаизм и ислам: Верность и открытость [Текст]. – М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2004.

204. Хроника Пензенской областной организации КПСС. 1884-1987 гг. – Саратов: Приволжское книжное изд-во, 1988.

205. Что хотят регионы России? – Вып. 1. – М.: Гендальф, 1999.

206. Шайдаева, Г.М. Исламская мораль: иллюзия и реальность [Текст] / Г.М. Шайдаева. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1990.

207. Шевченко, А.Г. Ислам и христианство. Исторический опыт и перспективы сотрудничества [Текст] / А.Г. Шевченко. – М.: Наука, 2004.

208. Шердаков, В.Н. Иллюзия добра: моральные ценности и религиозная вера [Текст] / В.Н. Шердаков. – М.: Политиздат, 1982.

209. Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России [Текст]. – М.: Московский Центр Карнеги, 1998.

210. Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа [Текст]. – Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2002.

211. Юнусова, А.Б. Ислам в Башкирии. 1917-1994 [Текст] / А.Б. Юнусова. – Уфа: Восточный экстерный гуманитарный университет, 1999.

212. Яковлев, А.Н. Перестройка: замыслы и результаты [Текст] / А.Н. Яковлев, А.М. Мигранян, Э.А. Поздняков. – Ростов н/Д.: Изд-во Ростовского университета, 1995.

213. Якупов, В. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты [Текст] / В. Якупов. – Казань: Иман, 2003.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	7
Раздел I. ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА О «ВОЗРОЖДЕНИИ» ИСЛАМА В СССР / ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ.....	10
Раздел II. «ПЕРЕСТРОЙКА» И «ИСЛАМСКИЙ РЕНЕССАНС» 1990-Х – НАЧАЛА 2000-Х ГГ. В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ	61
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	125
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	131
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	155

Научное издание

Королева Лариса Александровна
Королев Алексей Александрович

ИСЛАМСКИЙ «РЕНЕССАНС»
(ПО МАТЕРИАЛАМ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ)
Монография

В авторской редакции

Верстка Т.Ю. Симутина

Подписано в печать 26.01.12. Формат 60×84/16.
Бумага офисная «Снегурочка». Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 9,76. Уч.-изд. л. 10,5. Тираж 500 экз. 1-й завод 100 экз.
Заказ № 71.

Издательство ПГУАС.
440028, г.Пенза, ул. Г. Титова, 28.