Алексей Малашенко

Исламское возрождение в современной России

Московский Центр Карнеги
1998

29
М-18
h2
№24
24
14563

Алексей Малашенко

Исламское возрождение в современной России

Москва
Московский Центр Карнеги
1998

УДК 297(470)
ББК 86.38(2Рос)
М18

Малашенко А. В.
М18 Исламское возрождение в современной России / Моск. Центр Карнеги. – М., 1998. – 222 с.
ISBN 0-87003-131-7

В книге анализируется возрождение ислама в постсоветской России, а также место мусульманской общины в общественной жизни страны. Особое внимание уделяется деятельности исламских политических организаций, а также активности мусульманского духовенства. Представлены биографии и краткие «портреты» наиболее влиятельных мусульман России. В основу монографии положены документы, материалы архива автора, а также личные впечатления от встреч с российскими мусульманами.

УДК 297(470)
ББК 86.38(2Рос)

Aleksei Malashenko. Renaissance of Islam in Modern Russia.

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

В книге отражены личные взгляды автора, которые не должны рассматриваться как точка зрения Фонда Карнеги за Международный Мир или Московского Центра Карнеги.

ISBN 0-87003-131-7

© Carnegie Endowment for International Peace, 1998

СОДЕРЖАНИЕ

Об авторе 5
Введение. Ислам в России и ислам для России 6
Глава первая. История 16
Глава вторая. Ислам при советской власти 42
Глава третья. Ислам возрождается 68
Глава четвертая. Муфтии и имамы 105
Глава пятая. Ислам и политика 126
Глава шестая. Чечня 164
Глава седьмая. Россия и ислам 187
Заключение. Итоги подводить рано 207
Список использованных материалов 213
Summary 219
О Фонде Карнеги 221

CONTENTS

About the Author 5
Introduction. Islam in Russia and for Russia 6
Chapter One. History 16
Chapter Two. Islam under Soviet Power 42
ChapterThree. Islam recreates 68
Chapter Four. Mufties and Imams 105
Chapter Five. Islam and Policy 126
Chapter Six. Chechnya 164
Chapter Seven. Russia and Islam 187
Conclusion. It is early to conclude 207
Bibliography 213
Summary (In English) 219
About Carnegie Endowment 221

ОБ АВТОРЕ

Алексей Всеволодович Малашенко – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Московского Центра Карнеги, заведующий сектором религии Института востоковедения РАН. В 1974 г. окончил Институт стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова, автор семи монографий, в том числе: «Официальная идеология современного Алжира» (М., 1983), «В поисках альтернативы» (М., 1990), «Islam in Central Asia» (совместно с Л. Р. Полонской; Reading, England: Ithaca Press, 1994), «Мусульманский мир СНГ» (М., 1996).

Памяти моего отца

Введение
ИСЛАМ В РОССИИ И ИСЛАМ ДЛЯ РОССИИ

Российская Федерация — государство с безусловно преобладающим русским этносом, с соответствующей культурно-конфессиональной доминантой. Ислам, несмотря на глубокие исторические корни, многовековое присутствие на нынешней территории России, на инкорпорированность в российскую субцивилизацию, является религией меньшинства. Это в конечном счете и определяет место мусульман в конфессиональном и этнополитическом ландшафте российского общества.

С другой стороны, положение ислама в российской культурной традиции, а мусульман в российском обществе неординарно и весьма значимо:

в Российской империи, а затем в Советском Союзе сложились три обширных, устойчивых мусульманских ареала: собственно российские мусульмане — татары, башкиры, частично исламизированные другие народы Поволжья, в силу ряда причин подвергшиеся более или менее жесткой ассимиляции; мусульмане Северного Кавказа, которые, несмотря на постоянную с момента вхождения в состав Российской империи борьбу за политическую независимость и этнокультурную самобытность, постепенно включались в российское общество; мусульмане Средней Азии, позже других вошедшие в состав империи и сохранившие этнокультурную и конфессиональную самостоятельность, образ жизни и традиционные экономические уклады, что в конечном счете позволяет рассматривать их в качестве своего рода «ассоциированного члена» российского, а затем советского общества;

отношение к исламу в империи и в СССР в зависимости от времени, ситуации и в разных слоях общества варьировалось от отторжения до признания его частью российского исторического наследия, общероссийской культуры (что особенно характерно для идеологии евразийства);

ислам как конфессионально-культурная традиция воспринимался на властном и бытовом уровнях российского общества не так, как воспринимались его приверженцы — татары, башкиры, кавказцы, иначе говоря, *отношение к мусульманам было лучше и терпимее, чем отношение к исламу.*

Неоднозначно отношение самих мусульман к России: одни согласны с тем, что совместное проживание в одном государстве оказалось продуктивным, другие настаивают на чуждости ислама российской традиции, считая оптимальным их раздельное существование, что на практике может быть реализовано лишь в форме выхода мусульман из состава России.

Ныне Россия, которой «исламский вопрос» достался в наследство от Российской империи и СССР, только начинает осознавать себя иным, *несоветским* государством, мучительно постигает, что значит в новых условиях быть на деле полиэтническим и поликонфессиональным государством и обществом.

Чем сегодня определяется для нее «мусульманский вопрос»?

Во-первых, тем, что в России проживает от 11 до 22 млн мусульман, принадлежащих к более чем 40 этносам. Российский политолог В. Наумкин определил численность мусульман России в 11,5 млн[1]. Приблизительно в 12 млн (если исходить из подсчета мусульманских этносов) оценивается количество мусульман в сборнике Госкомстата РСФСР за 1989 г.[2] По данным МИД РФ число мусульман не превышает 17 млн[3]. Цифру в 19 млн называли имам Московской соборной мечети, председатель Духовного управления мусульман Центральной России Равиль Гайнутдин[4] и бывший заместитель председателя Комитета Верховного совета Российской Федерации по свободе совести и вероисповеданиям Мурад Заргишиев[5]. Они же определяли количество мусульман в 20 млн человек[6]. Заместитель московского муфтия по вопросам науки и общественным связям Фарид Асадуллин приводит цифру в 23 млн[7]. В «Независимой газете» Андрей Ваганов утверждал, что мусульмане составляют 20% населения России (что равняется приблизительно 30 млн человек)[8].

В беседе с автором книги один из идеологов российского мусульманства, сопредседатель существовавшей в 1990—1994 гг. Исламской партии возрождения, руководитель центра «Таухид», председатель «Мусульманского комитета» Гейдар Джемаль настаивал на том, что мусульман в России около 30 млн, а приводи-

мые официальной статистикой данные неверны и сознательно занижены властями, которые стремятся подчеркнуть малочисленность мусульман, а следовательно, и сравнительную малозначимость для России «исламского вопроса».

(По мнению увлекшегося в последние годы изучением российского мусульманства востоковеда Ю. Кобищанова, через три десятилетия мусульмане будут насчитывать 30—40 млн человек, а к середине будущего века их число достигнет 65 млн, что окажется «сопоставимо с численностью этнических русских»[9].)

Меняется и оценочный процент мусульман среди населения сегодняшней России. Он колеблется от 8% до 15%[10]. В московском Исламском культурном центре подготовлена любопытная карта расселения мусульман по экономическим регионам страны. «Вилка» выглядит очень большой: от 0,2% в Центральной России до 42,9% на Северном Кавказе. Р. Гайнутдин, используя данные официальной статистики конца 80-х годов, утверждает, что в 18 областях России проживает более 50 тыс. мусульман, кроме того, свыше 100 тыс. — в Нижегородской, Омской, Самарской и Саратовской областях, более 200 тыс. — в Астраханской, Пермской и Свердловской, наконец, свыше 300 тыс. — в Оренбургской, Тюменской и Челябинской областях[11]. В Москве и Московской области, по разным источникам, проживает от 600 до 1200 тыс. мусульман.

Вместе с тем, несмотря на сильное расхождение статических сведений о численности мусульман, одно обстоятельство не вызывает сомнения ни у кого: доля мусульманских этносов в составе России постоянно повышается. Так, если в 1937 г. они составляли 5,93% населения Российской Федерации, то в 1989 г. их доля составила уже 7,9%[12], а к 1994 г. превысила 8%.

Крупнейшими мусульманскими этносами России являются:

татары — свыше 5 млн (3,8% общей численности населения и второе место после русских);

башкиры — свыше 1 млн;

чеченцы — около 1 млн;

аварцы — свыше 0,5 млн;

кабардинцы — свыше 360 тыс.;

даргинцы — около 300 тыс.;

лезгины — свыше 200 тыс.;

ингуши — свыше 170 тыс.;

карачаевцы — около 140 тыс.;

лакцы — приблизительно 100 тыс.[13];

балкарцы — около 80 тыс.

Кроме того, в России проживают свыше 1 млн азербайджанцев, до 1 млн казахов, а также десятки тысяч узбеков, киргизов, таджиков.

Комбинируя различные статистические сведения, можно сделать вывод, что количество относящихся к мусульманским этносам граждан России колеблется вокруг цифры в 15 млн человек (оценка на 1997 г.). Разумеется, это число может быть увеличено за счет прибавления к нему в соответствии с мусульманской традицией состоящих в браке с мусульманами женщин-славянок, а также так называемых «скрытых мусульман», т. е. лиц, которые в душе признают ислам, но по тем или иным причинам не хотят делать это публично.

Важно, однако, что при любых подсчетах речь идет о *миллионах*, как говаривали в старину, «приверженцев мугаметанства».

Оговоримся — не все они с полным основанием могут быть отнесены к верующим. Да и критерии того, кого следует считать верующими, до сих пор не обрели строгих научных дефиниций. Тем не менее есть основания утверждать, что подавляющее большинство представителей мусульманских этносов все-таки может быть отнесено к носителям исламской конфессионально-культурной традиции.

Во-вторых, значимость исламского фактора для России определяется тем, что шесть наследовавших советским республикам государств (Азербайджан, Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан) принадлежат мусульманскому миру. Все они пока что входят в зону ближайших интересов Российской Федерации.

В-третьих, в зоне российских интересов находятся Афганистан, Иран, Турция, прежде граничившие с СССР, а также Пакистан, государства Ближнего Востока. Таким образом, на юге и юго-западе Россия непосредственно соприкасается с мощным мусульманским массивом, с которым на протяжении всей своей истории она вступала в самые разнообразные формы взаимодействия.

В-четвертых, после краха двухполюсной геополитической системы в мире постепенно начинают образовываться иные векторы отношений, в том числе и такой, который направлен по

«оси разлома» между великими региональными цивилизациями. Не считая абсолютной истиной известную идею американского политолога Самуэля Хантингтона о неизбежности столкновения цивилизаций (clash of civilizations), отметим не исчезающее напряжение между западно-христианским и исламским мирами, принимающее самые разные формы вплоть до конфликтов с применением силы.

В условиях, когда христианская Россия оказалась перед проблемой сохранения в системе международных отношений статуса великой державы, вполне допустима ситуация, при которой стабильность и развитие ее отношений с мусульманским миром может стать одним из существенных факторов поддержания ее авторитета и независимого от Запада политического курса.

В свою очередь, мусульманские государства заинтересованы в существовании сильной России, способной хоть как-то ограничивать военно-политическое господство Запада. В этом в той или иной степени заинтересованы практически все мусульманские страны Ближнего и Среднего Востока — и радикальные режимы, имеющие традицию дружественных отношений с нашей страной еще с советских времен, и консервативные, имеющие привычно прочные связи с Европой и США, — Саудовская Аравия, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты и т. п.[14] Эти государства видят в наличии сильной России возможность свободы маневра в отношениях с Западом, снижения уровня зависимости от него. Показательно, что в середине 90-х годов в самый разгар чеченского конфликта, высказывая свои симпатии к чеченским инсургентам, ни одно из мусульманских правительств не поставило под сомнение территориальную целостность Российской Федерации.

(В позиции мусульманских радикалов стремление поддерживать тесные отношения с новой Россией сочеталось с публичным выражением ими в начале 90-х сожалений в связи с развалом СССР, что наглядно проявилось в поддержке Ливийской Джамахирией и Ираком ГКЧП в момент коммунистического путча в августе 1991 г.)

Как бы то ни было, «исламский фактор» присутствует и во внутренней, и во внешней политике.

Сюжеты книги достаточно разнообразны — влияние ислама на общественно-политическую жизнь современной России, политическая активность мусульман, позиция духовенства, деятельность мусульманских организаций, наконец, отношение к исламу со стороны властей. Автор не обошелся и без краткого исторического экскурса, акцент в котором также сделан на значении ислама для общественно-политической жизни Российской империи и СССР.

Нельзя не сказать об источниках и научной литературе, которыми располагал автор. В ходе работы были использованы материалы духовных управлений мусульман, в том числе Высшего координационного центра духовных управлений мусульман (ВКЦ ДУМ), Духовного управления мусульман Центральной России (ДУМЦЕР), Российского совета муфтиев (РСМ). В самостоятельный блок можно выделить документы мусульманских политических организаций, таких, как возникшие в канун распада Советского Союза Исламская партия возрождения, Исламская демократическая партия, а также образовавшихся в середине 90-х годов Общественного движения «Нур» («Свет»), Союза мусульман России (СМР), движения «Мусульмане России», Исламского культурного центра, «Мусульманского конгресса» и др. Все эти организации — пусть и с немалой долей условности — могут расцениваться как общероссийские или по крайней мере претендуют на статус таковых. Интерес представляют и материалы организаций, чье влияние ограничено отдельными регионами — Поволжьем, Северным Кавказом, Москвой и т. п. Среди них отметим действующую в Татарстане партию «Иттифак» («Согласие»), Исламскую партию Дагестана, просуществовавшую лишь несколько месяцев чеченскую партию «Исламский путь». В распоряжении автора есть сведения и о более мелких группировках, чья известность ограничивается одним или несколькими административными районами, в которых компактно проживает часть того или иного мусульманского этноса (что характерно для Северного Кавказа).

Автору довелось присутствовать на некоторых мероприятиях политических партий и движений, религиозных объединений мусульман, в том числе на региональной конференции Исламской партии возрождения (1992 г.), организационном съезде Духовного управления мусульман Среднего Поволжья (1994 г.), учредительной конференции Союза мусульман России (1995 г.), пленуме Общественного движения «Нур» (1995 г.), акциях СМР и ИКЦ, связанных с президентской кампанией 1996 г.

Также широко использована информация, полученная автором в результате личных контактов с лидерами мусульманской общественности (делается это, разумеется, с согласия его собеседников).

В книге представлена периодическая печать — газеты и журналы, издаваемые мусульманскими общинами, духовными управлениями и политическими организациями. Эти издания зачастую имеют небольшой тираж и выходят нерегулярно. Постоянства удалось достичь, пожалуй, лишь издаваемой Центральным Духовным управлением газете «Минбаре ислами», выходившим на рубеже 80—90-х годов в Махачкале «Исламским новостям» и печатающемуся в Саратове «Исламскому вестнику». Что касается других провинциальных исламских изданий, то они выходят, как правило, спорадически. Не удалось создать печатную трибуну и Исламской партии возрождения, сумевший обеспечить лишь три номера своей газеты «Аль-Вахдат» (последний номер вышел под названием «Единение»).

Известное распространение получили издания на национальных языках, а также двуязычные издания, среди которых следует отметить выходящий в Казани «Иман нуры» («Свет веры»).

Сведения, получаемые непосредственно из мусульманских источников, не всегда достоверны и объективны, что является следствием не прекращающихся противоречий внутри мусульманской общины России. В то же время их информативность велика, прежде всего в том, что касается деятельности мечетей, религиозных школ, международных связей.

Данные о положении дел в мусульманской общине можно почерпнуть из обычных, светских средств массовой информации. Наиболее интересные и пространные посвященные исламу публикации печатаются в «Независимой газете», которая с 1997 г. издает специальное приложение «НГ-религии» с отдельной «мусульманской» страницей. Обращаются к исламской тематике либеральные «Известия», «Сегодня», «Московский комсомолец», еженедельник «Московские новости», а также пытающиеся сочетать националистическую и коммунистическую точки зрения «Завтра» (бывший «День»), «Советская Россия», «Аль-Кодс» и др.

В 1994—1997 гг. в мусульманских регионах — в Поволжье, на Северном Кавказе — появляются первые научные публикации,

касающиеся современного состояния дел в российском мусульманстве. Они затрагивают преимущественно региональные проблемы. Наиболее обстоятельные материалы принадлежат татарским исследователям Р. Балтановой, Д. Исхакову, Р. Мусиной, Р. Мухаметшину, Д. Хайретдинову и др. Отметим вышедший в 1994 г. в Казани сборник статей «Исламо-христианское пограничье». В 1994 г. в Уфе опубликована небольшая по размеру, но до сегодняшнего дня уникальная по подбору информации книга А. Юнусовой «Ислам в Башкирии. 1917—1994». В 1995 г. в Нижнем Новгороде под эгидой местного Духовного управления мусульман издан сборник «Ислам: вопросы истории, культуры, философии». Там же в 1997 г. опубликована книга «Из истории нижегородских мусульманских общин в XIX — 30-х годах XX века», принадлежащая перу председателя Духовного управления мусульман Нижнего Новгорода и Нижегородской области Умара Идрисова, О. и С. Сенюткиных и Ю. Гусевой. Интересная книга Ю. Песикова «Мечеть на Татарской улице» (1997) издана в Саратове. Среди работ, вышедших на Северном Кавказе, отметим сборник «Из истории ислама в Чечено-Ингушетии» (Грозный, 1992), монографию чеченского исследователя Вахида Акаева «Шейх Кунта-хаджи. Жизнь и учение» (Грозный, 1994).

Эти и другие издания, происходящие в мусульманских регионах конференции, симпозиумы и «круглые столы» свидетельствуют, что в настоящее время российская мусульманская провинция не является более научной периферией (а утверждения о гибели российской гуманитарной науки, во всяком случае ее религиеведческой части, преждевременны). Исследования российского ислама продолжаются в Москве и С.-Петербурге. В этой связи уместно упомянуть труды Ф. Асадуллина, Г. Милославского, А. Нуруллаева, Л. Полонской, А. Сагадеева, Л. Сюкияйнена, Р. Шариповой, а также В. Бобровникова, А. Кудрявцева (последние два автора пишут об исламе на Северном Кавказе). В 1993 г. под редакцией И. Ермакова и Дм. Микульского вышел информационно-публицистический сборник «Ислам в России и Средней Азии», а в 1996 г. — монография А. Малашенко «Мусульманский мир СНГ», где наряду с прочим говорилось и об исламе в современной России.

В нашем перечислении упомянуты лишь авторы, занятые современной проблематикой. Среди работ, посвященных истории,

выделяется книга российского арабиста Р. Ланды «Ислам в России» (М., 1995), в которой анализируется роль ислама и мусульман на различных этапах российской истории.

В научный оборот вводятся новые документы, публикуются статьи и книги ранее запрещенных авторов, среди которых в первую очередь отметим работы известного теоретика тюркизма Исмаил-бея Гаспринского (1851–1914 гг.) и татарского мусульманского общественного деятеля и идеолога Мирсаида Султан-Галиева (1880–1939 гг.).

Непреходящий интерес вызывает влияние исламского фактора на внешнюю политику Российской Федерации, на ее отношения с мусульманским миром. Газетные и журнальные публикации на этот счет трудно перечислить, как трудно назвать и всех авторов, этим вопросом занимающихся. Отметим среди исследователей В. Белокриницкого, В. Бушкова, Ю. Ганковского, А. Игнатенко, Л. Медведко, Г. Милославского, А. Ниязи, А. Умнова, В. Наумкина, а среди журналистов-аналитиков – А. Дубнова, О. Панфилова, И. Ротаря, С. Шерматову, в чьих публикациях взаимосвязь России и мусульманского мира раскрыта наиболее обстоятельно.

Очевидно, в последующие годы перечень монографий и статей, посвященных актуальным проблемам и истории ислама и мусульман в России будет пополняться. Данная книга – скромный шаг в этом направлении.

Примечания

[1] *Наумкин В. В.* Россия и ислам // Современный ислам: культура и политика. – М., 1994. – С. 152.

[2] Национальный состав населения РСФСР: по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. / Госкомстат РСФСР. Респ. информационно-издат. центр. – М., 1990. – С. 8–10.

[3] *Примаков Е. М.* Россия не противодействует исламу // Независимая газ. – 1996. – 18 сент.

[4] Независимая газ. – 1994. – 3 марта.

[5] Независимая газ. – 1994. – 22 апр.

[6] См. интервью Равиля Гайнутдина в газете «Труд» от 31 августа 1995 г. и Мурада Заргишиева в газете «Сегодня» от 18 мая 1995 г.

[7] Независимая газ. – 1994. – 20 марта.

[8] *Ваганов А.* Исламская дуга согнулась в восьмерку // Независимая газ. – 1997. – 18 июня.

[9] *Кобищанов Ю. М.* Исламская цивилизация и Северная Евразия // Независимая газ. – 1996. – 9 апр.

[10] В качестве курьеза приведем утверждение авторов левонационалистической газеты «Дуэль» депутатов Госдумы И. Братищева, В. Шандыбина и эксперта (!) того же учреждения П. Филимонова о том, что 22–23 млн мусульман России составляют почти 30% ее (напомню, 148-миллионного. – *А. М.*) населения.

[11] *Муфтий Равиль Гайнутдин.* Ислам. Вера в милосердие. – М., 1997. – С. 129.

[12] *Наумкин В. В.* Указ. соч. – С. 155.

[13] *Михайлов Г.* Ислам в России // *Ермаков И., Микульский Дм.* Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – (Вост. сборник «Лотос»; № 1). – С. 24. См. также: Федерация. – 1992. – № 29. – С. 11.

[14] В декабре 1997 г. во многом благодаря усилиям российской дипломатии удалось разрешить внезапно возникший острый конфликт между Ираком и США, что во всем мусульманском мире было оценено чрезвычайно высоко.

Глава первая
ИСТОРИЯ

Если бы книга писалась шесть лет назад, то эта глава оказалась бы значительно обширнее, поскольку история ислама, мусульман Советского Союза требовала прежде всего обстоятельного рассказа о Туркестане (Центральной Азии) и Закавказье. История же ислама на землях, составлявших собственно Россию (доимперскую), РСФСР, нынешнюю Российскую Федерацию, вполне могла оказаться на периферии повествования, так как с понятием исламской традиции в советской науке ассоциировались прежде народы, населяющие среднеазиатский регион, Закавказье. Интерес к российскому исламу, представленному мусульманами Поволжья, Урала, мусульманской диаспорой центра России (включая Москву и Ленинград), был на порядок ниже.

Исключение делалось для Северного Кавказа, где сосредоточено до 15% мусульман России, приверженность которых исламской традиции и образ жизни были вполне сопоставимы с ситуацией в Средней Азии. Там ислам оставался не просто хранителем культурной самоидентификации, но на протяжении XIX–XX вв. был важным компонентом идеологии сопротивления российской экспансии. Это в немалой степени явилось причиной отчуждения Северного Кавказа в российском общественном сознании, а также на уровне политической элиты. Вопрос о том, является ли мусульманский Северный Кавказ органичной частью новой России, в чем-то может быть уподоблен вопросу, насколько органично сосуществование в рамках единого государства славянских и среднеазиатских республик.

Итак, центрально-азиатский ареал, вошедший в состав Российской империи в XIX в. и просуществовавший в ее границах немного более столетия, что по историческим меркам совсем немного, будет присутствовать в книге лишь пунктирно. Хотя не

14563

упомянуть многочисленные контакты и связи российских мусульман с их единоверцами из Туркестана было бы некорректно. Тем более что казахстанские степи и мусульманские регионы Поволжья и Урала в известном смысле представляют собой некую пусть и условную, но тем не менее общность, порой именуемую «исламским севером».

С раннего средневековья и поныне российское государство представляет собой образец исламо-христианского пограничья, в рамках которого, с одной стороны, происходит социокультурное и этнокультурное взаимопроникновение обеих общин, а с другой — консервация собственных традиций, что в конечном итоге обусловливает их отчужденность друг от друга.

То, что Русь в IX–X вв. соседствовала на западе с устоявшимся христианством, а на юго-востоке ее земли приближались к государствам ислама, явилось основанием для выбора, который ей, независимому, не бывшему в подчинении у Запада и Востока государству, приходилось делать между двумя конфессиями. В X в. языческое население Руси было открыто для любой религиозной системы.

Вопрос, каким образом совершался этот выбор и какие причины побудили великого князя Владимира поначалу проявить интерес к исламу, а затем отторгнуть его, неоднократно обсуждался историками. Одни видят в выборе князя перст божий, другие — дипломатический расчет. Известно, что Киев в момент размышлений Владимира среди прочих посетили гонцы из мусульманских государств — Хорезма, Тавриды. Перейти в аравитянскую веру князю предлагали и посланцы из Камской Булгарии. До некоторой степени на выбор конфессии мог повлиять и характер самого Владимира. С интересом выслушав описание мусульманского рая с вечно девственными гуриями, князь негативно отнесся к обрезанию, а запрет на употребление вина счел «безрассудным» [1]. Какую роль в самом деле сыграли в отказе Руси от ислама личные пристрастия Владимира, сегодня сказать уже нельзя. Однако то, что его личная воля могла оказаться решающим фактором, очевидно. С этой точкой зрения вполне перекликается мнение историка Сергея Соловьева, писавшего, что «выбор веры есть особенность русской истории; ни одному другому европейскому народу не предстояло необходимости выбора между религиями» [2].

После последовавшего в конце X в. отказа принять ислам никто его России впредь не навязывал, хотя в принципе в обстановке конфессиональной пограничности это могло иметь место. Как известно, в тех или иных масштабах экспансия ислама всегда наблюдалась при соприкосновении его с различными системами. Отторжение ислама Русью явилось одним из тех в общем недостаточно оцененных потомками событий, которые определили историю человечества. Очевидно, что «Русь мусульманская» в отличие от христианской Руси могла сыграть колоссальную роль в эпоху Крестовых походов, занять место Османской империи, изменив карты и судьбы Европы и Азии. Да и баланс геополитических сил был бы принципиально отличен от ныне существующего. К тому же ислам с его жестким единобожием, всепроникающей конфессионально-культурной традицией более, чем христианство, способен противостоять коммунистическому натиску: в «мусульманской России» никогда бы не произошло большевистской революции.

В конце 80-х — 90-х годах нашего столетия рассуждения о евроазиатском генотипе культурной традиции Руси, а впоследствии России, о генезисе «[суб]российской цивилизации» — поле взаимодействия христианской и мусульманской цивилизаций получили весьма широкое распространение, став составной частью фундамента целой серии идеологем, как официальных, так и оппозиционных. В наиболее пространной форме они присутствуют в построениях неоевразийцев, государственников, определенной части националистов. Не вдаваясь подробно в логику и аргументацию политиков и публицистов, с большей или меньшей долей искренности или спекулятивности эти взгляды отстаивающих, отметим, что на самом деле речь может идти не о синтезе религиозных традиций и появлении некоего исламо-христианского субстрата, но всего лишь об *арифметической сумме* на пространстве российского государства обеих конфессий. Взаимодействие (не говоря уже о взаимодиффузии) религий носит крайне ограниченный характер: адаптация любых элементов одной из них осуществляется за счет другой. Что, впрочем, совершенно не исключает устойчивости контактов и взаимопроникновения неконфессиональных этнических традиций христианских и мусульманских этносов, в частности, русских, башкир, татар.

Вплоть до XVI в., до завоевания и включения Казанского ханства в состав России, мусульманские этносы проживали за пределами русского государства. Сама проблема ислама и России сводилась преимущественно к внешнеполитическим и экономическим связям в мусульманском мире. Отношения же России с этим миром ограничивались ее общением с Золотой Ордой, в котором конфессиональный фактор не играл выдающейся роли. Обращает на себя внимание тот факт, что наибольшую миссионерскую активность в XIII—XIV вв. проявляли православные священники, которые действовали в интересах покоренной Руси, ибо, как пишет историк Ю. Сочнев, «в случае распространения православия, особенно обращения в христианскую веру монгольских завоевателей и членов их семей, открывалась перспектива идеологического влияния на ханов, что могло способствовать установлению не столько жестких форм подчинения Руси»[3]. Более того, в те времена существовала потенциальная возможность приобретения православием в Золотой Орде статуса государственной религии.

Влияние ислама как государственной религии в Орде вплоть до конца XIII в. было сравнительно слабым, хотя начиная с хана Берке (ум. 1255 г.) все монгольские правители (за исключением Менгу-Темира) причисляли себя к мусульманской вере, о чем всякий раз при утверждении на троне оповещали своих соседей. Правителям Золотой Орды была свойственна веротерпимость, причем до такой степени, что в соответствии с ясе (указом) Чингисхана в отношении лиц, оскорблявших чужую религию, применялась смертная казнь.

Исламизация ордынцев стала интенсивнее лишь с приходом к власти хана Узбека (правил в 1312—1340 гг.), который первым стал на путь ограничения миссионерской пропаганды православных священников. Именно в эти годы ислам все активнее проникает в Поволжье, доказательством чему служит, например, уменьшение числа захоронений языческого типа[4]. Но даже при Узбеке никаких попыток исламизировать Русь не предпринималось. Правители Орды не испытывали в этом потребности.

Проповедь одной конфессии среди приверженцев другой во все времена была трудным и опасным делом. Зато на уровне правителей вера могла легко измениться в угоду «политическому моменту»: в 1333 г. в ислам перешел король Стефан Венгерский,

который впоследствии попытался вернуться в лоно христианской веры, за что был убит уже мусульманами как вероотступник.

Религиозный фактор не имел большого значения при расстановке внешнеполитических сил накануне освобождения Московского государства от ордынского господства. Так, в 1480 г. против Москвы сложилась коалиция, включавшая Польско-Литовское королевство во главе с Казимиром IV, Тевтонский орден вкупе с союзными ему городами – Дерптом, Ревелем, Ригой, а также Большую Орду Ахмед Хана. В свою очередь, князь Иван III заключил союз с противником Орды крымским ханом Менгли-Гиреем.

Сохранение Русью в XIV в. конфессиональной самостоятельности решительно отделило ее от Востока, превратило в восточный рубеж христианского мира. Так была проведена черта межцивилизационного раздела. Вместе с тем отсутствие у Руси четких этнокультурных границ с Востоком, представленным кочевниками, язычниками, мусульманами, а также отказ принять католичество обусловили ее отрыв от западно-европейской культурной традиции, что в конечном счете стало первопричиной ее обреченности вечно догонять Запад в социально-экономической, политической и научно-технической областях.

Неприятие ислама отторгло Россию от Востока. Крещение в православную веру не соединило ее с Западом.

Близкое и постоянное соседство, расширение хозяйственных связей между мусульманами и христианами, прочие контакты, в том числе смешанные браки (которым, правда, порой предшествовали изнасилования христианами мусульманок, и наоборот), приводили к размыванию этнической чистоты, но не к разрушению религиозных систем, в которые неофиты – православные славяне и тюрки-мусульмане еще только вживались. Следует сказать и о том, что форсирование исламизации в Орде послужило толчком к миграции из нее некоторых семей и родов на Русь, где впоследствии многие из них, особенно те, кто стремился повысить свой социальный статус, постепенно утрачивали этнические традиции, оставляя потомкам на память о коренной этнической принадлежности лишь фамилии.

Медленно, но упорно набиравшее силу российское государство, по выражению Р. Ланды, с XV в. находилось «в кольце ислама»[5]. Однако поначалу речь шла исключительно о внешнем «кольце», опоясывавшем границы России на юге и востоке. Это

«кольцо» невольно вызывает ассоциации с идеей американского советолога Збигнева Бжезинского об «исламском полумесяце нестабильности», охватывавшем в 70–80-е годы нашего столетия южное «подбрюшье» Советского Союза.

Несмотря на то, что Русь была моноконфессиональным государством, в ней возникали небольшие мусульманские анклавы, такие, как Мещера, «расцвет которой, как территориальной области, обладающей государственностью, приходится на XIV столетие» и которая была «буфером между Россией и степью»[6], или крупный мусульманский анклав Касимовское ханство, возникшее в 1467 г. на берегу Оки неподалеку от Рязани. Созданное в результате победы Улуг-Мухаммеда над Московским князем Иваном III, Касимовское ханство стало заметным мусульманским очагом на территории Московского государства. После избавления от зависимости Орды и обретения самостоятельности московские князья не только не ликвидировали это мусульманское образование, но, напротив, проявляли по отношению к нему всяческую заботу, в частности, поощряя строительство в Касимове мечетей. В 1467 г. там была сооружена первая в Московском государстве мечеть. Тем самым достигались две цели: во-первых, Москва демонстрировала соседям-мусульманам уважение к их вере, во-вторых – собирала на подвластной ей территории беженцев-оппозиционеров из сопредельного мусульманского Поволжья, которые постепенно становились проводниками великокняжеской политики. Обращает на себя внимание, что, отмечая тесные связи татар-мусульман с русскими, их приобщение к русской культуре, исследователи вплоть до взятия Казани не зафиксировали попыток христианизировать касимовцев[7].

Помимо Касимова и Мещеры татары селились в нескольких городках, в том числе в Юрьеве, Кадоме и др. Как отмечал в 20-е годы советский историк М. Худяков, «этот наплыв татар», зависимость Москвы от Казанского ханства «...вызывали недовольство среди русских людей. Построение же мечетей в русских городах... вызывало особенное негодование»[8].

В XVI в. после покорения в 1552 г. царем Иваном Грозным Казанского ханства ислам окончательно превращается в вопрос внутриполитического бытия Москвы. «История ислама в России начинается только после захвата Казанского и других ханств», – считает Талгат Таджутдин[9].

К тому времени Казанское ханство уже имело давнюю исламскую традицию — ислам утвердился на этих землях еще в начале X в. в предшествовавшей ему Волжской Булгарии, превратившейся в часть, пусть и периферийную, мусульманского мира. Как отмечал известный татарский ученый Г. Газиз (Газиз Губайдуллин), «после ханов наибольшим влиянием в Казани пользовался высший слой духовенства — сеиды» [10]. В Поволжье утвердился наиболее либеральный, ханафитский, мазхаб (толк, юридическая школа) ислама. Кроме того, в Поволжье, а затем и на Урал проникло суфийское братство Накшбандийя, для которого также характерна гибкость в отношениях с мусульманами, исповедующими самые разные исламские толки, а также с иноверцами. Все это в значительной степени определило «мягкость» ислама у татар и башкир, что способствовало их адаптации к христианскому окружению. Гибкость ханафитского ислама сдерживала религиозный протест, в то же время создавая предпосылки для достижения согласия с христианской властью.

Казань поддерживала сравнительно устойчивые контакты с багдадскими халифами, получая от них помощь, впрочем, не очень большую, в подготовке кадров духовенства (ныне, в конце XX в., схожую помощь получают мусульманские республики Российской Федерации), обменивалась посольствами со своими ближайшими соседями — астраханцами и ногайцами.

Захват Казанского ханства, вопреки суждениям некоторых современных исследователей (татарский ученый Г. Файзрахманов определяет события 1552 г. как «православный крестовый поход на Казань» [11]), не был актом религиозной войны. Эта была заурядная средневековая война, определявшаяся, впрочем, как почти все войны, сугубо практическими интересами. Будучи неспособна вести наступательную политику на Западе, Россия переносила центр тяжести своей экспансии на Восток, и первой на этом направлении оказалась мусульманская Казань. Непосредственно вслед за Казанью Москва оккупировала и присоединила к своим владениям земли Астраханской и Ногайской орд, тем самым закрепляясь в нижнем течении реки Итиль (Идель), которая именно с того времени начала превращаться в национальный символ России — «Волгу-матушку реку».

В задачу автора не входит анализ причин похода Ивана IV на Казань и другие мусульманские государственные образования,

хода войн и применявшихся их участниками способов ведения военных действий. Ограничимся констатацией двух наиважнейших для нашего повествования обстоятельств:

мирские задачи казанского похода тем не менее аргументировались религиозной проповедью в защиту православных от «басурман», в то время как сопротивление Ивану Грозному облекалось в форму религиозной войны — джихада против неверных;

после включения ханства в состав Московии она впервые обрела в своих пределах крупное этноконфессиональное меньшинство, которое на долгие века стало легитимным участником общественной и культурной жизни России.

Культурные последствия вхождения в Россию крупного мусульманского ареала, с одной стороны, подтвердили толерантность русских к традициям чужого этноса, с другой — чуждость им иной религии. С XVI в. ислам и православие существуют в России как бы параллельно, не пересекаясь в плане культурного и идейного взаимовлияния. Лишь с большой долей условности к таковому можно отнести, например, схожесть в архитектуре церквей и мечетей, на что обратила внимание казанский искусствовед Г. Айдарова [12]. Однако ни обрядовая сторона, ни тем более догматика (пусть и в местной интерпретации) влияния со стороны соседней конфессии не испытывали.

Для доказательства взаимодиффузии мусульман этносов Поволжья и славян часто приводятся примеры перехода мусульман на русскую государственную службу, а также смешанные браки, потомки от которых становились выдающимися личностями империи. Среди них Тургенев, Бунин, Рахманинов, Кутузов, а возможно, и Б. Ельцин. Однако при этом всегда игнорируется то, что все эти люди выросли в православной среде и были полностью оторваны от конфессии своих старинных предков. То есть речь опять-таки идет лишь об этническом смешении.

После завоевания мусульманского Поволжья вопрос об отношении к власти особенно обострился.

Как уже отмечалось, идейное обоснование оккупации мусульманских государств Поволжья разрабатывалось православным духовенством, рассчитывавшим получить от колонизации новых земель солидные материальные дивиденды. В ходе войны разрушались, нередко целенаправленно, мечети, подвергались гонениям имамы и муллы, лишавшиеся привилегий, которые они

имели при ханском престоле. Все это приводило к тому, что и сопротивление Москве также принимало религиозную окраску. Начавшееся уже в 1552 г. и длившееся до 1560 г. восстание было объявлено мусульманскими служителями джихадом. Восставшие ожидали помощи от Турции и крымских мусульман, но так ее и не получили (зато на стороне Москвы выступило несколько тысяч касимовских татар).

Борьба мусульман Поволжья против русской экспансии стала своего рода историческим рубежом в отношениях между Россией и Османской империей, в то время ключевым государством мусульманского мира. Обоюдная военно-политическая активность в Нижнем Поволжье положила начало череде русско-турецких столкновений, растянувшихся вплоть до 20-х годов нашего столетия.

Восстание казанцев еще не было подавлено, когда Москва приступила к освоению присоединенных территорий. Началось переселение в Поволжье крестьян (переселенцы на 10 лет освобождались от оброка и каких бы то ни было повинностей), раздавались земли русским помещикам. В 1595 г. была образована Казанская епархия, и с этого момента началась эксплуатация захваченных земель православным духовенством. Среди первых землевладельцев был архиепископ Казанский Гурий, которому было отдано немало земель, ранее являвшихся вакуфными. Важным направлением политики московских властей становится строительство монастырей, игравших роль военных крепостей и вместе с тем идеологических центров, обеспечивавших контроль над прилегавшими территориями[13].

Монастыри были опорными пунктами колонизации, способствовали поддержанию религиозности среди русских переселенцев, которые, по свидетельству казанского архиепископа (в будущем русского патриарха) Гермогена, «совсем испортились», забыли свой язык и религию и попали под влияние местных жителей[14]. (Кстати, сам Иван Грозный после взятия Казани стал распространять кабаки по образцу татарских, вытесняя корчемство, и даже завел в Москве на Балчуге для опричников особый «царев кабак». Но в отличие от татарских кабаков в русских еды не полагалось.) Насколько велика была угроза «порчи» русских под татарским влиянием, сказать трудно, однако это обстоятельство послужило поводом к тому, что царь Федор Иоаннович (1584–

1598 гг.) принял специальный указ о разрушении татарских мечетей и о запрете христианам «быть в услужении» у алпаутов (татарских помещиков).

В XVI–XVII вв. закладывались основы подхода государства к исламу и мусульманам, традиции которого в той или иной форме сохранялись до самого конца Империи и получили специфическое развитие после установления советской власти и даже после ее краха. Для отношений между государством и исламом было характерно следующее:

со стороны государства:

поначалу имплицитное, а потом и явное, хотя и вынужденное признание того, что в рамках православного (затем – советско-атеистического) государства существует религиозное меньшинство с собственными конфессионально-культурными традициями;

спорадические попытки ассимиляции этого меньшинства, его христианизации, а затем и атеизации, не являвшиеся постоянным курсом государства;

стремление установить контроль над жизнью мусульманской общины и использовать мусульманское духовенство против религиозного нонконформизма;

постепенное формирование в политической практике и идеологии представления о том, что Россия может иметь отличный от Западной Европы подход к мусульманству;

среди мусульман:

тенденция приспособления к государству и его идеологии, что находило выражение в первую очередь в позиции части мусульманского духовенства, сотрудничавшего с властями;

фермент самосохранения, выработавшийся в мусульманском обществе в условиях давления со стороны государства, а также угрозы частичной русификации;

стремление российских мусульман при удобном случае к подтверждению своей конфессиональной идентичности, в том числе посредством политических действий, что выражалось первоначально в участии в антиправительственных восстаниях, а в новое время и в создании фракций, партий, движений, использовавших конфессиональные лозунги;

сохранение в исторической памяти чувства принадлежности к мировой умме, что в XIX – начале XX вв. воплотилось в распространении идей панисламизма.

Эти особенности существования мусульман в лоне российского государства, пусть и в специфической форме, сохраняют актуальность и в нынешней ситуации после распада СССР. В дальнейшем мы постараемся описывать положение мусульманского меньшинства в российском государстве именно по этим направлениям.

Было бы упрощением характеризовать позицию российских властей в отношении ислама в XVI–XVIII вв. как пресловутую «политику кнута и пряника». Скорее речь шла о естественном в условиях полиэтничности допуске татар, позже кавказцев к участию в государственных делах. Но, повторим, это становилось возможным лишь после утраты ими при смешении с православными собственной конфессиональной принадлежности. В известном смысле положение мусульман с немалыми оговорками можно сравнить с положением иудеев, которые могли подниматься по ступеням общественной иерархии, лишь изменив веру.

Наиболее отчетливо насильственная христианизация проявилась при Иване Грозном, а позже, в XVIII в., ее проводником был епископ Лука Канашевич, разрушивший на территории бывшего Казанского ханства в 1740–1755 гг. 418 из 536 мечетей (примерно в это же время около 100 мечетей было уничтожено в Сибири и 29 в Астрахани). Активно действовали православные русские миссионеры в последней четверти XIX в.

Но главной целью властей все-таки была не христианизация, но установление контроля над духовной и религиозной жизнью мусульман, что означало, во-первых, признание провала их массовой христианизации, во-вторых – подтверждение весомости мусульманской общины в социальной и экономической жизни страны. В XVIII в. побудительным мотивом для ужесточения контроля над мусульманами явилось их участие в восстании Емельяна Пугачева (1773–1775 гг.). Именно оно и послужило толчком к тому, что, стремясь предупредить в дальнейшем социальную активность башкир и других жителей мусульманских районов Приуралья [15], правительство приняло решение создать специальный орган по надзору за общественной и религиозной жизнью мусульман – Оренбургское Магометанское духовное собрание. На необходимости этого учреждения настаивал и генерал-губернатор Оренбургской губернии генерал-поручик барон Игельстром [16], лучше других осознававший значимость контроля над мусульманами и в то же время необходимость предоставления им самоуправления в конфессиональных делах.

Магометанское собрание по указу императрицы Екатерины II было образовано в 1788 г. (действовало с 1789 г.). В соответствии с высочайшим повелением оно имело «в ведомстве своем всех духовных чинов того закона, в разных губерниях пребывающих, исключая Таврической области, где особое есть духовное управление..» [17], что свидетельствовало о жесткой централизации внутримусульманских дел. Главой собрания, муфтием был назначен Ахун Мухаметьзян Гусеинов. В 1797 г. был издан еще один, менее известный императорский указ о том, что «все мусульмане, показавшие себя преданными империи, имеющие благородное происхождение, могли быть приравнены к русскому дворянству в правительственных привилегиях» [18] (Екатерина в то время находилась под влиянием идей европейского просвещения, что несомненно явилось главной причиной провозглашения ею в 1773 г. «принципа религиозного равенства»).

Символично (но не более того!), что урегулировать свои отношения с мусульманами российская власть решила в самый канун Кавказской войны, ставшей началом быстрого возрастания в ее пределах численности приверженцев ислама. В XIX в. были завоеваны и включены в состав Российской империи Северный Кавказ, Закавказье и Туркестан, что поначалу превратило Россию в метрополию с мусульманскими колониями, а затем – в государство с внутренней исламо-христианской границей.

На протяжении большей части XIX в. центр тяжести отношений государства и его мусульманских подданных переместился на окраинные регионы – Северный Кавказ и Туркестан. Мы не ставим своей задачей пересказывать перипетии русско-кавказской войны и завоевательных походов на территории нынешней Центральной Азии. Тем более что последняя с 1991 г. представлена независимыми государствами, в то время как главная задача книги – описание ислама в России, да к тому же в постсоветский период. Вместе с тем во время и после покорения новых территорий основные направления российской политики в отношении ислама в принципе оставались теми же, что и раньше. Автор разделяет мнение Л. Полонской, отмечавшей, что «политика царского правительства в отношении ислама здесь (на вновь завоеванных территориях. – *А. М.*) опиралась на уже сло-

жившиеся в России традиции, хотя и обладала рядом специфических особенностей»[19].

Тем не менее «новый» включенный в состав империи в XIX в. ислам имел важное, на наш взгляд, отличие от ставшего для России «домашним» ислама Поволжья, Урала, сформировавшейся к тому времени мусульманской диаспоры. Этот ислам имел постоянную подпитку от главных очагов религиозной традиции: туркестанские мусульмане имели непосредственный выход на Средний Восток, а правоверные Северного Кавказа, Закавказья и присоединенного еще в 1792 г. к России Крыма чувствовали за своей спиной дыхание Турции и Ирана. Здесь сложились мощные культурные центры: Бухара, Самарканд, Ургенч, Шемаха, Гянджа, Дербент, бывшие опорными пунктами исламской цивилизации. Мусульманские окраины имели собственную хозяйственную структуру, в значительной степени ориентированную на сопредельные мусульманские государства. Время пребывания их в составе Империи, а затем СССР было значительно менее продолжительным, чем Волжско-Уральского региона. На мусульманских окраинах России и речи не могло быть о какой бы то ни было перемене в конфессиональной ориентации.

Разумеется, в каждом регионе религиозные традиции имели свою специфику. Так, ислам кочевников — каракиргизов и киргизов (казахов) нынешнего Северного Казахстана и Киргизии был более синкретичен, чем ислам в Маверннахре и на Памире, и теснейшим образом переплетен с доисламскими верованиями, в первую очередь с тенгрианством (возрождение которого происходит в настоящее время). Неоднозначной была ситуация на Северном Кавказе, где в конце XVII — начале XIX вв. исламизация еще не завершилась (например, в Чечне) и где для обращения в ислам горцев знаменитый противник России шейх Мансур (Ушурма) прибегал к насилию, вплоть до разрушения непокорных селений и истребления их жителей. Таким образом, джихад против российских завоевателей здесь происходил одновременно с исламизацией и способствовал ее нарастанию.

Сопротивление мусульман присоединению земель Кавказа и Туркестана оживило лозунг священной войны. На Кавказе ислам стал идеологией борьбы против русской оккупации (что эхом отозвалось в 90-е годы нашего столетия во время российско-чеченского конфликта). Наиболее известными фигурами освобо-

дительного движения здесь были шейх Шамиль и шейх Мансур. В Туркестане джихад не принял столь широких масштабов, и призывы к нему актуализировались лишь спорадически. Тем не менее упомянем восстание в 1873 г. киргизов во главе с братом кокандского хана Исхак-муллой, которое было поддержано шейхами Накшбандийского братства, сопротивление туркменских племен, в основном текинцев, нанесших русским едва ли не единственное крупное поражение в битве при Гек-Тепе (Геок-Тепе) в декабре 1880 г., восстание туркмен в 1916 г. против мобилизации коренного населения на тыловые работы, которое вскоре перекинулось на весь Туркестан.

С другой стороны, как и в XVI в. при завоевании Казанского ханства, немало мусульман, в том числе в верхних слоях общества, включая духовенство, воспринимали происходившее как некую фатальную неизбежность и были склонны согласиться на власть «белого царя», тем более что русское завоевание практически не меняло их статуса, зато способствовало проникновению в азиатскую глубинку разного рода научных и технических новшеств, делавших жизнь и быт среднего и высшего классов более комфортной. В Азербайджане эти взгляды разделяли просветитель Мирза Фатали Ахундов (1812—1878 гг.), в Средней Азии — Ибрай Алтынсырин (1841—1889 гг.), Абай Кунанбаев (1845—1904 гг.), Чокан Валиханов (1835—1865 гг.) и многие другие. На Северном Кавказе к такой мысли постепенно склонялись даже некоторые соратники имама Шамиля (да и сам он, почувствовав бесперспективность сопротивления русским, к концу 30-х годов был готов к компромиссу и склонялся к тому, чтобы «получить свою долю власти в рамках России»[20]).

Кроме того, российское правительство изначально декларировало невмешательство в традиционную жизнь мусульман, в первую очередь в сферу религии. Более того, центральная власть демонстрировала свою заботу о поддержании «магометанской веры». Император Николай I накануне поста в 1833 г. издал специальное постановление, в котором говорилось: «По указу его императорского величества, самодержца всероссийского, все мусульмане России должны выполнять все требования своей религии, строго выполняя ее догматы. Вероотступников наказывать следующими тремя способами: первый раз — розгами, второй раз — палками и третий раз — нагайками». Жители средне-

азиатских городов и кишлаков по-прежнему «судились выборными казиями по шариату, и чиновники не имели право вмешиваться в переговоры казиев»[21]. Остались в неприкосновенности принадлежащие мечетям вакуфные земли. Правда, по указу 1867 г. они подразделялись на «обеленные», т. е. освобождённые от податей, и платящие установленные налоги.

Русская администрация обращала внимание на состояние мечетей. Император Александр III в конце 80-х годов выделил 17 тыс. руб. на обновление требовавшей ремонта ташкентской соборной мечети Хожи Ахрар-вали. Государство стремилось упорядочить и поставить под свой контроль хаджж — паломничество мусульман в Мекку и Медину. Министерством внутренних дел было создано Общество попечения о мусульманских паломниках, через которое шло государственное финансирование паломничества.

Власть не ставила своей задачей целенаправленное реформирование туземного общества, хотя и предпринимала попытки воспитания новой русифицированной элиты, создавая специальные школы для выходцев из высшего и среднего классов, ученики в которых обучались по российским или специально для них составленных программам. Однако по свидетельству инспектора этих учебных заведений, будущего востоковеда В. Наливкина, их достижения были «крайне слабыми». «Часть учеников разбегается, не окончив курса. Другая, усвоив кое-что, быстро и невозвратно забывает все воспринятое, ибо по образу жизни своей почти не соприкасается с русскими людьми. Лишь наименьшая часть эксплоатирует полученные знания русского языка и арифметику в качестве торговцев мелкой и средней руки»[22]. Можно согласиться и с историком Т. Саидбаевым, по мнению которого «вплоть до самой Октябрьской революции народное образование находилось целиком в руках мусульманского духовенства»[23], что лишний раз подчеркивает отстраненность российской администрации от внутренних социальных и культурных проблем среднеазиатского населения.

Европеизация туземного общества носила поверхностный характер и происходила в крупных, относительно молодых городах, таких, как Ташкент. Главные же культурные центры — Бухара, Самарканд, Хива — не были подвержены культурной эрозии.

Даже в области экономики, являющейся связующим звеном между представителями различных этносов и конфессий, современный создаваемый новой властью сектор и традиционные уклады хотя и взаимодействовали в определенных сферах, но в целом существовали параллельно. Показательно, что новации, привносимые русскими в традиционный сектор, часто отторгались. Так, декхане отказывались выращивать навязывавшиеся им хлопок и табак, большие трудности возникали при каждой попытке седентеризации кочевников в казахских степях. Основы же современного сектора закладывались мигрантами (накануне 1917 г. до 80% квалифицированного труда приходилось на долю пришельцев из России[24]). Такая стратификация профессиональной занятости, несмотря на индустриализацию, создание современных инфраструктур, рост некоренного населения, сохранялась и при советской власти. Феномен параллельного сосуществования современного и традиционного экономических секторов наглядно высветился в начале 90-х годов в период коллапса Советского Союза, когда воочию обнаружилась низкая подготовленность коренного населения к работе в современных отраслях промышленности.

Не следует преувеличивать (хотя ни в коем случае нельзя и преуменьшать) влияние на коренное население русской культурной традиции, барьером на пути проникновения которой оставался ислам. Сравнивая европейскую (английскую, французскую) колониальную политику в мусульманских странах с российской, при всех ее различиях можно отметить один общий итог: какие бы изменения под влиянием инокультурного элемента ни претерпевало коренное общество, оно реактивно боролось за сохранение своих социокультурных доминант, прежде всего религии, связанных с ней мировоззренческих представлений и норм поведения. С этой точки зрения последствия русского присутствия в Центральной Азии, в меньшей степени на Кавказе вполне сопоставимы с деятельностью французов в Северной Африке: и до колонизации, и во время нее, и после ее завершения эти страны оставались мусульманскими государствами.

Российские мусульмане — татары в известном смысле могли видеть в присоединении к Империи Туркестана возможность расширения своего влияния на власть, увеличение собственной значимости в государстве. В свое время рассуждая о роли татар

в истории России, академик В. Бартольд отмечал: «...передовой пост ислама на Волге оказал большое влияние на дальнейшее распространение мусульманства и его культуры; благодаря ему, в новейшее время, в связи с установлением русского господства, ислам распространялся в Сибири и Средней Азии не только с юга, но и с севера; так произошло присоединение к исламу в XIX веке населения Барабинской степи»[25]. Татары приняли заметное участие в русской экспансии в Средней Азии, в ходе которой они «играли существенную роль посредников, переводчиков, первопроходцев, проводников» и советников русских купцов и чиновников, учителей, мулл, знатоков местных обычаев, не забывая при этом свои интересы[26].

Однако как раз эта сторона деятельности татар в Туркестане обусловила впоследствии, в том числе после установления советской власти, отторжение их от мусульманского коренного населения, видевшего в них чужаков, обслуживавших интересы центральной власти.

С конца XIX в. ситуация внутри мусульманства России и вокруг него претерпела существенную эволюцию. Возник и постепенно набрал силу процесс исламского реформаторства (на территории Российской империи получившего наименование джадидизма), начала распространяться идея панисламизма, которая оказалась тесно привязана к пантюркизму. Основной целью деятельности реформаторов-джадидов было стремление утвердить в России «новометодную систему образования», с помощью которой молодое поколение мусульман должно было ознакомиться с достижениями европейской науки, приобщившись таким образом к происходящим в стране и мире социальным, экономическим и политическим переменам. «Джадиды выступили против конфессионального образования, застывшего в средневековой схоластике... Они потребовали ввести обучение родному и русскому языку, литературе, математике, истории, географии и другим светским наукам»[27].

Джадидизм в России был частью развернувшегося в мусульманском мире в XIX в. исламского реформаторства, содержанием которого было не просто приспособление ислама и мусульман к ушедшей вперед в научно-техническом и культурном отношении Европе, но также потребность сформулировать в ответ на колонизацию, военно-политическое господство и экономическое подчинение Западу, на начавшуюся вестернизацию верхушечного слоя мусульманства «исламскую альтернативу». Но вместе с тем то была попытка вернуться к «истинному исламу», переосмыслить его продуктивный потенциал, сделав его основой для последующего развития[28].

Российское общество уступало по уровню развития Европе, и для российских мусульман, как и для православных, вопрос осмысления европейского опыта был одинаково важен. В этом плане новометодные школы для мусульман были столь же значимы, сколь и совершенствование образования во всей России.

Реформаторство в известном смысле может быть сопоставимо с исламским фундаментализмом, идеологи которого своей стратегической целью также называют выработку в современных условиях, но на базе социального и культурного опыта ислама времен пророка Мухаммада, оптимальной модели обустройства мусульманской общины и исламского государства.

Особенностью ситуации в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. было то, что ее мусульманство состояло из трех сегментов, каждый из которых был в разной степени продвинут по пути восприятия идущих извне культурных, научных и иных новаций. Более других приобщены к передовым достижениям эпохи были, бесспорно, татары, прежде всего их интеллектуальная элита, которая являлась пусть и иноконфессиональной, но частью российского общества. Участие мусульман в общественно-политической и культурной жизни России, их активность в органах власти, прежде всего в Государственной думе, их роль в вооруженных силах, деятельность мусульманских предпринимателей – все это свидетельствует, что в России в конце XIX – начале XX вв. не было явной дискриминации по религиозному признаку.

Соглашаясь с мнением Равиля Гайнутдина, что ислам в России «скорее терпели, чем понимали и поддерживали»[29], нельзя не признать, что в XIX в. конфессиональная принадлежность тем не менее не была абсолютным препятствием к продвижению вверх по социальной лестнице. Доказательств тому достаточно много: на Кавказе правительство рекомендовало брать на государственную службу выходцев из местной знати при условии знания ими русского языка; основоположник российского пантюркистского движения Исмаил-бей Гаспринский (1851–

1914 гг.) был избран градоначальником Бахчисарая... Любопытно, что финнам и полякам доступ на государственную службу в Центре был открыт лишь при условии принятия православия (отметим также, что эмир Бухарский, несмотря на его подчинения «белому царю» по-прежнему титуловался «Ваше величество».)

Что касается мусульман Северного Кавказа и в особенности Туркестана, то вопрос о реформировании здесь ислама, на наш взгляд, мог бы оказаться еще более актуальным в силу оторванности этих регионов не только от европейских государств, но и от России. Однако в Средней Азии, в Хивинском и Бухарском эмиратах, и на большей части Северного Кавказа джадидизм не получил столь широкого распространения, как в центре России и Таврии. По целому ряду причин реформаторские тенденции здесь оказались менее продвинуты.

В конце XIX в. наиболее значимыми фигурами в исламском реформаторстве в мусульманской России были Абд ан-Насир Курсави (1776–1812 гг.), Шагабутдин Марджани (1818–1889 гг.), Хусаин Фаизханов (1828–1866 гг.), давшие, по словам современного казанского исследователя С. Алишева, «теоретическое обоснование демократизации, обновления татарских школ»[30]. Возникшие в России в 80-е годы (в Средней Азии – в 90-е) XIX столетия новометодные школы получили наибольшее распространение после революции 1905 г. Одним из последовательных сторонников джадидизма стал Исмаил-бей Гаспринский. Забегая вперед, отметим, что исламское реформаторство, оказавшее благотворное воздействие на мусульманские народы Ближнего и Среднего Востока, в Российской империи было оборвано большевистской революцией 1917 г. Таким образом, в известном смысле исламское возрождение в постсоветских мусульманских республиках, а также в мусульманской общине России в 80–90-е годы нашего столетия есть своего рода его специфическое продолжение. Можно согласиться с мнением татарского исследователя Д. Хайретдинова, который отмечает большое влияние джадидизма «на современные процессы в исламе в татарском обществе»[31].

Как и повсюду в мусульманском мире, реформаторам противостояли традиционалисты (в России – кадимисты, от слова «кадим» – старый), требовавшие соблюдения привычных этноконфессиональных традиций и выступавшие против любых новаций, в первую очередь против новаторской трактовки исламских норм. Безусловным авторитетом среди российских кадимистов был Баха уд-Дин Ваисов (1804–1893 гг.), основавший общество «Божья рать».

Оба направления в российском исламе испытали на себе влияние пантюркистских и в меньшей степени панисламистских идей. И пантюркисты, и панисламисты при всей своей дипломатичности в конечном счете выступали за приоритет принадлежности мусульман к тюркскому и исламскому миру. Оценка И. Гаспринским и его последователями роли России была противоречивой. С одной стороны, он опасался, что «русское господство не ведет мусульман к прогрессу и цивилизации», зато с другой – полагал, что «провидение, соединив его (мусульманства. – *А. М.*) судьбы с судьбами великой России, открыло перед ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу»[32]. Такого рода двойственность имела под собой объективную основу, поскольку и в самом деле нахождение мусульман в лоне европейского христианского государства имело для них противоречивые последствия.

Споры относительно плюсов и минусов пребывания мусульманских народов в составе российского государства не завершены до сих пор. Более того, они обострились после распада СССР и возникновения новых мусульманских государств, в которых идет процесс переосмысления пройденного совместно с Россией исторического пути. Аналогичные дискуссии ведутся и в добивающихся максимальной автономии мусульманских республиках в составе Российской Федерации.

Как и прежде, одни делают упор на позитивном значении для мусульман их былого единства с Россией, другие, напротив, видят в этом, пользуясь выражением узбекского писателя Хуршида Даврона, лишь следствие «агрессивной политики русского империализма»[33]. В любом случае однозначной оценки не существует.

В последние годы в отечественной публицистике появилась тенденция идеализировать сложившееся в прошлом веке и в начале нынешнего отношение российского общества, особенно интеллигенции, к исламу. Расхожими доказательствами при том служат ссылки на наличие в русском искусстве и литературе вос-

точных мотивов. Часто цитируют Пушкина, Лермонтова, Бунина, Блока, Полонского, Бальмонта, Мирру Лохвицкую и многих других[34]. Однако такие цитаты выглядят не особенно убедительно. Скорее речь идет всего-навсего о простом интересе к восточной традиции, а поэтические интерпретации Корана, упоминания мусульманского пророка суть лишь средство самовыражения[35].

К тому же среди классиков литературы немало таких, которые – пусть и походя – отзывались об исламе и мусульманах не очень почтительно. В их числе и Чаадаев, и Гоголь, и Мережковский (считавший ислам «религией косности и нетерпимости»[36]), и Чехов... Наиболее резкое отношение в исламу сложилось у православных богословов и философов, которые в конце XIX в. возобновили попытки христианизации татар-мусульман, а также народов Поволжья, среди которых стал распространяться ислам. В 1865 г. в Казанской духовной академии был создан Миссионерский противомусульманский отдел. В том же году в Москве возникло православное миссионерское общество. Именно православные миссионеры были первыми, кто заговорил об угрозе для России со стороны пантюркизма и панисламизма[37]. К тому же они были напуганы мусульманскими реформаторами, в деятельности которых усматривали угрозу превращения ислама в более гибкую по сравнению с православием, приспособленную к грядущим неизбежным переменам в обществе религиозную и мировоззренческую систему.

В конце прошлого века на отношение к исламу стала оказывать воздействие так называемая клерикальная исламистика, которая крайне враждебно относилась к «зарождавшимся мусульманским национализмам, несшим в себе различные, в том числе модернизаторские по своим реалиям и потенциям устремления»[38]. Наиболее заметными фигурами в клерикальной исламистике были Н. Ильминский и М. Меропиев. Работавший в последние годы в США российский философ М. Батунский справедливо подметил то обстоятельство, что клерикальные исламисты, характеризуя ислам как «безотрадный фатализм, приведший к полному упадку всех мусульманских государств (своего рода парафраз суждений Чаадаева и Мережковского. – *А. М.*)», осуждая ислам за «проповедь ненависти и вражды ко всем народам, переходящую даже в религиозную войну» и т. п., вместе с тем опасались именно модернизации ислама, стремления увязать его догмы и принципы с современной эволюцией общества. Он же высказал мысль, что «христианоцентризм, хотя и претерпевая заметные изменения, оставался одой из доминирующих черт русского светского исламоведения»[39].

Разделяя эту точку зрения, отметим, что занятая и государством, и в целом обществом в отношении мусульман позиция не тождественна позиции относительно ислама как религиозной системы. И в этом плане нет противоречия между христианоцентризмом, радикальной формой которого было стремление при первой возможности сделать очередное движение в сторону христианизации народов Поволжья (в отношении мусульман Кавказа такие попытки не предпринимались), и официальным курсом на гармонизацию, сколь бы противоречиво она ни совершалась, отношений между мусульманами и властью. Примеров тому можно найти сотни, но в первую очередь необходимо констатировать постоянное приобщение выходцев из мусульманской среды к участию в общественно-политической жизни страны, что принимало самые разнообразные формы – от создании мусульманской фракции в Государственной думе России до использования солдат-мусульман при подавлении рабочих мятежей в 1905–1907 гг.

На рубеже веков сформировались первые мусульманские политические организации, традиции которых в той или иной степени были продолжены уже в постсоветский период. Первая попытка создания исламской политической организации датируется 1901 г., когда радикально настроенные джадиды-учителя новометодных школ объединились в ассоциацию, ставшую родоначальницей движения реформаторов-ислахистов (от арабского слова «ислах» – реформа). Впоследствии это движение распространялось в крупнейших мусульманских анклавах. Более умеренные джадиды ориентировались на уже сложившиеся в России партии, в частности, на Конституционо-демократическую партию (кадетов). В марте 1901 г. они обратились к правительству с прошением разрешить проведение Съезда мусульман России. Получив от тогдашнего главы кабинета министров С. Витте формальный отказ, они провели съезд в «неформальной обстановке», сняв для этого курсировавший по Волге пароход «Густав Струве». На съезде было объявлено о намерении со-

здать «Иттифак аль-муслимин» («Союз мусульман»), учредительный съезд которого, также в обход официального разрешения, состоялся в С.-Петербурге в 1906 г. Одним из лидеров «Иттифака» стал Исмаил-бей Гаспринский. Впоследствии проходившие при поддержке кадетов съезды «Иттифака» вписались в политическую картину России, а принятые там решения находили отклик в работе Государственной думы и правительства.

Кроме «Иттифака» в этот период возникали Мусульманская народная партия, азербайджанская «Мусавват», казахская «Алаш-орда» и др. Примерно в это же время образовались и панисламистские организации, среди которых выделялась «Тюрк оджагы».

Их деятельность стала естественной частью российского политического спектра. Символично, что некоторые современные мусульманские организации стремятся показать свою преемственность дореволюционным предшественникам. Это касается, в частности, возникшей в 1991 г. в Алма-Ате Партии национального спасения «Алаш», Социал-демократической партии Азербайджана и в известном смысле татарского «Иттифака» (в 1997 г. в Москве была предпринята попытка создания еще одной мусульманской партии, учредители которой прямо заявляли, что она будет продолжать дело дореволюционного «Иттифака»).

В канун распада Российской империи и последовавшей затем трансформации ее в Советский Союз мусульмане занимали в российском обществе в целом равноправное с немусульманским большинством положение. Представители мусульманской общины находились на верхних и средних ступенях политической лестницы. Заметным было присутствие мусульман, особенно выходцев с Кавказа, среди офицерства. Активно, но уже скорее на региональном уровне, действовали мусульманские предприниматели и коммерсанты.

Мусульмане Империи не были, как впоследствии их потомки, изолированы от своих зарубежных единоверцев. Тенденции, имевшиеся в мусульманском мире, распространялись и в его российском анклаве. Шел процесс модернизации ислама, реформаторства, распространялся панисламизм и пантюркизм.

Государство не препятствовало соблюдению религиозных традиций и обычаев и не подавляло ислам как систему. В целом российскому обществу была свойственна в отношении ислама индифферентность. При этом время от времени среди части его

духовной интеллектуальной верхушки возникало стремление «привить» мусульманам Поволжья, Приаралья и диаспоры православие.

Некоторые сформировавшиеся в обществе еще в досоветскую эпоху взгляды на ислам, а также подходы к нему со стороны государства уже в иной интерпретации получили развитие при советской власти.

Примечания

[1] См.: *Карамзин Н. М.* Предания веков. – М.: Правда, 1988. – С. 102.

[2] *Соловьев С. М.* История Россия с древнейших времен... – М.: Изд-во соц.-полит. лит., 1959. – Кн. 1. – Т. 1–2. – С. 181.

[3] *Сочнев Ю. В.* Русь и Золотая Орда: некоторые аспекты межконфессиональных взаимоотношений // Россия и Восток: проблемы взаимодействия / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Науч.-информ. фирма «Туран», 1993. – Ч. 2. – С. 279, 289.

[4] *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкирии. 1917–1994. – Уфа, 1994. – С. 12.

[5] *Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. – М.: Вост. лит., 1995. – С. 67.

[6] *Баязитов Р. Ж. Макарихин В. П.* Восточная Мещера в Средние века. – Н. Новгород, 1996. – С. 22.

[7] См., например: *Шарифуллина Ф.* Касимовские татары. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1991. – С. 15–21.

[8] *Худяков М. Г.* Очерки по истории Казанского ханства. – М.: Инсан, 1991. – С. 29.

[9] Независимая газ. – 1996. – 17 авг.

[10] *Газиз Г.* История татар. – М.: Моск. лицей, 1994. – С. 85.

[11] *Файзрахманов Г. З.* Некоторые аспекты насильственной христианизации татар во второй половине XVI – XVII вв. // Исламо-христианское пограничье. – Казань, 1994. – С. 175.

[12] *Айдарова Г. Н.* Мечети и церкви среднего Поволжья во второй половине XVI – XVII вв. // Там же. – С.175.

[13] Интересный документальный материал о возникновении и развитии монастырей в мусульманском Поволжье опубликован в кн.: Документы по истории Казанского края. Из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI – середина XVII в.). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1990.

[14] *Газиз Г.* Указ соч. – С. 129.

[15] *Юнусова А. Б.* Указ соч. – С. 13.

[16] Судьбе было угодно надолго свести судьбы семьи Игельстромов и семьи автора этой книги. Один из потомков барона Юрий Андреевич, вынужденный

сменить фамилию на более «русскую» Стромов, в 60–80-е годы (ум. 1995 г.) был актером в Московском театре им. А. С. Пушкина, а затем профессором в Щукинском училище; его сын Алексей Стромов занимается предпринимательской деятельностью и хочет вернуть себе фамилию предков.

[17] Цит. по: Наука и религия. – 1990. – № 1. – С. 12.

[18] *Газиз Н.* Указ. соч. – С. 175.

[19] *Полонская Л. Р.* Восток XX век. Взгляд из России (рукопись).

[20] *Ланда Р. Г.* Указ. соч. – С. 112.

[21] *Добромыслов А. И.* Ташкентъ въ прошлом и настоящемъ: Ист. очеркъ. – Ташкентъ, 1912. – С. 64.

[22] *Перепелицына Л. А.* Влияние русской культуры на культуру народов Средней Азии. – Ташкент: Изд-во СамГУ, 1960. – С. 78.

[23] *Саидбаев Т. С.* Ислам и общество. – М.: Наука, 1975. – С. 52.

[24] *Камилов М. К.* Формирование новой личности: Философские и социологические аспекты. – М.: Наука, 1975. – С. 52.

[25] *Бартольд В. В.* Этнографический состав мусульманского мира // Сочинения: В 9 т. – М.: Наука, 1966. – Т. 6. – С. 243.

[26] *Ланда Р. Г.* Указ. соч. – С. 127.

[27] *Мирза-Ахмедова П., Рашидова Д.* Джадиды: кто они? // Звезда Востока [Ташкент]. – 1990. – № 9. – С. 137.

[28] Подробнее см.: *Исхаков Д.* Феномен татарского джадидизма: введение к культурному осмыслению. – Казань, 1997. – 80 с.

[29] VIP. – 1996. – № 17.

[30] *Алишев С. Х.* Татарская печать о Ш. Марджани и его времени // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1990. – С. 37.

[31] *Хайретдинов Д. З.* Возрождение культурных ценностей ислама в национальном движении и повседневном поведении татар // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. – М., 1995. – С. 248.

[32] *Исмаил Гаспринский.* Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения // Звезда Востока [Ташкент]. – 1991. – № 4. – С. 107, 109.

[33] *Даврон Х.* Завоеватель не может быть героем // Звезда Востока. – 1990. – № 9. – С. 147.

[34] В качестве наиболее яркого и удачного с точки зрения исполнения примера укажем следующую статью: *Синельникова М.* Исламские мотивы в русской поэзии // Ислам в России и Средней Азии... – С. 60–92.

[35] С другой стороны, нельзя не сказать о том, что, по мнению авторитетного исламоведа М. Пиотровского, именно у Пушкина можно найти адекватное понимание Корана. – См. *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1991. – С. 3.

[36] См. подробнее: *Малашенко А. В.* Ислам в нашем доме // Дружба народов. – 1993. – № 10. – С. 151–159.

[37] См.: *Брайен-Беннигсен Ф.* Миссионерские организации во второй половине XIX века // Исламо-христианское пограничье... – С. 122.

[38] *Батунский М. А.* Русская клерикальная исламистика и ее оппоненты: круговая оборона и многоцелевое наступление // Цивилизации и культуры: Науч. альм.: Вып. 2. – М., 1995. – С. 274.

[39] Там же. – С. 285.

Глава вторая
ИСЛАМ ПРИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Революция 1917 г. заложила основу качественных изменений в жизни мусульман России, преобразованной в 1922 г. в Советский Союз. В то же время новая власть, исходя из своих потребностей, опираясь на собственные идеологические стереотипы, придерживалась в отношении ислама и мусульман некоторых установок, сформировавшихся в эпоху империи. Ее политика изначально была отмечена печатью двойственности: с одной стороны, власть устанавливала жесткий контроль над ситуацией в мусульманских регионах, которые требовалось как можно быстрее включить в экономическую и общественно-политическую перестройку страны, с другой – мусульманам (хотя и не повсеместно) «дозволялось» придерживаться своих традиционных укладов, следовать в быту привычным нормам жизни. Такой подход утвердился в первую очередь в Туркестане и в несколько меньшей степени на Кавказе.

В мусульманском же Поволжье отношение большевиков к исламу было тождественно их отношению к религии вообще. Здесь возобладал откровенный атеистический курс. Возможно, кому-то наше суждение покажется парадоксальным, но в подходе новой власти к поволжским мусульманам видится косвенное признание того, что находящиеся уже не одно столетие в пределах российского государства татары и башкиры были как бы уравнены в праве (точнее сказать – лишены права) исповедовать свою веру со славянскими народами, на религию которых, православие, гонения начались с первых послеоктябрьских дней.

В этом смысле исторически сложившееся деление мусульман Российской империи на две группы – «своих» и «пока еще не своих» – сохранилось и при большевиках. В настоящей главе нам придется, насколько это возможно, абстрагироваться от ситуа-

ции с исламом в Средней Азии и Казахстане[1], сосредоточившись на проблемах мусульман непосредственно в пределах Российской Федерации.

Допуская возможность общей для Советского Союза периодизации религиозной политики власти, важно учитывать особенности конкретных проявлений этой политики: где она осуществлялась при помощи казарменных мер, а где строилась на компромиссе между коммунистической идеологией и практикой и этноконфессиональной традицией. Без такого рода дифференциации характеристика отношения советской власти к исламу в областях и республиках, непосредственно входящих в состав Российской Федерации, где традиция мусульманских народов принимались большевиками в расчет в меньшей степени, чем в Средней Азии, была бы некорректной. (Заметим попутно, что все упоминания ислама и мусульман вождем большевиков В. Лениным связаны с Туркестаном, исследование о котором немецкого ученого Отто Гетча он даже счел нужным законспектировать, или с колониальными странами – Филиппинами, Индией[2].)

Система партийного контроля над различными частями государства в видоизмененном виде чем-то напоминала соответствующие структуры Российской империи. Так, Кавказом и Средней Азией руководили соответственно Кавказское и Среднеазиатское бюро РКП(б), и административное управление, как и до 1917 г., было как бы «косвенным». В то же время славянские республики находились в прямом подчинении у Центра. Автономность региональных структур создавала предпосылки для большей самостоятельности местного руководства, в том числе при учете национальной и религиозной специфики. Татары же, башкиры, «рассеянные» мусульмане диаспоры находились под непосредственным надзором Центра, воспринимавшего их как «придаток» к славянским этносам и лишь в незначительной степени учитывавшего их национально-религиозную традицию.

В отечественной (в том числе советской) науке попытки провести границы между этапами[3] взаимоотношений власти и ислама предпринимались еще в 70-е годы. Заслуга здесь принадлежит Т. Саидбаеву (Ислам и общество. – М., 1978), Г. Керимову (Шариат и его социальная сущность. – М., 1978). В предложенной ими периодизации, составленной преимущественно на примере Средней Азии, даже в условиях идеологической цензуры

фиксировалась двойственность позиции советской власти по отношению к исламу. Опираясь на эти и другие работы, попробуем хотя бы пунктирно также обозначить некие хронологические рубежи.

Первый период охватывает 7–8 лет после установления советской власти. Именно тогда происходило становление модели отношений между исламом и государством. Стратегической задачей большевиков на первом этапе было не только, а возможно, и не столько подчинить себе мусульман, но и найти с ними общий язык, заполучить мусульманские народы в качестве союзников по борьбе с внутренним врагом – белым движением, а также для реализации своей стратегической цели – распространения на Востоке мировой революции. Завоеванию доверия мусульман и призвано было служить на первых порах демонстративно подчеркивавшееся уважение к их религии. Не случайно в принятом 20 ноября 1917 г. и подписанном В. Лениным обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» особо отмечалось: «отныне ваши (мусульман. – *А. М.*) верования и обычая, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными».

Вместе с тем большевики имели все основания опасаться непредсказуемости поведения мусульман, которые могли воспользоваться удобным случаем, чтобы избавиться от владычества России. Эти опасения, в частности, нашли отражение в письме В. Ленина к Г. Зиновьеву, в котором он предупреждал о необходимости соблюдать осторожность в отношении мусульман Туркестана, «завоевать доверие туземцев, трижды, четырежды завоевать» [4].

Завоеванию доверия среди мусульман способствовала и национальная политика советской власти, которая обеспечивала создание на территории РСФСР национально-государственных образований и делегировала им (во всяком случае, на словах) широкие права. В те времена это вполне отвечало настроениям национал-демократической части российских мусульман, мечтавшей о широкой автономии для своих народов.

На «революционизацию» мусульманства, в котором большевики видели резерв борьбы против империализма, работали и организованный в Наркомнаце так называемый Мусульманский секретариат, и созданная в начале 20-х Лига исламских революционных обществ, и проведенный в 1921 г. в Москве Международный мусульманский конгресс, и проповедовавшие в мусульманских регионах революционные идеи специальные эмиссары. Говоря о стремлении большевиков привлечь на свою сторону мусульман, израильский исследователь Мартин Крамер считает, что в этом они стали своеобразными продолжателями боровшейся за «превосходство ислама» Оттоманской империи и что «обещание Советского Союза пусть и в иной форме продолжить эту борьбу... на определенное время дезориентировало мусульман» [5].

Стремление привлечь мусульман к сотрудничеству на антиимпериалистической основе впоследствии нашло воплощение в советской политике в 60–80-е годы на Ближнем и Среднем Востоке. Речь идет о поддержке мусульман-арабов в ближневосточном конфликте, а также антиколониальной борьбы стран Северной Африки. На рубеже 70–80-х годов советское руководство возлагало определенные надежды на антиимпериализм ведомых аятоллой Хомейни исламских радикалов Ирана.

События 1917 г. стимулировали политическую деятельность мусульман. Уже после февральской революции «инородческое население страны, казалось, вот-вот решит вопросы своего социально-экономического, национально-политического и духовного устройства» [6]. В течение нескольких месяцев активизировались созданные в начале века и возникли новые мусульманские политические организации – Партия младобухарцев, азербайджанская партия «Мусавват», Тюркская партия федералистов, казахская «Алаш орда» и др.

В Центральной России, Поволжье среди мусульманских группировок наиболее заметны в этот период были татарские национал-демократы, занявшие ключевые позиции в большинстве мусульманских организаций, в том числе в Исполнительном комитете Всероссийского мусульманского национального совета, татарском «Милли Меджлисе» (Национальном совете), «Милли идаре» (Национальном управлении татар Поволжья и Сибири), «Харби шуро» (Всероссийском мусульманском военном комитете). Еще в мае 1917 г. на состоявшемся в Москве I Общероссийском панмусульманском съезде татаро-башкирская группировка потребовала предоставления населенным мусульманами территориям автономии вне юрисдикции Российской Федерации, превратив их тем самым в субъект международного права. В январе 1918 г. на Втором Всероссийском мусульманском военном съез-

де мусульманские радикалы выдвинули предложение о создании так называемых Волжско-Уральских Штатов, куда помимо Уфимской и Казанской губерний ими включались отдельные населенные мусульманами земли Вятской, Оренбургской, Пермской, Самарской и Симбирской губерний. По существу речь шла о формировании государственного образования на конфессионально-этнической основе. Правда, впоследствии в результате давления со стороны центральной власти, действовавшей через своих сторонников в мусульманской среде, эти требования свелись к предоставлению национально-культурной автономии[7].

Самостоятельность мусульманских общественных сил вызывала беспокойство большевистского руководства. По решению ЦК РСДРП(б) большевистские делегаты покинули съезд, обвинив его в том, что «шовинистический угар» может «привести к кровавому столкновению мусульманской демократии и русской»[8]. С целью ограничить неподконтрольную Кремлю активность мусульманской провинции в январе 1918 г. большевики создали Центральный комиссариат по мусульманским делам (Муском), ставший одновременно и органом надзора за деятельностью мусульман, и инструментом по мобилизации их в интересах политики властей. Бóльшая часть членов Мускома, его руководства были выходцами из среды мусульманских просветителей – джадидов, выступавших за модернизацию общества, просвещение на европейский лад российских мусульман и активно поддержавших Октябрьскую революцию. Сразу после российского Мускома его аналоги были созданы практически во всех губерниях (Казанской, Нижегородской, Оренбургской, Пермской, Саратовской, Уфимской и др.), где проживало компактное мусульманское меньшинство. Задачей центрального и провинциальных мускомов, по признанию советских историков, стала разработка новых законов и постановлений «применительно к особенностям отдельных восточных народностей», а также проведение соответствующей агитационно-массовой работы[9].

Председателем Мускома был назначен Мулланур Вахитов, в состав руководства вошел известный и в то время наиболее авторитетный мусульманский политик и публицист Мирсаид Султан-Галиев (одно время он работал помощником И. Сталина в Наркомнаце, в затем перед первым арестом в 1923 г. – председателем Совета народных комиссаров Татарии). М. Султан-Галиев

был убежден, что мусульмане должны прийти к социализму собственным путем и что исламские представления о социально-экономическом и политическом устройстве общества в принципе не противоречат известным марксистским установкам. Особый упор при этом он делал на схожесть в обоих учениях представлений о социальной справедливости. М. Султан-Галиев видел силу ислама в том, что «в глазах самих мусульман» он имеет «характер угнетенной и защищающейся религии»[10], что подтверждало большевистскую установку, согласно которой именно Восток способен стать главным очагом мировой революции. Еще актуальнее эта мысль стала после краха революций в Венгрии и Германии, а также в связи с оживлением антиколониального движения на Ближнем и Среднем Востоке.

Деятельность М. Султан-Галиева и его последователей в основном ограничивалась Поволжьем и татарской российской диаспорой. В Туркестане же и на Кавказе его авторитет был незначительным. Тем не менее именно он оставался фактически ведущим разработчиком идеи гармонии между коммунизмом и исламом, что позволяло надеяться на мобилизацию мусульман на строительство нового социалистического государства.

С другой стороны, как раз на примере убеждений М. Султан-Галиева, его личной судьбы видно, каковы были истинные планы большевиков в отношении ислама в России и сколь инструментально они относились к религиозной традиции в обществе.

Политические расчеты большевиков на революционный порыв ислама неизбежно вступали в противоречие с их атеистическими взглядами, к материализации которых они энергично приступили в первые же месяцы своего господства. Речь идет прежде всего о принятых в январе 1918 г. декретах Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а также о передаче решения вопросов, связанных с религиозной активностью мусульман, Наркомнацу. Тем самым устанавливался прямой административный контроль над жизнью российских мусульман. В соответствии с этими декретами религиозным объединениям отказывалось в праве быть юридическими лицами, их ведомства просвещения и финансов упразднялись. Эти решения делали Национальное управление мусульман Внутренней России и Сибири фактически беззащитным перед светскими властями и лишали его возможности оказывать эффектив-

ную помощь мусульманским общинам как в материальной, так и в духовной сферах, а также, что особенно важно, в области образования. Созданное после революции 1917 г. на базе Оренбургского магометанского духовного собрания Центральное духовное управление мусульман внутренней России и Сибири пробовало переубедить Москву, указывая, что принятый декрет, являясь разумной основой для отношений между государством и православной церковью, наносит ущерб мусульманским народам. «Для России, – отмечали представители мусульманского духовенства, – Декрет отделения церкви от государства необходим и правилен. Для татарского же народа, неграмотного и раздробленного... этот декрет имеет обратную силу... Мы еще только начинаем жить и нам еще предстоит присоединить религию к нации» [11].

Несмотря на то, что декреты касались всех религий, в первые годы они были направлены в основном против православия. Согласимся с составителями сборника «Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941», которые пишут, что «резкое отрицательное отношение... новой власти к традиционной религии в Европейской части России» имело отношение «прежде всего к православию» [12].

В мусульманских регионах атеизм властей выглядел мягче, тем более что в местной администрации было немало выходцев из мусульманской среды, не только не проявлявших антирелигиозного рвения, но, напротив, по возможности выказывавших уважение к традиции. К тому же в условиях гражданской войны и сразу после ее завершения было чрезвычайно опасно возбуждать недовольство мусульманского населения, политически активная часть которого связывала с приходом большевиков надежды на грядущее благополучие.

В первые месяцы своего пребывания у власти большевики действительно совершили несколько поступков, безусловно способствовавших привлечению на их сторону мусульман. В декабре 1917 г. Совнарком постановил возвратить мусульманам уникальный экземпляр «Корана Османа» [13], который в конце XIX в. по указанию губернатора Туркестана А. Кауфмана был доставлен в С.-Петербург на хранение в Государственную публичную библиотеку. В начале 1918 г. мусульманам-татарам была возвращена их знаменитая башня Суюмбике в Казани, башкирам – оренбургский «Караван-Сарай», а также некоторые другие исторические памятники и культовые сооружения.

Все это оказало влияние на позицию значительной части духовенства, которое, видя готовность советской власти к сотрудничеству с мусульманами, приветствуя идеи об общности социальных установок коммунизма и ислама, выдвинуло лозунг «За советскую власть и шариат» [14]. Поддержанное И. Сталиным движение «красных шариатистов» получило распространение на Северном Кавказе – в Дагестане, Кабарде и Чечне, где воссозданные шариатские суды действовали особенно активно, а также в Татарии. В 1921 г. на съезде Горской Республики один из советских вождей С. Киров подчеркивал: «Если вы желаете судиться по шариату, это дело ваше в том смысле, что, очевидно, только такая форма суда в данном случае понятна народу» [15]. Шариатские суды, которые, кстати, решали дела таким образом, чтобы не вступать в явные противоречия с советским законодательством, способствовали поддержанию общественно-политической стабильности в стране.

Далеко не все духовные авторитеты склонялись к поддержке большевиков. Например, муфтий Галимджан Баруди сформировал в армии адмирала А. Колчака особые мусульманские воинские части. Известны случаи сотрудничества мусульманского и православного духовенства в противостоянии антирелигиозной деятельности властей и экспансии большевистской идеологии [16]. Так, в 1923 г. в Уфе выступал известный православный проповедник о. Антоний, который одержал победу в состоявшемся по случаю его приезда «антирелигиозном диспуте». Известие об этом было с нескрываемой радостью воспринято местными муллами. В Татарии в г. Арске мусульманское и православное духовенство также выступило «единым фронтом» в диспуте с местными атеистами.

Но в целом в первые годы отношения советской власти и ислама были, по сравнению с последующими периодами, своего рода «медовым месяцем». Во всяком случае, после отказа от идеи единой и неделимой России и публичных заявлений большевиков о солидарности с угнетенными народами, благодаря провозглашению ими новой национальной политики, которая в глазах бывших инородцев (превратившихся в национальные меньшинства) выглядела привлекательнее, чем курс прежней администрации

рации, у части мусульман возникло искренне желание сотрудничать с новыми властями. По существу после 1917 г. в официальной идеологии большевизма доминировала идея федерализации страны, которая в то время оказалась фикцией, но впоследствии была неожиданно реализована в середине 90-х годов посредством известного «парада суверенитетов».

Второй период охватывает время с середины 20-х годов до середины 40-х годов, т. е. окончания Великой Отечественной войны. Доминирующей в отношении государства к религии, в том числе и к исламу, стала тенденция подавления. Именно в то время и были заложены предпосылки деления ислама на «зарубежный» и «внутренний». Причем если первый рассматривался как естественная часть мировоззрения общества в мусульманских государствах, как политический фактор и даже как допустимая форма идеологии национально-освободительного движения, то второй представлялся безусловно реакционным и отмирающим.

В качестве условного рубежа, разделяющего первые два периода, можно принять 1923–1925 гг. Именно в это время принимается ряд постановлений – декрет СНК РСФСР «О регистрации религиозных обществ» (февраль 1923 г.), циркуляры наркомата внутренних дел (апрель и сентябрь 1923 г.), ставившие религиозные общины под надзор НКВД, инструкции НКВД и наркомата юстиции (апрель и июль 1923 г.), особое распоряжение НКВД (декабрь 1923 г.), определявшее доходы духовенства и резко ограничивавшее религиозное образование (преподавание вероучения допускалось только в мечетях), и т. п.

В 1925 г. был создан Союз воинствующих безбожников, сыгравший роль штурмового отряда пещерных атеистов. На пост председателя СВБ был назначен интеллектуально ограниченный, зато решительный, жестокий и безусловно преданный делу партии Емельян Ярославский, одновременно руководивший Антирелигиозной комиссией Политбюро ЦК ВКП(б)[17]. Главным, по выражению религиеведа Л. Митрохина, «провокационным» лозунгом СВБ стала фраза «Борьба с религией – борьба за социализм». Сам Ем. Ярославский, комментируя эту установку, заявил: «в лице всех и всяких религиозных организаций мы имеем непримиримых врагов социализма»[18]. Однако если для православия создание и начало деятельности СВБ было очередным, хотя и на новом новом витке ужесточения, этапом его подавления,

то применительно к исламу можно говорить в известном смысле о начале *иного, нового* подхода. Показательно, что Ем. Ярославский принципиально не делал различия между религиями с точки зрения их враждебности классовой теории. Критикуя, например, католицизм, он тут же отмечал, что «всякие другие церковные организации – лютеранская, англиканская, еврейская, буддийская, мусульманская и др. – в капиталистических странах также помогают... эксплуатировать и одурачивать народные массы»[19]. Бросается в глаза, что в этом и других высказываниях главного коммунистического атеиста уже нет и намека на антиимпериалистический потенциал ислама.

Оговоримся, что в 1923–1925 гг. переломный этап наступал прежде всего для ислама и мусульман собственно России. В Средней Азии большевики по-прежнему подходили к религиозным проблемам куда более осторожно, что было обусловлено абсолютным господством там конфессиональной традиции, а также не прекращавшимся в регионе антибольшевистским сопротивлением (так называемым басмачеством), шедшим под знаменем священной войны – джихада.

Вместе с тем в 1925 г. и в Средней Азии одновременно с началом земельно-водной реформы осуществлялся комплекс социальных мер по ее поддержке и идеологическому обоснованию модернизации общества. В частности, были ограничены права духовенства и – что традиционно имеет огромное значение для мусульман – заложены основы для изменения положения в обществе женщины. «Наиболее интенсивный процесс секуляризации районов распространения происходил в 1925–1941 гг.», – полагает Т. Саидбаев[20]. Правда, он отмечает, что в сельской местности, где проживала подавляющая часть коренного населения и традиции были особенно крепки, во второй половине 20-х годов массовая антирелигиозная работа проводилась лишь «среди сельского актива»[21] (позже в Средней Азии был создан и Союз воинствующих безбожников – в 1928 г. в Узбекистане и в 1937 г. в Таджикистане). По замечанию современного таджикского исследователя Мустафо Базарова, «период разумной политики в отношении религии закончился на рубеже 20–30-х годов»[22]. В 1929 г. ЦК ВКП(б) принял постановление «О мерах по усилению антирелигиозной борьбы», а президиум СНК – постановление «О религиозных объединениях», направленные на установление

полного партийно-государственного контроля над религиозной жизнью (постановление СНК с некоторыми поправками действовало до 1990 г.).

Во второй половине 20-х годов власти сократили выпуск религиозной литературы. Так, в 1927 г. была нарушена периодичность выхода журнала Центрального духовного управления мусульман «Ислам», в следующем году журнал больше не выходил. Тогда же прекратилось печатание другого мусульманского журнала – «Дианат».

В конце 20-х – начале 30-х годов началось изъятие у религиозных общин культовых зданий. К 1931 г. из расположенных на территории Татарии в 1917 г. 2223 мечетей уцелело лишь 980[23]. В Башкирии из имевшихся в 1922 г. 2085 мечетей к 1934 г. осталось 924 (к 1944 г. их сохранилось вообще только 12)[24]. В начале 30-х годов председатель Духовного управления мусульман Центра России, авторитетнейший муфтий и богослов Ризаэтдин Фахретдинов направил письмо «всесоюзному старосте» М. Калинину, в котором, сожалея об обрушившихся на ислам и мусульман гонениях, отметил, что из 12 тыс. мечетей на территории России закрыто уже 10 тыс.[25]

Значительная часть мечетей, особенно в сельской местности, превращалась в школы или клубы, были случаи разрушения мечетей. В Тюмени в 1936 г. Белая мечеть была переделана в карандашную фабрику, а Красная мечеть – в ликероводочный завод[26]. В московской Исторической мечети помещались склад, издательство и т. п. В знаменитой мечети «Караван-сарай» в Оренбурге были размещены учреждения и конторы. Такие примеры могут быть продолжены. Иногда (сознательно или по невежеству) мечети использовали кощунственным для мусульман образом: устраивали в них винные склады, вытрезвители и т. п. – известно, что в исламе существует запрет на употребление алкоголя.

Одновременно с закрытием мечетей нарастали репрессии против духовенства. Точные цифры еще предстоит назвать, однако не вызывает сомнений, что именно в то время была уничтожена духовная элита российских мусульман. Только в Татарии количество официально зарегистрированных священнослужителей сократилось с 3683 в 1917 г. до 625 в начале 30-х годов[27]. В целом же 97% мулл и муэдзинов были лишены возможности отправлять культ[28]. По данным, приводимым Равилем Гайнутдином,

в ходе репрессий большевики уничтожили 30 тыс. служителей ислама[29].

Разгром мусульманских приходов и разгон мулл приводил в полный упадок мусульманскую систему религиозного образования, которая, как известно, складывается именно вокруг мечетей и организуется муллами и богословами. Ущерб религиозному образованию нанесла и замена в течение 1929–1931 гг. принятой среди советских тюрков арабской письменности латинизированным алфавитом – «яналифом». Дополнительные сложности внес и последовавший затем, в 1939–1940 гг., перевод татарского, башкирского и иных языков мусульманских народов с латинской графики на кириллицу. По существу отмена арабской графики, хотя и способствуя приобщению мусульман Советского Союза к европейским достижениям в области науки и техники (пусть даже в их советском варианте), отъединяла их от зарубежных единоверцев, от центров исламской цивилизации на Ближнем и Среднем Востоке. Это прекрасно сознавали и большевики, и специалисты. Сошлемся на известного исследователя той эпохи Е. Поливанова, писавшего, что главная ценность арабского языка заключается в его неразрывной связи с мусульманской традицией[30]. «С отменой арабской графики, – отмечают современные чеченские авторы Д. Маджидов и М. Керимов, – люди оказались оторванными от многих живительных родников своей истории и культуры»[31].

На рубеже 20–30-х годов резко активизировался Союз воинствующих безбожников. Если в 1927 г. в его кружках в Татарии состояло 2142 мусульманина, то в 1931 г. число членов в них достигало уже 16872[32]. Причем, по свидетельству современников, большинство в этих кружках составляли юноши и девушки, что указывает на относительный успех атеистической пропаганды именно среди молодого поколения (интересно, что эти люди, в конце 80-х – 90-е годы вновь вернувшись в лоно религии, составили примерно половину верующих в Татарстане и Башкирии).

Подавление исламской традиции, более всего заметное в мусульманских регионах, было повсеместным. В 30-е годы закрывались мечети, подвергались репрессиям муллы и имамы на Урале, в Сибири, в городах Поволжья.

Не стал исключением и входивший в состав РСФСР Северный Кавказ, где в конце 20-х годов свертывалась система религиоз-

ного образования, под давлением властей прекращали деятельность шариатские суды. «В 30-е годы в рамках "борьбы с антисоветскими элементами" прошли аресты шейхов и мулл, были закрыты почти все мечети, а религиозная литература реквизировалась или уничтожалась»[33]. В Кабардино-Балкарии и Адыгее после репрессий 30-х годов ни осталось ни одной мечети.

Уничтожение большевиками влиятельного слоя исламского духовенства шло параллельно с репрессиями против «буржуазных националистов», в число которых попадала национальная интеллигенция, в той или иной форме пытавшаяся сохранить культурное наследие своих народов. Обвинение в национализме было предъявлено и муфтию Ризаэтдину Фахретдинову.

В 1937 г. был разгромлен так называемый «Чечено-Ингушский националистический центр», в который входили многие представители местной интеллектуальной элиты, в том числе и мусульманского духовенства. Также в массовом порядке под предлогом «ликвидации феодальных пережитков» были репрессированы пользующиеся на Кавказе особым авторитетом хранители религиозных и национальных традиций — старейшины родов и просто старики.

Антимусульманские гонения происходили в обстановке нарастающего сталинского террора. Любое проявление недовольства властью и даже местной администрацией подавлялось. Тем не менее говорить о том, что атеизация мусульманского населения, напрямую связанная с ущемлением национальных чувств (недаром муллы нередко попадали в разряд «буржуазных националистов»), не встречала никакого сопротивления, было бы не совсем точно. Правда, сопротивление это носило почти исключительно пассивный характер и заключалось в отправке жалоб на излишне рьяных местных администраторов и т. п. Некоторый, пусть и незначительный положительный эффект подобного рода действия все-таки имели. Так, власти крайне редко, но тем не менее признавали, что некоторые «головотяпы» ведут антирелигиозную кампанию, в том числе закрывают мечети, «топорными методами». Следствием сопротивления со стороны духовенства следует признать и то, что свертывание религиозных публикаций происходило постепенно, и какое-то время исламские журналы, пусть и в ограниченном количестве, продолжали поступать в мечети и медресе.

Мусульмане Северного Кавказа укрывали от властей религиозную литературу в горах. Нередко они дезинформировали власти о закрытии мечетей даже после формального прекращения их деятельности. После начала «перестройки» обнаружилось, что в горных районах имеется немалое количество средневековых арабских рукописей. Там же продолжали функционировать отдельные кружки (мактабы) по изучению арабского языка и Корана.

Своеобразной реакцией на действия властей стало появление в Поволжье безмечетных священнослужителей (их называли «муллами в лаптях» или «босоногих муллами»), действовавших во многих татарских и башкирских деревнях. Эти «муллы» избирались из рядовых мусульман, в том числе из прихожан отобранных мечетей, и занимались в основном отправлением религиозных обрядов. Низкий уровень образования сдерживал их возможности по распространению религиозных знаний. Они поддерживали традиции бытового ислама, не вступая в полемику с официальными атеистами. С другой стороны среди «босоногих мулл» попадались и суфийские проповедники, в первую очередь из влиятельного среди мусульман, в том числе в Средней Азии, на Кавказе, Поволжье, братства «Накшбандийя». (Тема суфизма в России еще ждет своих исследователей. Здесь мы ограничимся лишь констатацией того факта, что влияние суфиев всегда было достаточно велико и к ним принадлежали многие авторитетные богословы, духовные лица включая муфтиев.)

Отдельно следует сказать о почти не прекращавшемся в 20—30-е годы сопротивлении советской власти среди чеченцев, а также спорадических вооруженных выступлениях других горских народов — кабардинцев, балкарцев и др., лозунгом которых, как и в XIX в., оставался джихад. «Если трудно установить организационную связь между этими горскими восстаниями, — пишет чеченский историк и публицист Абдурахман Авторханов, — то национально-идеологическая связь между ними была налицо: лозунги газавата основоположников горской независимости — Мансура, Гамзат-Бека, Кази-муллы и Шамиля — были ведущими мотивами этих восстаний»[34]. Последним в этом ряду было восстание в 1940 г. под руководством Хасана Исраилова.

В первые годы Великой Отечественной войны отношение советской власти к религии, в том числе и к исламу, не претерпело существенных изменений. Сила и влиятельность религии

как фактора, мобилизующего на борьбу с немецким фашизмом, были оценены лишь в разгар войны. Кроме того, И. Сталин и его окружение, очевидно, испытывали своего рода признательность к религиозным деятелям, почти единодушно солидаризировавшимся со светской властью в борьбе против агрессора. Мусульмане России и их пастыри не были исключением. В первые дни войны мусульманские авторитеты выступили с призывом бороться против общего врага, объявив войну советского народа джихадом. Подобно православной церкви мусульманское духовенство пожертвовало и провело среди мусульман сбор средств в пользу Красной армии (на них была построена танковая колонна). В мае 1942 г. ДУМЕС провел в Уфе чрезвычайное совещание, на котором было принято «Обращение ко всем мусульманам Советского Союза». Обращение было зачитано во всех уцелевших мечетях. Аналогичное по духу обращение было принято участниками Съезда мусульманского духовенства Северного Кавказа. Патриотическую позицию советских мусульман высоко оценил верховный главнокомандующий И. Сталин[35].

Вместе с тем нельзя не упомянуть, что «исламскую карту» пыталось разыгрывать и германское руководство. Главной целью стремившейся представить себя «защитницей ислама» Германии было использование мусульман в борьбе против союзников, и в первую очередь против Великобритании, поскольку значительную часть подданных Британской империи составляли именно мусульмане. Мусульманство СССР также рассматривалось немецкими стратегами как потенциальный союзник Германии. Благосклонности Гитлера к исламу способствовало и обострение отношений между еврейскими переселенцами в Палестине и арабами-мусульманами. Известно, что муфтий Палестины Амин аль-Хусейни посещал немецкие концентрационные лагеря, в которых уничтожались евреи, где ему демонстрировали работу печей в крематориях.

По указаниюю Гитлера было подготовлено несколько обращений к советским мусульманам, прежде всего к горцам Кавказа. Велась работа среди советских военнопленных — выходцев из мусульманской среды. В составе Вермахта был организован особый исламский легион, в составе которого действовали батальон «Идель-Урал», сформированный из числа эмигрантов из СССР, а также из военнопленных, преимущественно татар (служившие

в батальоне мусульмане составили костяк образованного в 1947 г. в Германии Татаро-башкирского национального комитета).

На Северном Кавказе возобновилась деятельность Х. Исраилова. В первой половине 1942 г., когда немецкие войска стремительно приближались к Северному Кавказу, в Чечено-Ингушетии началось восстание Майрбека Шерипова. Повстанцам удалось организовать свой объединенный штаб. Было заявлено о создании «временного правительства». Восставшие подчеркивали, что их поддержка Германии всего лишь тактический ход в борьбе за полную независимость своих народов.

Попытки немцев привлечь на свою сторону мусульман СССР имели определенный успех. Во всяком случае, коллаборационизм среди части мусульман имел место. Реакция на него со стороны советской власти последовала незамедлительно, и заключалась она в массовой высылке некоторых мусульманских этносов в Среднюю Азию и Казахстан.

Произведенную на исходе войны массовую депортацию чеченцев, ингушей, балкарцев, крымских татар не следует рассматривать в контексте антирелигиозной политики советской власти. Это мотивировалось иными причинами. Их анализ не входит в нашу задачу. Здесь уместно лишь отметить то обстоятельство, что все депортированные народы были мусульманскими, что не могло не сказаться на последующих взаимоотношениях власти и ислама.

Подводя итоги второго периода в истории ислама в СССР, отметим, что в 30-е — первую половину 40-х годов религиозная жизнь, в том числе мусульман в самой Российской Федерации, находилась в плачевном состоянии. Результатом тотальной атеизации советского общества явился разгром исламской классической культуры, ликвидация и без того тонкого слоя духовной элиты, уничтожение системы религиозного образования. Преследованию подверглись и бытовые религиозные традиции (которые в Средней Азии в отличие от ислама Поволжья и мусульманской диаспоры оказались более устойчивыми и приспособленными к новым жизненным реалиям и существовали как бы параллельно с ними). В этом смысле среднеазиатский ислам сопоставим с исламом на Северном Кавказе, также сумевшим сохранить свои основные черты и оставшимся важным фактором регуляции отношений в обществе.

В середине 40-х годов наступил **третий период** взаимоотношений ислама и власти, который характеризуется некоторой либерализацией религиозной политики. Тому есть две главные причины. Во-первых, война объективно способствовала усилению религиозности, в том числе и мусульманского населения[36], с чем власти были вынуждены считаться. Во-вторых, в годы войны апелляция к религиозным чувствам способствовала консолидации советского народа.

Признанием заслуг мусульман и мусульманского духовенства перед государством стало создание в 1943 г. трех духовных управлений мусульман – Северного Кавказа (с центром в Буйнакске, позже – в Махачкале), Закавказья (Баку) и Средней Азии и Казахстана (Ташкент). Среднеазиатское духовное управление, постепенно приобретая все большее влияние, превратилось в наиболее авторитетное из четырех духовных управлений мусульман СССР. Каждый новый муфтий САДУМ претендовал на роль неофициального духовного лидера всех советских мусульман. В ведении САДУМ находилось и единственное в СССР высшее исламское учебное заведение – бухарское медресе Мир-Араб, доступ в которое также был возможен только при согласии Ташкента. С созданием САДУМ прочие духовные управления стали рассматриваться властями как второстепенные, представляющие периферию «советского ислама». Глава САДУМ пользовался наибольшим авторитетом и среди мусульман за рубежами СССР.

В конце 1945 г. после долгого перерыва Москва разрешила советским мусульманам совершить паломничество в священные города Мекку и Медину (отправившаяся в декабре группа паломников состояла из 17 человек)[37]. Наконец, верующим были возвращены несколько ранее отобранных властями мечетей.

В мае 1944 г. был создан Совет по делам религиозных культов (СРК) при СНК СССР, которому поручалась регламентация отношений светской власти и религии. Фактической же задачей Совета был контроль над религиозной жизнью. В марте 1945 г. было издано постановление, разрешавшее религиозным управлениям и подотчетным им органам, пусть и в ограниченном порядке, заниматься хозяйственной деятельностью, в частности, открывать собственные счета в государственных (иных в то время не существовало) банках.

Особую радость у рядовых верующих вызвали появившиеся перспективы дальнейшего возвращения мечетей и возобновления там богослужения. Важную роль здесь сыграл стоявший во главе ДУМЕС в конце 40-х годов авторитетный муфтий Габдрахман Расулев, который настаивал на открытии мечетей, даже вопреки негативной позиции местных чиновников. Г. Расулев продолжал печатать мусульманские календари и даже религиозные пособия. На протяжении 10 лет (с 1945 по 1955 гг.) в адрес уполномоченных СРК поступили сотни заявлений от мусульман с просьбой открыть мечети и зарегистрировать действующие при них общины, но лишь несколько десятков из них были удовлетворены. Так, в Башкирии в этот период благосклонно были рассмотрены 24 ходатайства, и отклонено 55[38].

Уже в январе 1947 г. было разослано инструктивное письмо СРК «О порядке оформления дел об открытии молитвенных зданий», которое не столько способствовало, сколько затрудняло возобновление деятельности мечетей.

В октябре 1948 г. состоялся съезд (меджлис) Центрального духовного управления мусульман внутренней России и Сибири, в котором приняло участие 53 делегата от различных регионов России и который явился «апогеем разрешительной политики государства в отношении ислама»[39]. Но даже съезду не удалось ни добиться расширения полномочий управления, ни хотя бы частично преодолеть опеку и контроль со стороны светских властей. Более того, делегатов съезда вынудили принять новый устав, в котором существенно ограничивались и без того куцые права и полномочия духовного управления. Среди этих ограничений был и запрет на открытие самостоятельных богословских школ, чем Центральное управление ставилось в неравные отношение с «привилегированным» САДУМ. Кроме того, из названия управления исчезло слово «центральное», и отныне оно стало именоваться Духовным управлением мусульман Европейской части России и Сибири.

Оборотной стороной более либерального отношения власти к религии и духовенству явилось вовлечение последнего в пропагандистские и политические акции советского руководства. Так, мусульманские деятели были подключены к пропаганде советской внешней политики. Они участвовали в проводившихся под эгидой СССР разного рода миротворческих конференци-

ях. Сам факт присутствия на них религиозных авторитетов из Советского Союза призван был демонстрировать всему миру наличие в стране демократических свобод, в первую очередь свободы совести. В мечетях стали проводиться митинги-проповеди, в которых верующих призывали поддерживать внешнюю политику советского правительства.

Одновременно в 40-е годы, когда постепенно ушло из жизни старое поколение духовенства, сформировавшееся до прихода большевиков и прямо или косвенно сопротивлявшееся их давлению, возник и стал расти многочисленный слой коллаборационистов, как «вынужденных», так и тех, кто рассматривал духовное поприще как разновидность карьеры партаппаратчика и администратора.

В начале 50-х годов в отношениях между исламом и советским государством наступает **четвертый период**: «религиозная оттепель» сменяется новым витком давления на верующих, сопровождавшегося нарастанием атеистической пропаганды. Такой поворот объясняется тем, что власть более не испытывала нужды в поддержке со стороны религии и тем более духовенства. У партийных функционеров и идеологов возникло опасение, что религия, обращение к которой в годы войны и в сложный восстановительный период было фактором консолидации общества, может выйти из-под их контроля и оказывать не зависимое от власти влияние на общество. Религиозное сознание превращалось в конкурента — во всяком случае на личностном уровне — ленинизму.

7 июня 1954 г. ЦК КПСС принял постановление «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения». В нем подчеркивалось, что «церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность, укрепили свои кадры и, гибко приспосабливаясь к современным условиям, усиленно распространяют религиозную идеологию среди отсталых слоев населения»[40]. В постановлении был упомянут и ислам, в частности, паломничество к святым местам в Средней Азии. Оно предусматривало проведение целого ряда мер по атеистическому воспитанию населения. Были приняты решения не допускать открытия новых мечетей, всячески препятствовать проповеднической деятельности духовных лиц, а также увеличить их налогообложение.

Новая волна нажима на религию не спала и после очередного «корректирующего перегибы» постановления ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», принятого в ноябре 1954 г. Власти лишь выразили сожаление в связи с неоправданной жесткостью преследования религии. Изъятия у общин мечетей, употребление культовых зданий и прилежащей к ним территории в хозяйственных и иных целях продолжались и после принятия этого постановления. Например, в 1955 г. территория мусульманского кладбища Уфы была использована армейскими подразделениями для проведения воинских занятий.

В 60-е годы антирелигиозная политика КПСС набирала обороты. Основной удар, как и в 20-е годы, был направлен против православия. Но не был забыт властями и ислам. В 1960—1965 гг. в Поволжье вновь стали закрываться мечети. Власти чинили препятствия желавшим принимать участие в религиозной деятельности, помогать мусульманскому духовенству. Для молодежи был практически закрыт доступ к религиозному образованию.

Одним из главных направлений в атеистической работе в 60—70-е годы стала борьба против религиозных традиций в быту. Отметим, что вопреки длительному атеистическому давлению и репрессивным мерам мусульмане в районах компактного проживания и особенно в сельской местности продолжали исполнять мусульманские обряды и отмечать религиозные праздники. В 60—70-е годы в мусульманских районах проводились социологические опросы, целью которых было выявление истинного состояния религиозности. Однако эти сведения, несмотря на попытки честных исследователей докопаться до истины, в конечном счете искажались, поскольку партийное руководство районов и областей, где подобного рода исследования велись, стремясь во что бы то ни стало продемонстрировать эффективность своей идеологической и атеистической работы, занижало данные о религиозности населения. Об истинном положении дел можно скорее судить по косвенным свидетельствам, в том числе по высказываниям отдельных экспертов и аналитиков, приближенных в то время к властям. Так, в книге М. Вагабова отмечалось: «...несмотря на грандиозные... изменения, происшедшие в жизни народов советского Востока... мы все же сталкиваемся с многочисленными проявлениями исламских, в частности шариатских установ-

лений... в брачно-семейных отношениях и в отношении к женщине»[41]. Тот же автор подчеркивал, что религия выступает в роли творца и хранителя национальной самобытности. Следовательно, «верность исламу, его традициям, согласно рассуждениям представителей мусульманского культа, является необходимым условием верности своему народу»[42].

Одним из главнейших направлений атеистической пропаганды, да и в целом так называемой «идеологической работы» среди мусульман становилось стремление разделить национальную и религиозную традиции, которые в мусульманстве взаимосвязаны, пожалуй, прочнее, чем в других религиях. В начале 70-х годов «Правда» констатировала и одновременно резко осудила попытки отождествления религиозности с приверженностью национальной традиции[43]. Однако именно в силу историко-культурной связи национально-этнических и конфессиональных традиций такой подход, казавшийся верным с точки зрения тактики антирелигиозной пропаганды, был заведомо обречен на неудачу. Напротив, это наносило удар по авторитету властей, которые в глазах мусульман выступали в роли гонителей их национальных традиций.

Более того, среди части атеистов — как из исследователей, так и из партийных функционеров, — сложилось убеждение, что, например, на Северном Кавказе исламским традициям можно противопоставить традиции семейных, родственных, земляческих отношений. Это диктовалось требованиями «приблизить средства и формы интернационалистского и атеистического воспитания к специфике семейно-родственной и земляческой среды»[44].

Бессмысленно отрицать, что за годы советской власти среди части мусульман, особенно в городах, распространился религиозный индифферентизм. Особенно характерно это для мусульман диаспоры, где к тому же было сравнительно велико число смешанных браков. Однако в целом по регионам компактного проживания мусульман социологические опросы подтвердили устойчивость ислама, существование некоего «ядра» хранителей мусульманской религии, среди которых оказались не только духовенство, старики, но также и представители активных слоев населения, в том числе молодежи.

«При сравнении мусульман с прочими советскими гражданами, — отмечает американский исламовед А. Бенигсен, — со всей

очевидностью вырисовывается факт, поражающий даже самого невнимательного наблюдателя: все слои мусульманского общества выказывают желание сохранить, хотя бы символически, присутствие религии во всех выражениях общественной и частной жизни. В этом состоит коренное различие между мусульманами и русскими, в большинстве своем отвернувшимися от веры своих предков»[45].

В первой половине 80-х годов религиозная активность мусульман России даже несколько возросла, что связано с выборами (а фактически назначением) в 1980 г. главой ДУМЕС имама Талгата Таджуддина. Он стал наставником группы молодых имамов мусульманского Поволжья, активность которых в 90-е годы оказала большое влияние на процесс исламского возрождения. В конце 70-х было открыто несколько мечетей, в том числе в Саратове, Черемхове (Иркутская область)[46]. В целом к началу 80-х годов на территории СССР было зарегистрировано 1330 мечетей[47]. Непосредственно в РСФСР к 1990 г. их осталось 94[48]. По словам же Т. Таджутдина, в начале 90-х годов в России вообще насчитывалось чуть больше 70 мечетей[49].

18 августа 1986 г. было принято последнее постановление Политбюро ЦК КПСС «Об усилении борьбы с влиянием ислама». Оно было обусловлено прежде всего (если не исключительно) ситуацией в Средней Азии, где в 80-е годы активизировалась деятельность так называемых ваххабитов (или ваххабистов) — религиозных оппозиционеров, не контролировавшихся официальным духовенством, призывавших к возрождению ислама, отстаивавших идею единства ислама и политики и солидаризировавшихся с сопротивлением советской оккупации афганских муджахедов.

Руководители СССР не могли не понимать, что лавинообразность политического ислама, рост влияния во всем мусульманском мире фундаменталистов, исламская революция в Иране, отчаянное упорство афганского джихада — все это неизбежно найдет отклик среди советских мусульман, в том числе проживающих непосредственно в РСФСР. Особое беспокойство в этой связи вызывали настроения среди молодежи, которая, несмотря на свою аполитичность, живо интересовалась текущими событиями и была осведомлена, что в религиозно-политических выступлениях на Ближнем и Среднем Востоке наиболее заметны молодые люди.

Распаду СССР предшествовал «исламский бум» 70–80-х годов, безусловно стимулировавший активность мусульман внутри самого Советского Союза. Исламская революция в Иране, политический триумф исламистов в Судане, джихад в Афганистане, действия исламских радикалов в Палестине, исламский курс Пакистана, устойчивый авторитет Саудовской Аравии – все это, как и многое другое, демонстрировало советским мусульманам силу и политический потенциал ислама. Подъем исламизма совпал с началом горбачевской «перестройки» в СССР, и она, как ни парадоксально, создав предпосылки религиозного «ренессанса» в СССР, дала новый импульс для следующего витка активности политического ислама, одним из очагов которого становится Средняя (в нынешней терминологии – Центральная) Азия. Внезапное (как казалось многим) пробуждение ислама в бывшем Советском Союзе на самом деле было естественным и неизбежным процессом, своеобразным свидетельством демократизации бывшего советского общества и одновременно признаком восстановления историко-культурной сущности советского мусульманства и его реинтеграции в исламскую ойкумену.

Сказанное полностью справедливо и для российского мусульманства, расположенного в непростой с точки зрения межконфессионального общения, политических интересов и пристрастий «северной зоне» исламо-христианского пограничья.

Примечания

[1] Ситуация в Средней Азии обстоятельно изложена в работах Вишневского, Г. Керимова, Т. Саидбаева и других ученых, а также у американского исследователя А. Беннингсена, Ш. Лемерсье-Келькеже, Дж. Кричлоу и др.

[2] См. : *Шайдуллина Л. И.* В. И. Ленин об исламе // Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. – Ташкент, 1980. – С. 134–140.

[3] Хотелось бы особо отметить обстоятельную периодизацию, предложенную в начале 90-х годов М. Одинцовым. (*Одинцов М. И.* Государственно-церковные отношения в истории советского общества // Религия, общество и государство в XX веке. – М., 1991. – С. 53–57).

[4] *Ленин В. И.* Обращение «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» // Полн. собр. соч. – Т. 53. – С. 190.

[5] *Kramer M.* Islam Assembled. The Advent of the Muslim Conresses. – New York: Columbia Univ. Press, 1986. – P. 70.

[6] *Юнусова. А. Б.* Ислам в Башкирии. 1917–1994. – Уфа, 1994. – С. 17.

[7] Разделит ли Россия участь Союза ССР. – М., 1993. – С. 196.

[8] *Сагадеев А. В.* Мирсаит Султан-Галиев и идеология национально-освободительного движения: Научно-аналитический обзор. – М., 1990. – С. 11.

[9] См.: Вопр. истории. – 1949. – № 8. – С. 21.

[10] *Султан-Галиев М.* Статьи, выступления, документы. – Казань, 1992. – С. 134.

[11] Первый год пролетарской революции в Татарии: Сб. документов и материалов / Под ред. М. Вольфовича и С. Гафурова. – Казань, 1933. – С. 278.

[12] Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941 / Библейско-Богослов. ин-т святого Апостола Андрея. – М., 1996. – С. 6.

[13] Осман – третий праведный халиф, первый систематизатор коранических сур, убит в результате дворцового переворота в 656 г. н. э. В соответствии с исламской традицией в момент гибели держал в руках Коран, на страницах которого сохранилась его кровь.

[14] См.: *Авторханов А.* Империя Кремля (советский тип колониализма). – Вильнюс, 1990. – С. 99.

[15] *Киров С. М.* Избранные статьи и речи (1912–1934). – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 128.

[16] См. *Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции (сокращенный текст доклада, прочитанного автором в Москве на Объединенном заседании антирелигиозной секции Коммунистической академии и Центрального совета Союза воинствующих безбожников 3 декабря 1931 г.). – М., 1932. – С. 29–30.

[17] Спустя 70 лет в годы «перестройки» и после распада СССР националисты и спекулирующие на идее национального возрождения коммунисты всячески подчеркивали еврейское происхождения Ем. Ярославского (его настоящие имя и фамилия – Миней Губельман). О том, что он был всего лишь наиболее старательным исполнителем ленинского курса в отношении религии, при этом умалчивается.

[18] *Митрохин Л.* Баллада об «Атеистическом топоре» // Религия и права человека. – М.: Наука, 1996. – С. 72.

[19] *Ярославский Ем.* О религии. – М., 1957. – С. 198.

[20] *Саидбаев Т. С.* Ислам и общество. – М.: Наука, 1975. – С. 151

[21] Там же. – С. 165.

[22] *Базаров М.* Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918–1930 // Этнические и региональные конфликты в Евразии. – М, 1997. –Кн. 1: Центральная Азия и Кавказ. – С. 28.

[23] *Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. – М., 1932. – С. 37.

[24] *Юнусова А. Б.* Указ. соч. – С. 53.

[25] *Султанбеков Б., Одинцов М.* Несколько эпизодов из жизни муфтия // Наука и религия. – 1990. – № 1. – С.

[26] Томская неделя. – 1996. – 10 окт.

[27] *Касымов Г.* Указ. соч. – С. 37.

[28] Доклад председателя Центрального Духовного управления мусульман в Уфе Муфтия Ризаэтдина Фахретдина 8 мая 1930 г. Цит. по: *Муртазин М.* Духовное мусульманское образование в современной России // Ислам: вопросы истории, культуры, философии. – Н. Новгород, 1995. – С. 23.

[29] Аль-Кодс. – 1993. – Март.

[30] *Поливанов Е.* О принципах построения турецкой грамматики: Тезисы доклада на заседании Педагогической комиссии ученого совета // Наука и просвещение. – 1922. – № 1. – С. 13.

[31] *Маджидов Д. Д., Каримов М. М.* Политика, национальная культура, религия в советском тоталитарном государстве // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1992. – С. 113.

[32] *Касымов Г.* Указ. соч. – С. 35.

[33] *Кудрявцев А. В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. – М., 1994. – С. 155.

[34] *Уралов А. (Авторханов А.).* Убийство чечено-ингушского народа // Народоубийство в СССР. – М., 1991. – С. 24.

[35] См.: Правда. – 1943. – 4 марта.

[36] *Саидбаев Т. С.* Указ. соч. – С. 170.

[37] Уже в следующем 1946 г. советское руководство не допустило поездку паломников в Мекку, сославшись на нелетную погоду в Иране, над которым должен был лететь самолет с паломниками.

[38] *Юнусова А. Б.* Указ. соч. – С. 60.

[39] Там же. – С. 63.

[40] См.: О религии: Хрестоматия. – М.: Госполитиздат, 1963. – С. 517.

[41] *Вагабов М. В.* Ислам и семья. – М.: Наука, 1980. – С. 117.

[42] Там же. – С. 118.

[43] Правда. – 1972. – 15 сент.

[44] *Макатов И. А.* Религиозное влияние в семейно-родственных отношениях и его преодоление // Вопр. науч. атеизма. – 1983. – № 31. – С. 248.

[45] *Бенингсен А.* Мусульмане в СССР. Цит. по: Панорама-форум [Казань]. – 1996. – № 1. – С. 124.

[46] *Ziyauddin Khan Ibn Ishan Babakhan.* Islam and the Muslims in the Land of Soviets. – Moscow: Progress Publ., 1980. – P. 54.

[47] *Вагабов М. В.* Указ. соч. – С. 124.

[48] Ислам нужно возрождать, а не осмысливать: Интервью с председателем Центрального духовного управления мусульман Талгатом Таджутдином // Независимая газ. – 1996. – 17 авг.

[49] Время и деньги [Казань]. – 1996. – № 110. – 3 окт.

Глава третья
ИСЛАМ ВОЗРОЖДАЕТСЯ

Возрождение ислама в России есть часть феномена общерелигиозного возрождения, ставшего возможным благодаря инициированной М. Горбачевым «перестройки», за которой последовали крах тоталитарной системы и создание пусть весьма незрелой и специфичной, но тем не менее демократической системы правления. Это аксиоматичное утверждение, на наш взгляд, требует существенного и принципиального дополнения: религиозное возрождение имеет под собой более глубокие причины, оно является объективно неизбежным процессом, который рано или поздно должен был начаться на территории СССР.

Подавление религии при советской власти, стремление не просто ограничить ее влияние на людей, но по возможности свести его на нет, выраженное в тезисе об отмирании религии (Н. Хрущев обещал «показать по телевизору последнего попа»), было вызовом цивилизации, означало прерывание исторической культурной традиции, вело к деформации общества и ставило его на грань катастрофы. По существу происходило разрушение морального каркаса общества, размывание устоявшихся в ходе истории нормативов поведения и ценностных ориентиров. Символом всего этого было разрушение храмов, зачастую происходившее при молчании одних и улюлюканьи других.

Без восстановления сакрализованных религией традиций общество неизбежно шло к упадку. А их восстановление, толчок которому был дан извне, т. е. имел чисто светский повод, обеспечивает выживание и развитие общества. С этой точки зрения импульс, данный светскими силами религиозному возрождению, обернулся поддержкой (и освящением) религией трансформации общества. Более того, религиозное возрождение, при всей его противоречивости и неоднозначности, стало одной из важ-

нейших сторон этой трансформации, делая ее необратимой: вряд ли после столь энергичного религиозного ренессанса коммунистам, даже самым радикальным, в случае гипотетического прихода к власти удастся навязать обществу одну единственную идеологию и еще раз, как это сделали большевики, подчинить себе общественное сознание и лишить индивида права на исповедание своей веры.

Характер и темпы религиозного возрождения с трудом поддаются статистическому учету и даже социологическому анализу, о чем, в частности, свидетельствует достаточно заметный разнобой в данных о количестве верующих в Российской Федерации. В целом они колеблются от 20% до 80% 148-миллионного населения страны. Причем по сведениям из подготовленного в Государственной думе под редакцией депутата Валерия Борщева и члена Совета федерации Михаила Прусака справочника «Религиозные объединения Российской Федерации» около 75% верующих составляют православные[1]. С другой стороны, по оценке социологов, «нерелигиозная часть российского общества» колеблется в пределах от 40% до 60%[2]. По мнению исследовательницы из С.-Петербурга Эльги Порецкиной верующие в России составляют лишь 18%, из них 90% — православные и мусульмане[3]. В опубликованной в 1997 г. американским журналом «Тайм» статье указывается, что мусульмане составляют 5,5% всего населения России против 71,8% православных (18,9% — вне вероисповеданий)[4].

Следует, однако, отметить, что зачастую человек, который не считает себя верующим, т. е. не признает существование Всевышнего, в то же время идентифицирует себя с определенный религиозно-культурной традиций. Эта особенность была зафиксирована, в частности, в ходе социологического опроса, проведенного в 1993 г. Российским независимым институтом социальных и национальных проблем.

Видимыми признаками религиозного возрождения является рост количества храмов, зарегистрированных религиозных общин, формирование сети религиозного образования. Об этом свидетельствует активизация мирской деятельности религиозных институтов, создание религиозных организаций. Наконец, возрастание роли религии в обществе неизбежно приводит к стремлению различных политических сил использовать

ее в своих корыстных интересах. Обо всем этом речь пойдет ниже.

Сейчас же имеет смысл остановиться на обстоятельстве, которое не поддается статическим измерениям и политологическому анализу. Зачастую ускользает оно и от внимания социологов. Речь идет об изменениях в общественном и индивидуальном сознании людей. Эта эволюция протекает достаточно медленно, хотя при поверхностном взгляде именно сознание первым адаптируется к новым условиям жизни и способно к сиюминутным мутациям. На самом деле вызванные социальными, экономическими и политическими причинами потрясения оказываются краткосрочными, и после резких отклонений в восприятии человеком и самого себя, и общества, в котором он живет, в силу естественной инерции происходит возврат сознания к прежним стереотипам, которые, в свою очередь, влияют на нормы индивидуального и общественного поведения.

С этой точки зрения процесс религиозного возрождения представляется особенно интересным. В советский период в общественном сознании укоренялось индифферентное отношение к религии, которая где грубо, а где исподволь подменялась «коммунистическим мировоззрением». «Выдавливание» религии из жизни семьи, индивида, ликвидация системы религиозного образования, отсутствие в светских учебных заведениях религии как предмета изучения привели к тому, что в СССР сформировались поколения людей, с нею не знакомых, отчужденных от нее. Говорить о полной атеизации общества было бы некорректно. Верующих в Советском Союзе и непосредственно в самой России оставалось немало. Возвращение в религию стало особенно заметным в годы войны и в послевоенный период. Однако в целом общественное сознание в течение нескольких десятилетий было деформировано. При этом, критикуя религию, идеологи большевизма зачастую сами использовали ее установки, прежде всего на социальную справедливость, коллективистские приоритеты, а также на поддержание прочной государственной власти и послушание ей.

Устранение из жизни общества религиозного мировоззрения происходило постепенно. Достаточно медленно идет и его возврат. Это также вполне объяснимо. Коль скоро для утверждения атеистической тенденции в обществе понадобились десятилетия, в ходе которых сформировалась генерация маловосприимчивых к религии советских людей, то и для восстановления естественного порядка вещей — реконфессионализации сознания — требуется время, достаточное для формирования нового поколения, не подвергшегося коммунистической индоктринации, не прошедшего атеистическую обработку в школах и вузах.

Сегодня модно говорить об идейном и духовном «вакууме», образовавшемся в обществе после исчезновении советской идеологии и девальвации ее основных ценностей. «Народ России, избавившийся от тотального рабства, рабства духовного, политического и экономического, утверждавшегося коммунистической диктатурой, — пишет юрист и религиевед Анатолий Пчелинцев, — пребывает в состоянии апатии и растерянности»[5]. Это замечание, однако, нуждается в некоторой корректировке. Действительно, к концу «перестройки», а затем в первые месяцы после начала радикальных реформ сознание людей подверглось суровому, небывалому испытанию. Однако распада общественного сознания не произошло, и вряд ли справедливо говорить о существующем в их головах и душах *абсолютном вакууме.*

Заложенная еще в годы советской власти парадигма ценностей либо продолжает жить, либо, поменяв знаки, обратилась в свою полную противоположность. И в обоих случаях религия пока играет преимущественно декоративную роль. С этой точки зрения демократ Б. Ельцин не больше верит в православного Бога, чем коммунист-атеист Г. Зюганов. Точно так же вызывает сомнение принадлежность к религиозной традиции и обоих общественных массивов — как разделяющего демократические идеалы, так и упорствующего в национал-коммунизме.

Возможно, религия еще не заняла подобающего ей места на уровне массового сознания. Тем не менее есть достаточно оснований говорить, что ее восстановление в общественном сознании будет прогрессировать. И это касается не только, а возможно, и не столько старшего поколения — хотя с возрастом человек становится более восприимчив к вере в Бога, в котором он по мере приближения к порогу жизни и смерти все более нуждается. Речь идет о молодежи, появившейся на свет в 80-е годы. Именно в ее сознании в действительности существует некий духовный «простор», который в прежние времена заполнялся воспитанием уважения к Ленину, партии, героизацией социалистического

прошлого и верой в коммунистическое будущее. Официальная идеология всячески культивировала (в последние предперестроечные годы – особенно назойливо) идею святости марксизма-ленинизма и пантеона большевиков от В. Ленина до Л. Брежнева. Пытаясь исполнить роль религии в обществе, коммунистическая доктрина на самом деле выступила лишь «охранителем» места, которое в нормальном обществе занимает религия.

После того как ленинизм был лишен своего квазирелигиозного статуса, в обществе возникла потребность в замещении его некими новыми, иррациональными идеалами, в которые «можно только верить». Причем в первую очередь это связывалось с воспитанием подрастающего поколения. Но, вопреки опасениям коммунистических (и националистических) идеологов, «идеалы революции и развитого социализма» не будут компенсироваться исключительно массовой культурой и приходящими извне нравственными ценностями. Часть молодежи, несмотря на сильное влияние иных, пришлых традиций, вопреки давлению прежних, идущих от старшего поколения стереотипов мировосприятия и поведения проявляет интерес к постулатам религии и ее обрядности. Никто не принуждает молодежь быть атеистической или, наоборот, проявлять религиозное рвение.

На наших глазах растет поколение, с рождения приученное к тому, что имеет право сделать самостоятельный выбор своей внутренней духовной и психологической самоидентификации. И немало этнических мусульман, воспользовавшись этим правом, сделали свой выбор в пользу ислама. «С началом реформ, – отмечает Р. Гайнутдин, – стало возможным воспитание подрастающего поколения в духе ислама, и мусульмане Российской Федерации смогли почувствовать себя частицей мусульманского мира»[6].

Интерес к религии стимулируется растущим потоком религиозной и религиозно-публицистической литературы, политизацией религии, ростом ее авторитета в обществе. Все больше молодых людей связывают сопричастность религии с принадлежностью к своей нации, а синтез религиозной и национальной традиций делает каждую из них особенно прочной и устойчивой как в человеческой душе, так и в массовом сознании. В исторической перспективе процесс, сегодня именуемый «религиозным возрождением», имеет значение прежде всего для молодого поколения, которое скорее всего и станет носителем той

цивилизационной, религиозной традиции, которая была прервана или как минимум вырвана из контекста духовной и культурной жизни страны после революции 1917 г.

Все сказанное справедливо и для исламского возрождения. Однако оно, на наш взгляд, имеет некоторые существенные отличия от возрождения наиболее многочисленной конфессии Российской Федерации – 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 острие 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. Ислам при советской власти был унижен, деформирован, но ему удалось сохраниться на бытовом уровне, удержаться в своей этнокультурной среде, иными словами, в канун «перестройки» он имел органичную социокультурную основу для возрождения. В православии же эта основа была почти полностью уничтожена, и потому его возрождение приходилось начинать чуть ли не с нуля, символом чего стало *строительство заново* храма Христа Спасителя.

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. Особенно это характерно для татар, башкир, а также мусульманской диаспоры. Чувство национальной и культурной принадлежности к своей общине, размытое, в значительной степени утраченное особенно в городских условиях, реконституируется под воздействием возвращения религиозной традиции. Активизация религиозных настроений у меньшинства проявляется

рельефнее и последовательнее, чем в среде конфессионального большинства. По данным социологов еще в 1993 г. верующими считали себя 67% российских татар[7], и к настоящему моменту этот процент, безусловно, возрос. Казанский социолог Р. Мусина приводит данные о том, что в 1994 г. в Татарстане верующими назвали себя 86% сельских жителей и 66,6% горожан (в 1989 г. – соответственно 43,4% и 31,1%)[8]. Что касается Северного Кавказа, то, несмотря на отсутствие аналогичных татарстанским исследований, специалисты, как местные, так и из других регионов, высказывают мнение, что среди мусульманских этносов количество верующих или во всяком случае разделяющих нормы ислама приближается к 100%.

В-третьих, к исламскому ренессансу в России безусловно причастны 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. Будучи меньшинством в границах Российской Федерации, они превосходит православных славян по общей численности в планетарном масштабе (мусульмане проживают в 130 странах и в 35 составляют большинство). И если для русско-православных религиозное возрождение является их «частным», сугубо национальным делом, то возрождение российского ислама уже предстает делом всей мусульманской уммы. В странах Ближнего и Среднего Востока в нем видят естественный процесс возврата северных единоверцев в лоно исламской цивилизации, реконструкцию возникших еще в Средние века, но так и не состоявшихся прочных связей. Возрождение ислама придает мусульманам Поволжья, Северного Кавказа, Урала и Сибири чувство собственного достоинства. С этим явлением связан и феномен евроислама, за которым угадывается большое будущее.

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.

Политизация ислама, безусловно, стимулируется политикой Кремля, обострившего отношения с российской мусульманской провинцией, кульминацией чего явилась война в Чечне, вне всякого сомнения ставшая причиной роста радикальных настроений среди российского мусульманства и чуть было не вызвавшая из небытия дремавшую в его сознании идею исламской солидарности.

Безусловным критерием возрождения ислама, как и любой другой религии, является рост числа мусульманских общин и количества мечетей. На 1 января 1997 г. в России зарегистрировано 2738 мусульманских религиозных объединений, из них 2587 сформировавшихся вокруг мечетей общин. В целом же мусульманские объединения составляют пятую часть всех зарегистрированных в стране религиозных объединений. Напомним, что количество зарегистрированных мечетей в Российской Федерации в 1937 г. не превышало сотни, в 1956 г. их насчитывалось 94[9–10], в 1986 г. – 189, в 1991 г. – 870[11]. Автор «Независимой газеты» Рауль Тухватуллин утверждает, что в 1995 г. в России было 5 тыс. мечетей[12].

Не считая Северного Кавказа больше всего мечетей действует в Татарстане, где на начало 1997 г. их количество достигло 700 (18 только в Казани), и в Башкирии – около 490[13]. Далее следуют: Оренбургская область – 75 мечетей и религиозных объединений, Ульяновская – 50, Самарская – 41, Свердловская – 38, Челябинская – 36, Нижегородская, Пензенская и Тюменская – по 35, Пермская – 33.

Мечети открываются и там, где мусульманские общины невелики и дисперсны, например, в Иркутске, где средства (300 млн руб.) на ремонт были получены от Всемирной мусульманской лиги[14], в Новосибирске, в Саранске (там действует временная мечеть, переоборудованная из старого детского сада, и строится новая, на которую властями выделено 600 млн руб.[15]), в подмосковном Ногинске. Мечети строят и в таких далеких от центров исламской культуры местах, как Ямало-Ненецкий автономный округ. В его столице Салехарде, 20% населения которого составляют мусульмане, мечеть возводит турецкая фирма «Ата»[16].

Отдельно следует сказать о московских мечетях, количество которых хоть и медленно, но увеличивается. К началу 90-х годов в Москве действовала лишь одна Соборная мечеть. В 1991 г. после долгих препирательств с властями мусульманам была возвращена так называемая Историческая мечеть. В течение последующих лет многотысячная мусульманская община Москвы располагала лишь четырьмя мечетями (из них одна мемориальная в честь погибших в Великой Отечественной войне на Поклонной горе). В 1996 г. впервые за 93 года в столице, в ее Северо-Восточном округе, было начато строительство мечети. При ней откроется медресе. Главными застройщиками храма стали Благотворительный фонд развития духовного наследия «Хиляль» (председатель фонда – академик Р. Баязитов) и объединение мусульман «Ярдым»[17]. К 2000 г. в Москве, вероятно, будет действовать уже семь мечетей[18].

Особенно интенсивно ремонт старых, строительство новых мечетей и их регистрация происходят в некоторых республиках Северного Кавказа – в Дагестане, Чечне и Ингушетии. По данным государственной регистрации на 1997 г. в Дагестане существовало 1200 мечетей и объединений, в Ингушетии – 400, в Кабардино-Балкарии – 96, Карачаево-Черкесии – 91 (официальные сведения по Чечне отсутствуют; по имеющимся у автора данным, в Чечне сегодня открыта примерно тысяча мечетей). В то же время любая информация о количестве мечетей в том или ином мусульманском регионе, в особенности на Северном Кавказе, не может быть принята в качестве абсолютно достоверной. Не каждая мечетская община подает документы на регистрацию, с другой стороны, государственные чиновники не всегда успевают за ростом их числа.

Незарегистрированные мечети действовали и при советской власти, которая была вынуждена закрывать на них глаза. По свидетельству начальника Отдела по связям с религиозными организациями Совета министров РФ (в свое время занимавшего высокую должность в Совете по делам религий при Совете министров СССР) Г. Михайлова, в 1986 г. в Российской Федерации действовало 189 зарегистрированных и 311 незарегистрированных мечетей (в 1975 г. это соотношение было еще более разительным – 159 против 455). Этот же источник сообщает, что в 1980 г. в РСФСР официально отправляли религиозный культ 335

мусульманских служителей культа, в то время как 1245 активно практиковавших имамов и мулл не были зарегистрированы властями[19].

Разрыв между числом зарегистрированных и не прошедших регистрацию храмов сохраняется и поныне. Так, по данным муфтия Дагестана С.-М. Абубакарова, количество мечетей в республике примерно 3,5 тыс. (1997 г.), а по информации кавказоведа В. Бобровникова, число мечетей в Дагестане еще на конец 1994 г. превысило 5 тыс. Кстати, крупнейшая в России мечеть, вмещающая 8 тыс. верующих, построена именно в столице Дагестана Махачкале. (Вторую по величине мечеть, на 5 тыс. человек, планировалось построить в Татарстане в Набережных Челнах. Однако дальше закладки в 1992 г. первого камня дело по финансовым причинам не пошло.)

Сегодняшний разнобой в цифрах свидетельствует не о наличии неких полулегальных мусульманских структур, но прежде всего о том, что ни законодательство, ни практические действия администрации не поспевают за процессом религиозного возрождения.

Молельные дома, мечети возникают повсюду, где проживают мусульмане. «Внезапное» появление мечетей в городе, выделение участков под мусульманские кладбища иногда встречают непонимание и даже недовольство части местных жителей-немусульман, продолжающих воспринимать если не Россию, то во всяком случае свою «малую родину» – город, район, область – как моноконфессиональную. Присутствие в городе мечети, тем более наличие выделяющегося из общей усредненной архитектуры минарета, не говоря уже о возможности трансляции по громкоговорителю призыва на молитву «аззана» на улице российского города выглядят действительно необычно. Но, очевидно, к этому придется привыкать, как привыкли в Париже, Марселе, других французских городах, где североафриканские мусульмане вообще не являются коренным населением.

Для ремонта старых и строительства новых мечетей нужны немалые средства. Испытывающее непреходящую нужду в деньгах российское государство выделять их мусульманам не торопится. Фарид Асадуллин с грустью констатирует, что в соответствии с принятой Министерством культуры России программой «Изучение, сохранение и реставрация культурного наследия Рос-

сийской Федерации» на ремонт действующих исламских храмов выделено лишь несколько десятков миллионов (против 8,5 млрд руб. на нужды православия)[21]. Правда, осенью 1994 г. президент России издал указ о выделении 2,2 млрд руб. на восстановление мечетей, входящих в Центральное Духовное управление мусульман[22]. В ряде регионов кое-какие, но в общем незначительные средства поступают мусульманам от местных администраций. В этих условиях определенные надежды российские мусульмане возлагали на своих более состоятельных собратьев с Ближнего и Среднего Востока. Однако, по словам Равиля Гайнутдина, такая помощь «пока, к сожалению, не очень ощутима». Весной 1993 г. Р. Гайнутдин сетовал, что мусульмане России пока не видят помощи ни от Аравии, ни от других арабских стран. Летом того же года он говорил, что из обещанных Саудовской Аравией на возрождение российского ислама 1,5 млн долл. было получено лишь 400 тыс., в то время как строительство лишь одной мечети в той же Аравии или в Пакистане обходится в 50—69 млн долл.[23] Хотя шейх аль-Ансари из Саудовской Аравии и посол этой страны Абдель Азиз Мухиддин Ходжа помогли при реставрации исторической татарской мечети в Москве, а этнические кавказцы из арабских государств помогают при сооружении небольших мечетей на Северном Кавказе[24].

С мнением Р. Гайнутдина по-своему солидарен глава Духовного управления мусульман Европейской части СНГ и Сибири Талгат Таджуддин, который в 1992 г. утверждал, что «все (зарубежные. — *А. М.*) пожертвования можно пересчитать по пальцам». В 1991 г. Объединенные Арабские Эмираты направили в адрес ДУМЕС 250 тыс. долл., в 1992 г. Исламский банк развития и Организация «Исламская конференция» предоставили 414 тыс. долл. на развитие системы духовного образования в Башкирии, Татарстане и Москве[25]. Однако никакой специальной общеисламской программы оказания помощи российским мусульманам нет и не планируется.

Правда, при рассуждениях о финансовой помощи муфтии не учитывают те средства, которые в 90-е годы поступали некоторым не признаваемым ими мусульманским организациям, в том числе основанному в 1991 г. и с той поры весьма заметному Исламскому культурному центру, Университету исламской цивилизации, некоторым провинциальным центрам и т. д. На рубеже

80—90-х и в начале 90-х годов среди российских мусульман, в особенности из числа религиозных и общественных деятелей, имела место эйфория относительно перспективы материальной поддержки исламского возрождения в России. Они буквально засыпали просьбами о вспомоществовании делегации из богатых нефтедобывающих стран. Причем нередко деньги, полученные на возрождение религии, уходили в коммерческие структуры. Точные данные на этот счет отсутствуют, но в речь, думается, идет о миллионах долларах. Спустя некоторое время гости из Саудовской Аравии, Кувейта, ОАЭ, несколько ошарашенные потоком просьб (временами напоминавших вымогательство), перестали быть столь доверчивыми и сократили объем вспомоществований. (Как-то в ходе одной из бесед с делегацией Саудовской Аравии, желая растопить холодок настороженности, автор этих строк в начале встречи заявил, что не собирается просить субсидий ни на проведение исламоведческой конференции, ни на публикации. Собеседники с пониманием улыбнулись, и разговор состоялся.)

Важнейшим аспектом исламского возрождения стало формирование и развитие системы религиозного образования. К концу 90-х годов она включала в себя три ступени:

факультативные (типа воскресных школ) медресе при сельских или квартальных мечетях, где молодым мусульманам давали элементарные сведения об исламе;

медресе с двухлетним сроком обучения при городских или соборных мечетях;

мусульманские высшие учебные заведения.

Целью второй и третьей ступеней была подготовка кадров мусульманского духовенства. (В последние годы советской власти в СССР мусульманским священнослужителей готовили лишь в бухарском медресе Мир-Араб, а также в открытых в конце 80-х уфимском медресе им. Ризаэтдина Фахретдина и ташкентском Исламском институте им. имама аль-Бухари.)

На начало 1997 г. в России функционировало свыше 100 мусульманских религиозных учебных заведений не считая многочисленных школ при мечетях[26]. Более 800 молодых мусульман обучаются за рубежом — в Саудовской Аравии, Ливии, Катаре, Египте, Турции, Сирии и т. д.[27] Только из Дагестана в 1995 г. отправились на учебу в зарубежные институты 400 человек[28]. И это

также далеко не полные данные, поскольку известны случаи, когда молодые люди отправляются за религиозным образованием самостоятельно на средства своих семей.

Развитие религиозного образования осуществляется по двум направлениям: во-первых, приобщение к религиозным знаниям (в том числе начальным) рядовых мусульман, во-вторых, подготовка кадров священнослужителей, профессиональный уровень которых остается очень невысоким. Имамы и муллы совершают ошибки при отправлении религиозных обрядов (известно, что еще в середине 90-х годов в Москве люди, желавшие похоронить близких по мусульманскому обычаю, не могли найти толкового муллу), плохо знают Коран и владеют арабским языком «условно». Нет у российской мусульманской общины и богословов. Все это выдвигает на первое место именно подготовку профессиональных имамов, мулл, преподавателей религиозных дисциплин, которые и должны стать кадровой основой для последующего эффективного распространения религиозной культурной традиции.

Наиболее авторитетными мусульманскими учебными заведениями являются образованный при ДУМЦЕР в 1994 г. Высший духовный Исламский колледж, воссозданное в 1992 г. старейшее в России мусульманское учебное заведение казанское Медресе Мухаммадия, созданный при уфимской медресе Исламский институт[29].

Религиозно-философский институт открыт в 1995 г. в Набережных Челнах. Обучение в этом вузе (который полностью лишен государственного финансирования) платное – 2 млн руб. на очном и 750 тыс. руб. на заочном отделениях[30]. В начале 90-х годов крупнейшим в России мусульманским вузом был Государственный исламский институт в Грозном, в котором обучалось (притом бесплатно) 420 студентов[31]. Это был по сути единственный институт, где на двух факультетах готовили в том числе и специалистов по шариатскому праву. В институте работали 12 преподавателей из Иордании, Сирии, Судана, других арабских стран. В годы войны его деятельность была прервана. Уникальное для России Исламское медицинское училище было открыто в 1992 г. в Махачкале. Туда принимали только девушек, причем не только мусульманок, но и других вероисповеданий. Выпускницы училища, по словам его директора Гаджи Гасанова, «будут

миссионерами по распространению ислама и в то же время медработниками высокой квалификации»[32].

Внешний облик мусульманских учебных заведений чрезвычайно разнообразен. Одни из них солидны, в других обстановка, учебные пособия, да и сами здания выглядят весьма убого, что легко объяснить жестким бюджетом, а порой вообще отсутствием такового. Однако повсеместно бросается в глаза желание шакирдов, талибов овладевать религиозным знанием. Причем если в крупных центрах это можно объяснить в немалой степени карьерными соображениями, то на периферии движущей силой является в том числе и религиозное рвение. Очевидно, что именно эти несколько тысяч учеников и студентов, а также идущие им на смену выпуски со временем станут оказывать заметное влияние на духовную и нравственную ориентацию российского мусульманства, и прежде всего в глубинке. Большинство из них, выбрав себе духовную карьеру, в беседах с автором говорили, что рассчитывают после окончания медресе или института вернуться в свою деревню или город и, заняв должность муллы или имама, утверждать там ценности ислама. Обращает на себя внимание и то, с каким почтением эти молодые люди вспоминают о своих духовных наставниках и об известных им мусульманских авторитетах. Разумеется, не следует идеализировать состояние нравственности и духовного уровня молодых мусульман, однако именно в этом возрасте – от 12 до 20–22 лет – у них формируются основные нравственные представления, складывается основа будущей личностной ориентации.

Примером относительно благополучного исламского учебного заведения второй ступени можно считать медресе им. Абу Ханифы[33] в Набережных Челнах. В 1996 г. в медресе, расположенном в здании бывшего детского сада, обучалось 68 шакирдов, старшему из которых было 26 лет. Помещение неплохо обставлено, в нем почти идеальная чистота. Обучение в медресе рассчитано на два года, и после его окончания каждый выпускник получал соответствующий диплом. В нем в то время работали три преподавателя из-за рубежа, двое из Иордании и один из Таджикистана. Основной упор делается на преподавании религиозных дисциплин и арабского языка. Обратил на себя внимание недостаток учебных пособий. Ректор медресе Рустем-хазрат Шайхевалиев посетовал, что мед-

ресе не пользуется никакими скидками и только за отопление в зимний период выплачивает 30 млн руб.

Беднее смотрелось медресе им. 1100-летия принятия на Руси ислама, разместившееся в одной из наиболее влиятельных в Казани мечетей – Закабанной. Несколько классов отделены друг от друга фанерными перегородками, старые школьные столы и стулья, внешняя проводка вдоль стен. Нет никакого технического обеспечения – компьютеров, телевизоров и пр. Тем не менее и здесь, несмотря на примитивность обстановки, высокая посещаемость занятий и активность шакирдов. Ректор медресе (бывший подполковник Советской армии, артиллерист, получивший военное образование в Ленинграде) Исхак Лутфуллин был доволен воспитанниками и говорил, что именно будущее поколение сумеет восстановить в российской мусульманской общине нормы исламского образа жизни.

Многие медресе и институты, в том числе и те, о которых говорилось выше, имеют некоторое сходство с интернатами, ибо приехавшие из деревень и малых городов воспитанники живут здесь постоянно, что создает дополнительные заботы об их питании и «внешкольной» воспитательной работе.

На сегодня у мусульманской общины России нет единой программы обучения. Она отсутствует нередко даже в масштабах одного муфтията (духовного управления мусульман). Нет информации о том, что такая программа всерьез разрабатывается кем-то из мусульманских духовных авторитетов или близких к ним преподавателей. Это объясняется, с одной стороны, отсутствием должного числа соответствующих специалистов, а с другой – по-прежнему сохраняющимися между отдельными муфтиятами противоречиями. Среди части мусульман существует мнение, что такая программа вообще не нужна, поскольку самое главное для мусульманина уметь читать Коран, знать общепринятые толкования основных сур и уметь правильно выполнять исламские обряды. Другие, напротив, настаивают на необходимости развернутого тщательно продуманного религиозного обучения, включающего изучение истории ислама, основ исламской философии и современной проблематики.

Однако в любом случае сейчас большинство мусульман все еще находится на стадии ликбеза[34]. К тому же волна интереса к изучению ислама, рост которой пришелся на 1991–1993 гг., сегодня несколько спала. Об этом свидетельствует хотя бы практическое отсутствие конкурса в большинство исламских вузов, падение активности разного рода кружков и центров по изучению ислама, наконец, сравнительно низкая посещаемость медресе. Пустуют и многие мечети, в том числе недавно отстроенные. Грустные эмоции вызывает белизна нетронутого снега вокруг украшенной полудрагоценными камнями – яшмой, салатовым офиокальцитом – мечети Тоубе (Покаяния), открытой в Набережных Челнах в июле 1992 г. Мечеть способна вместить 340 мужчин, 140 женщин, имеет конференц-зал на 120 мест, библиотеку и собственную гостиницу (мусульмане составляют почти половину 250-тысячного населения города).

Религиозное обучение включает в себя самые разные аспекты, в том числе и обучение правильному чтению Корана. В 1996 г. в России возобновлена традиция конкурсов на лучшего чтеца Корана среди детей. Наградой первому победителю конкурса стала поездка в хаджж, а также право участвовать в международном состязании чтецов Корана. В 1996 г. на аналогичном конкурсе в Каире первое место заняла юная представительница Дагестана кумычка Зухайрат.

Одной из сторон возрождения ислама стало восстановление бытовых религиозных традиций, в том числе целого ряда забытых в советское время шариатских запретов. Это касается и запрета на потребление спиртных напитков. Так, в отдельных регионах с компактным проживанием мусульман случаются ограничения и даже запреты на продажу спиртных напитков в дни мусульманских праздников. Известен указ президента Ингушетии о запрете продажи алкогольных напитков во время поста в 1996 г. Контроль за его исполнением был возложен на МВД республики. Аналогичные случаи имели место в Татарстане (где, например, в Муслюмовском районе запрет местных властей на ввоз алкогольной продукции в 1997 г. также совпал с месяцем рамадан[35]). Сегодня ретрадиционализация общества особенно интенсивно происходит на Северном Кавказе, прежде всего в Чечне, для мусульман которой ислам стал идеологией сопротивления России. Как никогда прежде там соблюдаются исламские нормы поведения. В период рамадана курящий человек на улице Грозного – большая редкость. Сократилось пьянство (в меньшей степени это относится к вышедшем из-под контроля власти боеви-

кам, среди которых по-прежнему распространено употребление водки и особенно наркотиков).

Повсеместно практикуются мусульманские свадебные обряды, ритуальное обрезание для мальчиков. Причем если в сельской местности и небольших городах эти обряды во многих случаях, несмотря на запреты, при советской власти соблюдались, то в крупных столичных городах они постепенно уходили в небытие. Религиозное возрождение вновь превращает их в часть образа жизни городского мусульманина. В 1992 г. в Москве на базе Детской клинической больницы № 1 был открыт Российский центр по производству ритуального обрезания суннет[36]. Аналогичные центры постепенно создаются и в некоторых других местах. Обращает на себя внимание, что в конце 90-х годов мусульманским обычаям следовали и те, кто еще в начале десятилетия относился к религиозным обрядам с откровенной иронией. Причем среди ревностных мусульман немало выросших в славянской среде представителей городской интеллигенции — уроженцев различных этнических диаспор.

Порой попытки внедрения мусульманской обрядности в светскую жизнь приобретают гротескный характер и вызывают ассоциации с действиями православных священнослужителей, готовых участвовать чуть ли ни в любых общественных мероприятиях — от инаугурации президента до освящения взлетной полосы в Шереметьево-1 и столичных казино. В 1991 г., например, муллы совершили молитву на проводах отправлявшейся на чемпионат мира по легкой атлетике бегуньи Лилии Нурутдиновой (которая, кстати, завоевала золотую медаль)[37]. Идея была подхвачена православной церковью: в январе 1998 г. российские спортсмены, отправлявшиеся на зимнюю Олимпиаду в Нагано, получили благословение от настоятеля храма на Поклонной горе архиепископа Солнечногорского Сергия.

Среди восстановленных исламских обрядов особое место занимает священное для мусульман паломничество к священным местам в Мекку и Медину — хаджж. В годы советской власти хаджж из СССР был сведен к минимуму. Причиной в первую очередь было стремление максимально ограничить контакты советских мусульман с единоверцами, боязнь внешней идеологической индоктринации, а также опасение, что у паломников появится возможность сравнить свой образ жизни с образом жизни мусульман в нефтедобывающих странах Персидского залива. Власти осуществляли строгий отбор, в числе прошедших его всегда оказывались лояльные представители духовной элиты, проверенные мусульмане из числа ветеранов войны и труда, а также... сотрудники госбезопасности. В известном смысле «хаджж по-советски» можно уподобить туристическим поездкам в капиталистические страны, участники которых также проходили сито идеологического отбора (финансовые тяготы хаджжа возлагались в основном на духовные управления мусульман). В 1989 г. по данным Верховного совета СССР «побывать в Мекке и выполнить свой духовный долг» удалось лишь 31 советскому мусульманину (против 9—10 тыс. в дореволюционное время)[38].

В 90-е годы хаджж совершили (многие не единожды) все известные российские политики-мусульмане включая бывшего спикера Верховного совета Руслана Хасбулатова, бывшего заместителя председателя Совета федерации, а ныне вице-премьера Рамазана Абдулатипова, министра по делам СНГ, а ныне главу администрации Кемеровской области Амана Тулеева, президентов входящих в состав России республик Поволжья: Татарстана — Минтимера Шаймиева, Башкирии — Муртазы Рахимова, а также Северного Кавказа: Чечни — Аслана Масхадова, Ингушетии — Руслана Аушева и других, не говоря уже о депутатах Государственной думы, главах духовных управлений мусульман и лидерах мусульманских партий и союзов, известных общественных деятелях.

Свыше двух третей паломников составляют жители Северного Кавказа, в первую очередь Дагестана. Так, уже в 1990 г., когда власти стали решительно отказываться от политики тотального политического контроля над составлением делегаций паломников, в первом крупном «перестроечном» паломничестве участвовали 345 дагестанцев. В 1991 г. среди 1500 паломников из всего СССР дагестанцев насчитывалось 900 человек[39]. Для сравнения: в 1993 г. из Татарстана в паломничество отправилось 170 человек[40]. А в 1992 г. из европейской части России и Сибири было лишь 450 паломников.

Информация о количестве паломников противоречива. По данным газеты «Куранты» (1996. — 29 мая), в 1996 г. в хаджже побывало 10 тыс. российским мусульман, по сведениям «Независимой газеты» (1996. — 1 июня) — 12 тыс. «Комсомольская прав-

да» (1996. – 27 июля) называет цифру 25 тыс., строя расчет на том, что Саудовская Аравия ввела негласную квоту – 1 человек от 25 тыс. мусульман, а в России, по ее мнению, 25 млн мусульман. Однако известно, что российские мусульмане полностью свою квоту не выбирали никогда.

До 80% паломников, в подавляющем большинстве кавказцев, отправляется в священные города Аравии автотранспортом. Остальные пользуются самолетами. Расходы частично покрываются мусульманскими благотворительными организациями, частично королем Саудовской Аравии, который компенсировал российским паломникам «роялти» – сбор при въезде в королевство воздушным транспортом и оплату чека для получения визы. Известно, что отвечающие за проведение хаджжа духовные управления мусульман, а также общественные организации, как правило, обращаются за помощью к правительству и президенту России, и эту помощь – хотя и не в должных размерах – получают. По оценке (несколько завышенной) финансистов Союза мусульман России и Исламского культурного центра расходы на совершение хаджжа одним российским паломником в среднем составляют 1420 долл.[41]

Время от времени вокруг паломничества и связанных с ним организационно-финансовых вопросов возникают разного рода политические и иные интриги. В июне 1991 г. проблема хаджжа стала причиной острейшего противостояния между мусульманами, с одной стороны, и светской администрацией и Духовным управлением Дагестана – с другой. Первоначально руководство местного Духовного управления просило у Кремля предоставить возможность совершить хаджж 2 тыс. дагестанцам, потом эта цифра была поднята до 10 тыс.[42] Мусульманам вообще было объявлено, что в Мекку могут поехать все желающие. Это обещание не было подкреплено ни реальными финансовыми возможностями, ни административными полномочиями дагестанских властей (события разворачивались в последние месяцы существования СССР). Дагестанские власти обратились к председателю Совета министров В. Павлову с просьбой облегчить выдачу заграничных паспортов, снизить плату за проезд в священные города и обратно, произвести расчет с «Аэрофлотом» не в долларах, а в рублях, а также позволить паломникам провести обмен валюты не по официальному, сильно заниженному курсу. Им навстречу не пошли.

Далеко не все кандидаты в паломники руководствовались религиозными чувствами. Многие относились к паломничеству как к выгодной коммерческой поездке, что, кстати, впоследствии и подтвердилось.

Как бы то ни было, на главной площади Махачкалы собралось несколько тысяч человек – паломников и сочувствующих, которые энергично требовали выполнения данных обещаний. Напряжение нарастало, и митинг стал приобретать откровенно антиправительственную направленность, чему способствовала неуверенность властных структур, а также то, что некоторые руководители солидаризировались с манифестантами. Так, министр жилищно-коммунального хозяйства М. Багандалиев свои обращения к собравшимся сопровождал словами «Аллах акбар», поднимая вверх сжатый кулак. Ситуация обострилась после известия о том, что количество паломников будет сокращено с 2000 до 850 человек. В город были введены войска, что только разожгло страсти: собравшиеся на площади стали бить окна в правительственных зданиях и даже пытались прорваться внутрь. В ответ раздались выстрелы. Имелись жертвы. В Махачкале было введено чрезвычайное положение.

Махачкалинская драма была самым острым эпизодом, связанным с хаджжем. Она послужила уроком и для администрации мусульманских регионов, и для самих паломников. В дальнейшем подобное нигде не повторялось. Трудности хаджжа имели в основном финансово-административный характер.

Известную роль в исламском возрождении и просветительстве сыграли мусульманские средства печати и информации. Речь идет об изданиях, являющихся органами духовных управлений мусульман, мусульманских общин или иных религиозных объединений. Вплоть до начала 90-х годов такого рода издания на территории России попросту отсутствовали. Выпускавшийся ДУМЕС журнал «Булгар» имел ограниченный тираж и к рядовым мусульманам попадал сравнительно редко. Периодические мусульманские издания начали появляться лишь с начала 90-х годов, когда куцая гласность постепенно сменялась демократией и у духовных управлений, мусульманских организаций появлялись средства для финансирования газет. В опубликованном в 1993 г. в «Московских новостях» посвященном исламу материале упоминались только три выходящихся в России печатных органа му-

сульман: «Мусульманский вестник» (Саратов), «Исламские новости» (Махачкала) и «Вахдат» (Москва)[43].

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. Показательна характеристика целей и задач «Исламских новостей», следующим образом сформулированная главным редактором Максудом Гаджиевым в опубликованном в газете своеобразном отчете: «Во-первых, работники редакции... вели агитационно-просветительскую работу среди мусульманского населения. В мечетях, медресе, на сходах и митингах, в средствах массовой информации и т. д. Таким образом, "Исламские новости" способствовали духовному возрождению мусульман... Во-вторых... объективно освещали происходящие в общественной жизни страны события... В-третьих... открыто пропагандировали исламские ценности и среди русскоязычного населения»[44]. Из этого высказывания следует, что исламская газета по мере сил должна быть очагом консолидации местной мусульманской общины. Большинство исламских изданий не ограничивается собственно религиозной тематикой. На их страницах разбираются также общественно-политические проблемы, что наиболее типично для изданий партий и движений.

Свою газету имеет каждое крупное духовное управление мусульман. Естественно, круг их читателей ограничен территорией соответствующей области или региона. Наиболее популярны газеты ЦДУМ «Свет ислама» (Уфа) и ДУМЦЕР «Ислам минбаре» (ее главным редактором является известный востоковед Т. Саидбаев). В Уфе выходит газета оппозиционного ЦДУМ Духовного управления мусульман Башкортостана «Ислам и общество». Отметим выходящий в Саратове «Мусульманский вестник», в Ульяновске — «Байт Аллах». Свой печатный орган «Вера» имеет и возникший в 1994 г. Высший координационный центр духовных управлений мусульман (официальный учредитель этой газеты — казанское медресе «Мухаммадия»).

В Татарстане интенсивную издательскую деятельность ведет созданный в 1990 г. Молодежный центр исламской культуры «Иман», который с 1991 г. издает на татарском языке одноименную газету, а с 1994 г. — ее русскоязычный аналог, газету «Вера». С

1993 г. Центр выпускает, пожалуй, единственное в стране религиозное и в то же время научное издание — двуязычный журнал «Ислам нуры», в котором сотрудничают и представители духовенства, и ученые, а с 1994 г. — журнал «Якыйн».

Что касается изданий политических партий и группировок, отметим несколько номеров газеты Исламской партии возрождения «Вахдат» («Единение»), выходящую на Кавказе близкую к Союзу мусульман России газету «Знамя ислама». Первое из этих изданий претендовало, а второе претендует на общероссийский характер. Их распространяют на самых разных общероссийских мусульманских форумах. На рубеже 1997—1998 гг. стал издавать свою газету «Голос Ахмета» бывший первый секретарь Союза мусульман России Ахмет Халитов.

Этнорегиональный характер можно отметить у газеты татарской радикальной партии «Иттифак» «Алтын Урда» (в ней публикуются материалы на татарском и русском языках), а также у выходившего до войны чеченского журнала «Зори ислама» («Исламан занарш»).

Некоторые издания пытались дистанцироваться от политических группировок и духовных управлений. На Северном Кавказе это в известной степени справедливо в отношении уже упоминавшихся «Исламских новостей» и ежемесячного приложения к ним «Свет ислама» (там же, в Махачкале, издается «Путь ислама»). В Москве в 1994 г. была предпринята попытка издания газеты «Ахмадие», принадлежавшей одноименной не признаваемой мусульманскими ортодоксами секте.

Общее количество мусульманских религиозных изданий практически не подлежит учету, к тому же оно постоянно меняется. Многие газеты (если не большинство) выходят от случая к случаю, что прежде всего связано с финансовыми трудностями, а также в известной степени со сложностью поиска квалифицированных авторов.

Практически во всех газетах публикуются работы крупнейших религиозных авторитетов, причем в первую очередь тех, кого европейские исследователи и политики причисляют к радикалам. Чаще других встречаются имена аятоллы Рухоллы Хомейни, пакистанского богослова Абу Аля Маудуди и египетского Юсефа Кардави, главы суданских братьев-мусульман Хасана ат-Тураби. Материалы зарубежных богословов компенсируют от-

сутствие теоретических выступлений и развернутых письменных проповедей российских имамов и улемов. Среди отечественных авторов из числа духовенства чаще других пишут Равиль Гайнутдин, Талгат Таджутдин, Мукаддас Бибарсов, Нафигулла Аширов, а также исламский философ Гейдар Джемаль, известный мусульманский интеллектуал Валиахмед Садур. Кстати, все они постоянно выступают и на страницах светской прессы.

Важное место в исламской периодике занимают информативно-просветительские материалы. В начале 90-х годов газеты пересказывали мусульманам основные правила совершения молитвы, разъясняли смысл религиозных праздников. Нередки публикации отрывков из Корана в сопровождении толкований — тафсира, а также извлечений из Сунны — сборника преданий о жизни и высказываний пророка Мухаммада. Для многих мусульман перепечатки на русском языке коранических сур по существу оказывались первой в жизни возможностью *самому читать Коран*, а не слушать его на непонятном арабском языке — пусть и из уст уважаемого и почтенного муллы. Лишь к середине 90-х годов были опубликованы новые переводы Корана на русский язык — М.-Н. Османова (с научным комментарием) и быстро завоевавший популярность стихотворный В. Пороховой, изданный с подзаголовком «Перевод смыслов». Пороховский перевод стал широко известен не только среди мусульман, но и среди читающей публики России.

Немало материалов посвящается истории ислама, в том числе в регионе, где то или иное издание распространяется. Нередко обсуждается вопрос об исламском фундаментализме, чаще рассматриваемом как позитивное явление, которое не следует смешивать с экстремизмом и тем более терроризмом.

Исламская печать занимается ликвидацией религиозной неграмотности, причем зачастую в простой и даже упрощенной форме, что, однако, неизбежно и к тому же продуктивно в стране, где на протяжении 70 лет безраздельно господствовала атеистическая пропаганда. В исламской прессе может раздаваться критика местных властей, зато в ней практически не встретишь материалов, в которых осуждается политика правительства и президента. Там также отсутствует или почти отсутствует полемика с коммунистами. Зато в последнее время говорится, пока достаточно глухо, об опасности русского национализма и гегемо-

нистских наклонностях Русской православной церкви (самые критические суждения на этот счет высказываются в радикальной татарской «Алтын Урде»).

Многие мусульманские авторы чувствуют себя более раскованно, когда высказывают претензии к православию в связи с его притязаниями на главенствующую роль в обществе в светской независимой печати. В интервью, данном «Независимой газете» и перепечатанном татарстанской «Шахри Казан», Т. Таджуддин говорит, что «заявление о мирном уживании, взаимном сотрудничестве между исламом и христианством» является «фальсификацией», и утверждает: «...и сегодня идет массированное давление на Ислам: по городам и селам разъезжают новоявленные миссионеры, призывают к христианству... Результатом их деятельности является то, что в 1994 г. в Казани 14 тыс. татар добровольно приняли христианство»[45]. Р. Гайнутдина беспокоит, что сегодня насчитывается до 90 тыс. крещеных татар — кряшенов. «Это все-таки опасно», — считает имам Московской соборной мечети[46]. Возникает вопрос и о смешанных браках. В качестве одной из иллюстраций к этому можно привести материал «Мольба страдающей матери. Вот что происходит, когда вы вступаете в брак с иноверцем» за подписью «страдающая мусульманская сестра», опубликованный в газете, издаваемой Духовным управлением Республики Башкортостан и центром «Дагват». «Иноверцы, — говорится в статье, — сладкоречивы и знают, как ухаживать, чтобы увлечь девушку, но как только они получают желаемое, то начинают относиться к вам, как к проститутке... Не повторяйте моей ошибки и не тратьте напрасно вашу жизнь»[47]. В этом же ключе рассуждает и М. Бибарсов, который пишет: «...сегодня идет ассимиляция мусульманских народов России. В 45% только татарских семей заключаются браки с иноверцами. Если так будет продолжаться, то где гарантия против того, что наши внуки и правнуки будут вспоминать нас не чтением Корана, а в церквях и иных храмах?»[48]. Проще всего представить подобные высказывания как некие «религиозно-националистические выпады», направленные к тому же в первую очередь против русских, вообще немусульман. Однако нельзя забывать, что именно ислам сыграл решающую роль в сохранении этнокультурной идентичности татарского меньшинства и именно с отказа от религии начиналась ускоренная ассимиляция живших среди иноэт-

нического и иноконфессионального окружения татарских семей. Борьба против смешанных браков представляется естественной формой самозащиты мусульман и прежде всего их диаспоры.

В то же время за последние пять-семь лет известны случаи перехода в ислам славян – русских, украинцев, белорусов. Это связано и с войной в Афганистане, где несколько десятков славян, попав в плен к муджахедам, ощутили на себе притяжение, если угодно, магию ислама, способного подчинить себе волю человека, дать ему возможность ощутить себя частью монолитной, способной на самопожертвование (если говорить об исламском сопротивлении) общины, почувствовать силу простых, пуританских истин. Попыткой осмыслить этот феномен стал известный фильм Владимира Хотиненко «Мусульманин», в котором, хотя и не без неточностей, но удалось представить в уважительном для ислама свете его успех в противостоянии с иными конфессиями. Не случайно фильм был удостоен «медалью № 1» Совета муфтиев России с формулировкой «За вклад в дело межконфессионального диалога»[49].

Известно, что неофиты были в составе руководства Исламской партии возрождения. Интерес к исламу проявляли и некоторые русские интеллектуалы (хотя ни один из перешедших в ислам славян не сопоставим ни по масштабам общественной и политической деятельности, ни по степени «включенности» в ислам со знаменитым французским мусульманином, бывшим членом руководства Французской коммунистической партии Роже Гароди). В 1991 г. в Москве при ИКЦ была предпринята попытка организовать славянскую мусульманскую общину. Группировавшиеся вокруг семнадцатилетнего Игоря Алексеева молодые люди считали, что будущее за исламом, и были готовы «разъяснять последний путь Всевышнего среди славян»[50]. Создать общину так и не удалось. В 1992 г. при Московской соборной мечети обучалась группа славян. Имам Р. Гайнутдин в этой связи говорил: «Я рад тому, что русские, украинцы... научились читать и писать на арабском, научились читать Коран. То есть христианин может, представители других конфессий могут принять Ислам, быть истинными верующими»[51]. Разумеется, в Москве, как, впрочем, и в других городах, мусульманские общины с большим числом славян вряд ли появятся в обозримом будущем.

Важен сам факт, что ислам не ограничивается включением в сферу своего воздействия только этнических мусульман. Ислам в России как бы подтверждает то обстоятельство, что сегодня это единственная мировая религия, стремящаяся освоить новые этнокультурные пространства. Наиболее известен этот феномен в Африке к югу от Сахары. Но не совсем уместно иронизировать над убежденностью исламских радикалов в том, что ислам будет интенсивно распространяться в Европе (а он уже начал это движение) и что «истинное возрождение России» возможно только при условии ее исламизации (точнее, реисламизации).

Особенно активны мусульманские священнослужители в республиках Поволжья, прежде всего в Чувашии и Мордовии, где они противостоят не столько «вялому» православию, сколько возрождающемуся и претендующему на весомые позиции в культуре и идеологии язычеству и чрезвычайно активизировавшемуся протестантизму (так, в Татарстане стали протестантами около 10 тыс. татар[52–53]).

В борьбе против так называемых «нетрадиционных религий» мусульманские и православные священнослужители часто объединяют усилия, встречая понимание и поддержку со стороны государства. Как тут не вспомнить об их солидарности при сопротивлении поголовному атеизму еще в довоенную пору?

В идеологии исламского возрождения доминируют традиционалистская и возрожденческая тенденции. Обе они характерны для всего мусульманского мира. Они взаимопересекаются, вступают в противоречия и вместе с тем составляют единое целое. На примерах Ближнего и Среднего Востока, Индии, Юго-Восточной Азии эти тенденции проанализированы крупнейшими российскими исламоведами, в первую очередь А. Ионовой, Л. Полонской, А. Сагадеевым, М. Степанянц.

Представленные сегодня в России, эти тенденции влияют как на состояние дел внутри общины и мировоззрение мусульман, так и на их отношения с государством.

Заметим, что за редким исключением ни российские исламоведы, ни тем более мусульманские идеологи при оценке идейных направлений в исламском возрождении эти термины не используют. Хотя некоторые из них, прежде всего радикалы, охотно обращаются к понятию фундаментализма, который в их трактов-

ке, в общем взвешенной, хотя порой и субъективной, является явлением позитивным и отождествляется с возрожденчеством.

Вплоть до настоящего времени исследователи практически не пытались классифицировать идейные, мировоззренческие тенденции в современном российском исламе. Как редкое исключение можно привести одну из статей татарского исследователя Р. Мухаметшина, который, характеризуя состояние религиозного сознания и идеологии среди мусульман Татарстана, выделяет три типа религиозного сознания – неотрадиционализм, возрожденчество (именуемое в литературе фундаментализмом) и реформаторство[54]. Думается, эта типологизация может быть частично использована при общей для всей России типологизации сознания и идейных направлений среди российских мусульман. Причем при разной интенсивности эти течения проявляются в самых несхожих регионах и анклавах – и в мусульманском Поволжье, и среди диаспоры больших городов, например, Москвы, Нижнего Новгорода, Омска, и на Северном Кавказе.

Наиболее рельефно представлены неотрадиционализм и возрожденчество. Определяя сущность неотрадиционализма, Р. Мухаметшин пишет: «Это 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»[55]. При таком определении приставка «нео» выглядит необязательной, ибо речь идет о советской разновидности исламского традиционализма, – идеологии и сознания, тяготеющих к сохранения привычных, по определению классиков исламского реформаторства — «косных», форм ислама, в том числе тех, которые связаны с доисламскими и неисламскими заимствованиями. Именно против традиционалистов в конце XIX – начале XX в. была направлена критика реформаторов, которые стремились, освобождая ислам от поздних наслоений, вернуть ему «чистоту» времен откровений пророка и праведных халифов и восстановить его творческий потенциал, сделав ключом к постижению эволюции общества. В то же время это была попытка выработать «исламскую альтернативу» западной модели развития[56].

В Советской России традиционализм и реформаторство не находились в жестком противостоянии, как в остальном мусульманском мире. И у быстро подавленных большевиками реформаторов-джадидов, и у пытавшихся отстоять свои привычные, пусть и не соответствующие исламской догматике взгляды традиционалистов главным оппонентом была светская атеистическая власть. После разгрома реформаторов в течение десятилетий традиционализм был по сути единственно формой мусульманского сознания, да и вообще существования исламской мысли.

Модернизация ислама, которая на Ближнем и Среднем Востоке, в Юго-Восточной Азии свидетельствовала о необходимости его приспособления к социально-экономической и культурной эволюции, в Советском Союзе в первую очередь (хотя и не всегда исключительно) сводилась к сервильности религии и духовенства по отношению к власть имущим и официальной идеологии.

Что касается возрожденчества, то в РСФСР этот феномен практически отсутствовал, что, кстати, отличало Россию от Средней Азии, где возрожденцы стали проявлять себя уже в 70-е годы. Исламское возрождение началось как стремление мусульман открыто жить в соответствии с привычными этноконфессиональными традициямии, которые далеко не всегда совпадали с классическими канонами ислама. Обращение к этим традициям и отражает представления российских мусульман об исламском возрождении. Неотделимый от национального мировоззрения и соответствующих ему поведенческих норм традиционализм оказался идеологией религиозного возрождения большей части российского мусульманства. Интересно, что и по сей день многие представители духовенства в самых разных регионах требуют от преподающих в религиозных учебных заведениях иностранцев не распространять среди студентов не свойственные татарам, башкирам, кавказцам толкования ислама и шариата. Российское духовенство стремится во что бы то ни стало оградить распространенный среди российских мусульман либеральный ханафитский (и кое-где на Кавказе – шафиитский) мазхаб от более радикальных маликитского и особенно тяготеющего к ваххабизму ханбалитского. Более того, часть духовенства не испытывает эйфории от роста числа мусульман, обучающихся за границей. Ведь «...через 4–5 лет они вернутся сюда с другим виде-

нием, мышлением, с другой подпиткой. Как-то они приживутся в российской действительности...»[57].

Вместе с тем некоторые имамы и муфтии, например, муфтий Сибири Н. Аширов, полагают, что российские мусульмане не должны быть отгорожены глухой стеной от иных, более жестких по сравнению с ханафизмом мазхабов.

Традиционализм самодостаточен и ограничен чисто прагматическими устремлениями, что не удовлетворяет честолюбивых амбиций возрожденцев из числа молодых политиков. Председатель Союза мусульман России Надиршах Хачилаев описывает позицию традиционалистов следующим образом: «Они говорят: "Ну что еще нужно – мечети строятся, молиться разрешено, Коран читать можно – будь настоящим мусульманином, кто тебе мешает?". Это так, но есть и иная суровая правда, – продолжает он. – Общество должно получить полную, а не половинчатую возможность познания заветов и назиданий Аллаха, исполнения всех норм ислама. Это естественное желание мусульман России»[58].

Тем не менее к традиционалистам можно отнести подавляющую часть российского духовенства, которое расширяет круг своей паствы, опираясь именно на привычные традиции, и не склонно апеллировать к ценностям «классического» возрожденчества, ассоциирующимся в сознании большинства российских мусульман с фундаментализмом и даже экстремизмом.

На Северном Кавказе традиционализм связан с глубокими традициями суфийских тарикатов – Накшбандийя и Кадирийя, приверженцы которых составляют социокультурную основу северокавказского ислама. Большинство мусульман Северного Кавказа, Поволжья, Приуралья не видят принципиальных различий между своими национальными и собственно религиозными традициями и обычаями. Социолог, член политсовета Союза мусульман России Деньга Халидов полагает, что для традиционного в Северокавказском регионе ислама, для тарикатистов характерны «...конформизм, соглашательство, умеренность и пассивность. Алимы – лидеры этого течения... находят себе оправдание для подобного политического поведения как в социальных, так и в психологических и политических причинах, в первую очередь имея в виду 70 лет воинственного атеизма»[59]. Эта характеристика почти дословно совпадает с той, что давали в XIX – первой

половине XX в. мусульманским традиционалистам Северной Африки – марабутам их противники-реформаторы.

Однако при всей схожести с североафриканским в советской России традиционализм играл позитивную роль, ибо именно в его облике при коммунистической власти происходила консервация и – шире – выживание мусульманской религии. Именно он стал естественной, по сути единственной широкой базой религиозного ренессанса 80-х – первой половины 90-х годов. Именно в традиционалистском сознании аккумулировался тот возрожденческий потенциал, который после снятия атеистических барьеров был реализован в религиозной, социокультурной, политической активности российских мусульман.

Alter ego исламского традиционализма стало возрожденчество. Эта тенденция возникла в узком слое мусульманских интеллектуалов, в первую очередь среди светских мусульманских политиков и философов, общественных деятелей, стремившихся выйти за рамки «обрядовой реконструкции ислама» и увидевших доселе неведомый в СССР шанс не просто сформулировать интересы религиозной общины, но и определить путь российского мусульманства как фракции российского общества и в то же время части исламского мира. Странным, пока еще не артикулированным до конца направлением в возрожденчестве явилась попытка самокорреляции в рамках «евроислама», т. е. специфического сегмента европейской, но не еврохристианской цивилизации. Достаточно четко эту мысль формулирует Гейдар Джемаль, считающий, что в перспективе российский ислам может превратиться в «становой хребет» европейского мусульманства[60].

Сегодняшнее возрожденчество не имеет в России столь глубоких философских и культурных корней, как на Ближнем Востоке, – тем более что мусульманская мысль в России существовала под жестоким цензурным прессом, а ее редкие носители были лишены систематических контактов с зарубежными коллегами. Возрожденческая тенденция в известном смысле трансплантирована извне под влиянием зарубежных богословов и политиков, в первую очередь арабских и иранских. Собственно, среди российских возрожденцев нет, да и не может быть фигур, равноценных египетскому философу Саиду Кутбу, пакистанскому мыслителю Абу Аля Маудуди или богословам Ирана. Российское возрожденчество не является «выстраданным».

Однако говорить о чуждости его российскому исламу, о его искусственности на российской почве тоже неверно. При всей его специфике российский ислам такая же часть исламской цивилизации, как и ислам Марокко или, допустим, Индонезии. Периферийность – географическая, в недавнем прошлом культурная и политическая – отечественного ислама отнюдь не отнимала у него права быть наследником мусульманской истории и традиции, в том числе связанной с деятельностью пророка Мухаммада, праведных халифов, и иных этапов формирования классической мусульманской культуры и философии. Упомянем в этой связи хотя бы Исмаил-бея Гаспринского и Мирсаида Султан-Галиева, которые в свое время сами оказывали влияние на общественную мысль и практику на Ближнем и Среднем Востоке. Известно, например, что к идеям М. Султан-Галиева в 50–60-е годы обращался первый президент независимого Алжира Ахмед Бен Белла.

Российская версия исламского возрожденчества представляет собой самобытный конгломерат из призывов вернуться к «истинному исламу» времен пророка, акцентирования единства в исламе мирского и духовного начал (кульминацией чего является утверждение единства религии и политики – одного из главных «козырей» исламизма), мистических (суфийских и квазисуфийских) рассуждений и... того же традиционализма. Ведь делом *практического возрождения ислама* занимаются все-таки прежде всего традиционалисты!

Целью исламского возрождения отнюдь не является стремление создать на земле России исламское государство (хотя порой можно встретить высказывания, что оптимальным путем возрождения России является ее исламизация, что постепенно и произойдет в результате опережения роста народонаселения у мусульман по сравнению с прочими конфессиями, а также распространения ислама среди некоторых меньшинств Поволжья, а в исторической перспективе – и славян). Целью возрождения является создание в обществе таких условий, чтобы каждый российский мусульманин мог следовать исламскому образу жизни. Об этом, в частности, говорилось и в программе Исламской партии возрождения, и в документах Высшего координационного совета духовных управлений мусульман. «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», – писал Н. Аширов[61].

В интерпретации Г. Джемаля, наиболее последовательного и лучше прочих знакомого с исламской философской традицией возрожденца и вместе с тем мистика, «...ислам – это не религия догматического ритуала, косности и архаики... Ислам – это доктрина Пророков, продолжающая духовный авангардизм Авраама, Моисея, Иисуса»[62]. Г. Джемаль апеллирует к целостной картине исламского бытия и исламского духа, экстраполируя ее на российское общество, его историю, традиции и современное состояние. В своих построениях он пытается использовать евразийские идеи, несмотря на то, что, по его собственному выражению, они «близки к исчерпанию»[63]. Исламское возрождение мыслится Г. Джемалем как бы в двух ипостасях: собственно исламское, уже происходящее прежде всего в обществах, где доминируют или во всяком случае очень активны радикальные религиозные мысль и сознание, и «российское», чей выход из кризиса немыслим без духовного возрождения, в котором особую роль играет ислам – наиболее совершенная *конечная* мировая монотеистическая религия.

В отличие от зарубежного ислама, где противостояние между традиционализмом и возрожденчеством принимало и принимает достаточно острые формы, в постсоветской России сторонники обоих направлений в основном держались лояльно друг по отношению к другу, не подчеркивая идейных разногласий. Однако в середине 90-х годов расхождения вышли наружу. Эти противоречия – продолжение давнего исторического спора – особенно заметны на Северном Кавказе, где они в отдельных случаях стали выливаться в открытые столкновения между последователями религиозных братств и «фундаменталистами», или «ваххабитами» («ваххабистами»). В 1995–1997 гг. в Дагестане, в том числе в его столице Махачкале, состоялось шесть антифундаменталистских выступлений. Крупнейшим из них было противостояние в мае 1997 г. в дагестанском селе Чабанмахи, в ходе которого с обеих стороны имелись жертвы и были взяты заложники[64].

Возрожденчество, нередко отождествляемое (в том числе его сторонниками) с фундаментализмом, и традиционализм – два направления в исламской идеологии, которые еще только всту-

пают в конкуренцию за умы и души мусульман. Они тесно переплетены между собой, и нередко один и тот же религиозный авторитет и политический деятель, относящий себя к возрожденцам-фундаменталистам, в равной степени может быть отнесен и к традиционалистам. Напротив, духовные лица, которые заявляют, что главной их целью является сохранение некогда устоявшихся, а при советской власти утраченных религиозных традиций, одновременно призывают к очищению ислама и к включению его в политическую жизнь. В качестве иллюстрации приведем высказывание председателя (амира) идеологически близкой к фундаментализму Исламской партии возрождения Ахмедкади Ахтаева: «Суфий должен быть политиком!»[65].

И, наконец, коротко об исламском реформаторстве. Тех авторитета и влияния, которыми оно пользовалось на Ближнем и Среднем Востоке в XIX и на рубеже XX в., в сегодняшней России оно не имеет. Разумеется, формирующаяся рыночная система (подобная пришедшему на Восток с европейцами капитализму) вызывает в российской мусульманской общине потребность в переосмыслении традиционных подходов к понятиям общественного прогресса, социальной справедливости, межцивилизационного диалога. Но эта потребность вполне реализуется в рамках традиционалистского и возрожденческого направлений, причем в последнем можно обнаружить известные пересечения с реформаторскими посылами, в частности, стремление сочетать реконструкцию идеального исламского общества и государства с одновременным вписыванием его в контекст мирового развития. Обращения к реформаторскому прошлому ислама, в том числе к таким его авторитетам, как Мухаммад Абдо, Джамаладдин Афгани, встречаются редко и носят преимущественно поверхностно-декларативный характер.

Возможно, в ближайшее время мы станем свидетелями активизации полемики между традиционалистами и возрожденцами, особенно среди принадлежащих к молодому поколению и возвращающихся на родину по окончании зарубежных мусульманских институтов. Не исключено появление новых духовных авторитетов с обеих сторон.

Само же исламское возрождение после стремительного рывка замедлило свой темп. И это вполне естественно, ибо период статистического определения его скорости – количеством мечетей, медресе, вновь созданных партий, числом религиозно-общественных мероприятий – завершился. Процесс возрождения ислама, стабилизировавшийся в конце 90-х годов, носил, так сказать, экстенсивный характер. К тому, же, говоря словами исламоведа-юриста Л. Сюкияйнена, «исламское возрождение не сопровождается ростом престижа глубоких знаний всех сторон ислама»[66]. Философия исламского возрождения России еще только формируется.

Но все-таки главной задачей его участников, очевидно, остается возвращение религии в сознание людей с «мусульманскими» фамилиями, а также то, насколько осознанно станет постигать ислам новое поколение татар, чеченцев, аварцев, башкир...

Примечания

[1] *Малашенко А. В.* Христианство и ислам в России: диалог только начинается // Бизнес и политика. – 1997. – № 1. – С. 49.

[2] Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). – М., 1966. – С. 82.

[3] Метафразис. – 1997. – Вып. 4–5. – Май. – С. 33.

[4] Time. – 1996. – May 27.

[5] *Пчелинцев А.* Религия и права человека // Религия и права человека. – М., 1996. – С. 7.

[6] Выступление Равиля Гайнутдина на конференции «Демократия и судьбы ислама в России» 1 июля 1996 г. – Интерфакс. – 1996. – 1 июля.

[7] *Воронцова Л. М., Филатов С. Б.* Религиозность, демократичность, авторитарность // Полис. – 1993. – № 3. – С. 144.

[8] *Мусина Р.* Ислам и межэтнические отношения в современном Татарстане // Иман нуры. – 1996. – № 4. – С. 51.

[9–10] Вклад в укрепление российской государственности: Беседа с муфтием Центрально-Европейского региона России шейхом Равилем Гайнутдином // VIP. – 1996. – № 17.

[11] *Михайлов Г.* Ислам в России // *Ермаков И., Микульский Дм.* Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – С. 18–19.

[12] *Тухватуллин Р.* За кого будут голосовать мусульмане? // Независимая газ. – 1996. – 1 июня.

[13] *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане. История, состояние и перспективы развития: Дис. ... д-ра ист. наук / Рос. академия гос. службы при президенте Российской Федерации. – М., 1997. – С. 295.

[14] Что почем? [Иркутск]. – 1996. – 10 сент.

[15] Известия Мордовии. – 1996. – 30 мая.

[16] Заметим, что та же фирма предполагает провести реконструкцию и православного храма Петра и Павла.

[17] Труд. – 1997. – 23 янв.

[18] Ислам Минбаре. – 1995. – № 7. – Июль. – С. 2.

[19] *Михайлов Г.* Указ. соч. – С. 18.

[20] *Бобровников В. О.* Исламское возрождение и национальный вопрос в постсоветском Дагестане // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. – М., 1994. – С. 176.

[21] Независимая газ. – 1996. – 20 марта.

[22] Яна Суз = Новое слово [Москва]. – 1994. – Окт.–нояб.

[23] См. интервью Равиля Гайнутдина «Не надо бояться истинного фундаментализма» (Моск. комсомолец. – 1993. – 20 июля).

[24] Вклад в укрепление российской государственности: Беседа с муфтием Центрально-европейского региона России шейхом Равилем Гайнутдином. – VIP. – 1996. – 13 апр.

[25] Независимая газ. – 1992. – 22 сент.

[26] Более 50 исламских духовных учебных заведений указал Мубарак Фаритов в статье «За кого будут голосовать мусульмане?» (Независимая газ. – 1996. – 1 июня). Более 100 назвал ректор Высшего Духовного исламского колледжа Марат Муртазин, выступая на симпозиуме в честь 850-летия Москвы.

[27] Независимая газ. – 1996. – 1 июня.

[28] Рос. газ. – 1996. – 19 апр.

[29] Исламский институт в Уфе насчитывает 60 студентов, среди которых выходцы из Татарстана, Чувашии, а также Казахстана и Узбекистана; в 1997 г. переехал в специально построенное здание в микрорайоне Сипайлово.

[30] Ислам минбаре. – 1997. – № 6. – Июнь.

[31] *Скакунов Э. И. с участием Зорина В. Ю. и Туронока С. Г.* Чеченский конфликт // Междунар. исслед. – 1996. – 10. – С. 29.

[32] Ислам. новости [Махачкала]. – 1992. – 28 авг.

[33] Татар-информ. – 1997. – 23 янв.

[34] Абу Ханифа (ок. 699–767 гг.) – знаменитый арабский богослов и правовед, основатель одной из четырех ведущих исламских правовых школ – ханафизма.

[35] Ввиду нехватки преподавателей-мусульман в подобные центры порой приглашались на работу последователи других конфессий и атеисты. В 1992–1993 гг. автору довелось читать мусульманам курс истории ислама. Однако впоследствии я решил отказаться от этой работы, поскольку счел неуместным трактовать вопросы истории ислама и мусульман с исламских позиций. К тому же

ситуация казалась достаточно двусмысленной – как если бы мусульманин вел православно-просветительскую деятельность среди славян.

[36] Ислам. новости. – 1992. – 14 мая.

[37] Моск. новости. – 1991. – 19 дек.

[38] *Зargишиев М.* С помощью Аллаха по пути Коранической истины // Независимая газ. – 1993. – 2 апр.

[39] *Кудрявцев А. В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство... – С. 159.

[40] Известия Татарстана [Казань]. – 1993. – 10 июля.

[41] Приложение к письму Союза мусульман России № 76 от 20 марта 1996 г. (архив автора).

[42] Ислам. новости. – 1991. – № 6–7. – С. 2.

[43] Коран не стреляет // Моск. новости. – 1993. – 4 апр.

[44] *Гаджиев М.* Отчет и разъяснения редактора благочестивым читателям // Ислам. новости. – 1992. – № 1. – Февр. – С. 6.

[45] Независимая газ. – 1996. – 17 авг.

[46] Аль-Кодс. – 1993. – Март.

[47] Ислам и общество [Уфа]. – 1994. – № 10.

[48] Обращение к лидерам религиозных, общественных и национальных организаций // Мусульман. вестник. – 1995. – Апр. – С. 1.

[49] Ислам минбаре. – 1997. – № 4. – Апр.

[50] Мусульман. вестник [Саратов]. – 1991. – № 6. – С. 4.

[51] *Гайнутдин Р.* Как стать мусульманином? // Аль-Кодс. – 1993. – Март.

[52–53] Ислам и ложные мнения о нем: Интервью Равиля Гайнутдина // Лит. газ. – 1997. – 12 февр.

[54] *Мухаметшин Р. М.* Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI–XX вв. (историко-социологический очерк) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. – Казань, 1994. – С. 112.

[55] Там же.

[56] Попытка осмыслить этот феномен на примере арабских стран была предпринята автором в кн.: *Малашенко В. В.* В поисках альтернативы. – М.: Наука, 1990.

[57] Лит. газ. – 1997. – 12 февр.

[58] *Хачилаев Н.* Реформаторство необходимо // НГ-религии. – 1997. – 24 июля.

[59] НГ-религии. – 1997. – 24 июля.

[60] Это высказывание было сделано Г. Джемалем на презентации ВКЦ ДУМ в апреле 1994 г. (стенограмма автора).

[61] К лидерам мусульманских организаций. Обращение исполкома ДУМ (архив автора).

[62] Эти слова Г. Джемаля вынесены на четвертую страницу обложки редактировавшегося им журнала «Ат-Таухид» (1994. – № 1).

[63] Ислам и патриотизм // День. – № 26 (54). – С. 4.

[64] Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов: Бюл. – М., май 1997. – С. 28–31.

[65] *Ахтаев А.* Суфий должен быть политиком! // Ат-Таухид. – 1994. – № 1. – С. 15.

[66] *Сюкияйнен Л. Р.* Нужна ли России мусульманско-правовая культура? // Постсоветское мусульманское пространство... – С. 119.

Глава четвертая
МУФТИИ И ИМАМЫ

Процесс исламского возрождения непосредственно обусловлен активностью духовных авторитетов – имамов, мулл, муфтиев. Однако положение в корпусе исламских священнослужителей непростое. Да и сам этот корпус по существу находится еще в стадии формирования.

В послевоенный период на территории РСФСР действовали два духовных управления мусульман – Европейской части России и Сибири (ДУМЕС) и Северного Кавказа (ДУМСК). Оба они с точки зрения влияния на общественную жизнь и приближенности к власти уступали Среднеазиатскому духовному управлению (САДУМ), руководство которого занимало доминирующие позиции в мусульманской общине СССР. После распада Советского Союза у лидеров духовных управлений Российской Федерации появилась возможность стать ядром консолидации российских мусульман и возглавить движение за исламское возрождение. Они получали шанс повысить свою общественную значимость и авторитет в глазах властей.

Однако этого не произошло. Причин тому несколько. Во-первых, неумение воспитанных при советской системе лидеров ДУМ приспособиться к стремительной трансформации общества. Во-вторых, малочисленность мусульманских священнослужителей и их низкая профессиональная подготовка. В-третьих, жестокие внутренние противоречия, вылившиеся в открытую междоусобную борьбу, что крайне негативно сказалось на авторитете духовных лиц в глазах верующих. Мусульманское духовенство не оформилось в сплоченную касту, способную эффективно решать вопросы религиозного возрождения, отстаивать перед властью как собственные корпоративные интересы, так и интересы своей паствы.

Конкурентом духовенства стали исламские политические организации. Особенно наглядно это проявилось в середине 90-х годов, когда имамы и муфтии были вынуждены сотрудничать или добровольно сотрудничали с ними и в некоторых случаях участвовали в составлении политических программ либо давали им соответствующую интерпретацию.

В преобладавших в среде мусульманского духовенства в 90-е годы центробежных тенденциях видится своеобразный слепок с общей социально-политической ситуации в Российской Федерации. Здесь и проблема разграничения полномочий между центром и периферией (в данном случае между духовным управлением и более мелкими административными единицами – мухтасибатами), и конфликт между амбициозной молодежью и старой, сложившейся при советской власти структурой. Ощущается и привкус межнациональных трений, сказывающихся на непростых отношениях между муфтиями Кавказа и собственно России (для простоты именуемых порой «татаро-кавказскими противоречиями»), Татарстана и Башкирии. В начале 90-х годов межэтнические противоречия обострили отношения между мусульманскими авторитетами Дагестана.

Развал прежней системы духовных управлений начался еще при советской власти. «Первой ласточкой» стала отставка с поста главы ДУМСК Махмуда Геккиева под давлением религиозной оппозиции. Это произошло в мае 1989 г. на Первом съезде мусульман Северного Кавказа, в ходе которого М. Геккиеву был предъявлен стандартный набор обвинений – сотрудничество с КГБ, моральное разложение и взяточничество (в марте 1990 г. против него было возбуждено уголовное дело). Борьба вокруг снятия М. Геккиева сопровождалась митингами, организованными независимыми исламскими группировками. 13 мая противники М. Геккиева просто выдворили его из помещения ДУМСК.

На том же съезде произошел и организационный раскол. ДУМСК распалось, и вместо него практически сразу во всех северокавказских республиках возникли свои духовные управления. В 1989 г. образовались ДУМ Чечено-Ингушетии во главе с муфтием Шахидом-хаджи Газабаевым и ДУМ Кабардино-Балкарии во главе с муфтием Шафиком Пшихачевым, в 1990 г. – ДУМ Северной Осетии во главе с Д. Хакилаевым и ДУМ Карачаево-Черкесии во главе с муфтием Исмаилом Бердиевым. Далее процесс дробления шел crescendo. В 1991 г. возникло самостоятельное ДУМ Чеченской Республики (вскоре переименованное в муфтият) под началом муфтия Мухаммад-Башир-хаджи Арсанукаева, а в Карачаево-Черкесии – Черкесский имамат, во главе которого стал Ахмед Биджи-улу, одно время принимавший активное участие в деятельности Исламской партии возрождения. В том же году на съезде мусульман Адыгеи был принят Устав общины мусульман Адыгеи и избран ее глава – муфтий эфенди Мос Чекиб. В 1992 г. было создано ДУМ Республики Ингушетия. Создание республиканских духовных управлений, несмотря на поднимавшиеся на съездах мусульман острые проблемы, прошло сравнительно спокойно.

Исключение составил лишь Дагестан, который в свое время именовали по причине полиэтничности «моделью Советского Союза». Однако в большей степени он является моделью Северного Кавказа. В декабре 1989 – январе 1990 г. после констатации на Чрезвычайном съезде мусульман Северного Кавказа распада ДУМСК возник вопрос о формировании ДУМ Дагестана. Уже в декабре муфтием Дагестана был избран кумык Багаутдин Исаев, который по оценке экспертов был промежуточной фигурой, временно устраивавшей все заинтересованные стороны[1]. Избрание Б. Исаева стало компромиссом между традиционно конкурирующими в борьбе за власть в республике этническими общностями – аварцами, даргинцами и кумыками.

Уже в феврале 1992 г. на Первом съезде мусульман Дагестана Б. Исаев был смещен из-за неуспешности политики в сфере мусульманского образования, слабой помощи мечетям, авторитарных методов руководства, финансовых просчетов, а также попыток создать особое духовное управление мусульман для тюркоязычных народов (!). Последнее обвинение явилось по сути решающим, поскольку иноэтничные конкуренты первого дагестанского муфтия не могли смириться с тем, что на центральной позиции в религиозной жизни республики оказался кумык (кумыки принадлежат к тюркским народам).

Новым муфтием на съезде стал выходец из наиболее многочисленной и самой влиятельной при советской власти этнической группы аварцев Саид-Ахмед Дарбишгиджиев, занимавший пост ректора Исламского института в Кизилюрте. Муфтий-аварец получил поддержку у лакцев, табасаранцев, части чеченцев

и даргинцев[2]. Реакцией на замену муфтия явилось создание нового чисто кумыкского муфтията во главе все с тем же Б. Исаевым, а также даргинского казията под руководством Абдуллы-хаджи. К середине 90-х годов практически каждый крупный этнос Дагестана имел собственное независимое от соседей духовное управление.

Таким образом, мусульманское духовенство не только не способствовало этнической консолидации, но, напротив, зачастую стимулировало взаимообособление кавказских народов. Тем не менее ликвидация единого административного духовного центра была не только неизбежной, но и способствовала снятию противоречий между духовенством различных этносов. Установилось четкое территориальное разграничение — каждое управление занималось делами своей этнической общины, ни один из муфтиятов не претендовал на роль лидера — представителя всех мусульман Северного Кавказа.

Иная ситуация сложилась среди духовенства остальной России, где противоречия между мусульманскими священнослужителями, единожды начавшись, не прекращались вплоть до конца 1997 г. (т. е. момента завершения рукописи этой книги).

Сразу оговоримся: интриги среди духовных лиц Кавказа и России велись и ведутся раздельно. В отдельные моменты, в частности при попытке создания в 1992—1993 гг. Высшего координационного центра духовных управлений мусульман России, кавказские муфтияты взаимодействовали с российскими, их представителей включая муфтиев приглашали на общественные и религиозные мероприятия, они ставили свои подписи под разного рода декларациями и воззваниями. Все это было необходимо для поднятия престижа съездов и конгрессов, а также авторитета их организаторов.

Тем не менее эффективное и устойчивое сотрудничество между духовными управлениями Северного Кавказа и Центральной России, Поволжья, Приуралья не сложилось. Сравнительно масштабная координация между ними имела место лишь в связи с чеченским конфликтом. Пассивный характер отношений между двумя группами духовенства контрастирует с деятельностью исламских политических организаций, в которых, несмотря на возникающие время от времени противоречия, бок о бок действуют политики разных национальностей, выходцы из всех регионов.

Трения внутри мусульманского духовенства России обусловлены двумя факторами. Во-первых, стремлением главы преемника ДУМЕС, переименованного в Центральное духовное управление (ЦДУМ), муфтия Талгата Таджутдина сохранить позицию единоличного лидера российских мусульман, а заодно представлять их интересы перед лицом светской власти. Во-вторых — честолюбивыми амбициями молодых (или сравнительно молодых) имамов и муфтиев, стремящихся избавиться от зависимости уфимского центра, а представится возможность — и заявить о себе в общероссийском масштабе.

«Разрушение Союза ССР... и последствия этого события отразились и на мусульманах, — рассуждает муфтий Равиль Гайнутдин. — Оказались нарушенными границы канонической территории Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири... На канонической территории ДУМЕС появился целый ряд новых государств. Возникли трудности в осуществлении религиозных контактов и духовного руководства мусульман, ведь сегодня почти невозможно руководить из Уфы мусульманскими общинами... Поэтому назрели определенные изменения в структуре и формах религиозного руководства»[3]. С Р. Гайнутдином солидарен Р. Мухаметшин, считающий, что «...основные принципы деятельности ДУМЕС не соответствовали требованиям времени. Поэтому на всех уровнях уже прекрасно понимали необходимость если не реорганизации, то по крайней мере внесения изменений в его структуру и формы деятельности»[4]. Башкирский исламовед А. Юнусова полагает, что раздробление ДУМЕС «соответствует распаду СССР и параду суверенитетов»[5]. В сентябре 1992 г. один из лидеров мусульман Поволжья имам саратовской мечети М. Бибарсов в беседе с автором этой книги говорил: «ДУМЕС слишком громоздок, его деятельность отличается личными пристрастиями его руководителя... ДУМЕС присущи пороки, возникшие при его создании 200 лет тому назад»[6].

Здесь следует привести краткую схему ДУМЕС. Его верховным органом являлся созывавшийся каждые пять лет Съезд делегатов духовенства и приходов, избранных на приходских собраниях. На съезде на пять лет избирался муфтий (глава ДУМЕС) и на тот же срок трое из шести членов президиума управления, а три члена назначались сами муфтием. Также в Совете улемов три члена избирались, три назначались муфтием. Избиралась на

съезде и Центральная ревизионная комиссия. Глава мусульман Европейской части России и Сибири, который одновременно становился председателем ДУМЕС, избирался на съезде духовенства и прихожан.

В период между съездами высшая законодательная и исполнительная власть принадлежала собираемому *муфтием* пленуму духовного управления. Сам пленум состоял из членов Совета улемов и членов президиума управления. В регионах, в области или автономной республике духовную жизнь мусульман организовывали мухтасибаты, состоявшие из нескольких приходов. Правление (совет) мухтасибата избиралось на собрании настоятелей приходов и председателей приходских советов, а срок его полномочий был ограничен пятью годами. Правление мухтасибата назначало имам-хатыба, который заранее был рекомендован президиумом ДУМЕС. Приход – община мусульман, сложившаяся вокруг мечети. Образуется приход на основе добровольного согласия лиц, ее посещающих, при условии, что их количество составляет не менее десяти человек. Приход возглавляет имам-хатыб, избранный собранием мусульман, но *утвержденный* ДУМЕС.

Даже при беглом взгляде на эту схему становится очевидно, что главная ее черта – жесткая централизованность при полном подчинении нижестоящих структур вышестоящим, отсутствие для приходских имамов возможности проявить самостоятельность. Зависимость отдельных мухтасибатов от ДУМЕС в чем-то напоминала былую подчиненность самого ДУМЕС Среднеазиатскому духовному управлению, что всегда вызывало неудовольствие самого Т. Таджутдина.

Стремление областных имамов выйти из-под опеки ДУМЕС в немалой степени можно объяснить авторитарными методами правления Т. Таджутдина, который проявлял нетерпимость к оппонентам и критикам. Его позицию можно объяснить и опытом работы при командно-админстративной системе, и желанием во что бы то ни стало остаться единоличным духовным лидером мусульман, и, наконец, особенностями его вспыльчивого характера (противники Т. Таджутдина объясняют последнее не всегда заметным для окружающих психическим расстройством).

Идея реорганизации ДУМЕС давно носилась в воздухе и впервые, причем в кардинальном варианте, была сформулирована Всероссийским татарским общественным центром (ВТОЦ), ко-

торый в 1991 г. предложил перевести ДУМЕС из Уфы в Казань, а в случае отказа – образовать в Татарстане собственное духовное управление с включением в него на добровольной основе татарских общин по всей Российской Федерации. Это предложение было отвергнуто, что вскоре повлекло раскол ДУМЕС и образование независимых духовных управлений Татарстана и Башкирии, которые не были признаны Т. Таджутдином. В том же 1991 г. собравшиеся в Саратове противники муфтия обратились к нему с требованием подать в отставку. Вскоре имамы Саратова, Волгограда и Пензы создали Межрегиональное управление мусульман во главе с М. Бибарсовым, которое также не было признано ДУМЕС.

Затем духовные управления стали создаваться во всех областях России, где есть компактные общины мусульман. В некоторых случаях муфтияты возникали на базе общин сразу нескольких областей. Так, созданное в 1994 г. Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России включает в себя общины Владимирской, Ивановской, Калининградской, Калужской, Московской, Нижегородской, Рязанской, Смоленской, Тверской, Тульской, Ярославской областей, а также Москвы и Сочи (Краснодарский край). В образованное в тот же год Духовное управление мусульман Поволжья вошли общины Астраханской, Волгоградской, Пензенской областей. В 1997 г. на конференции мусульман в Тюмени и Тобольске было образовано Межрегиональное духовное управление мусульман Сибири и Дальнего Востока.

В настоящее время в Российской Федерации (включая Северный Кавказ) действуют свыше 40 духовных управлений мусульман (более 20 из них зарегистрированы Министерством юстиции), и количество их может как уменьшиться – путем слияния этих управлений, так и увеличиться, поскольку процесс внутреннего размежевания в некоторых из них еще не завершен. Иногда в одном регионе существуют сразу два управления. Так, в Татарстане с 1994 г. наряду с уже имевшимся ДУМРТ возникло еще одно управление, возглавленное имамом Зеленодольска Габдулхамитом Зиннатуллиным и подчинаявшееся ДУМЕС. В Уфе параллельно с ДУМЕС действовало ДУМ Республики Башкортостан (ДУМРБ), руководимое одним из наиболее непримиримых противников Т. Таджутдина муфтием Нурмухаммедом Нигматуллиным.

Драматично развивалась борьба внутри мусульманского духовенства России в конце лета – осенью 1992 г. 22 августа на чрезвычайном пленуме ДУМЕС, состоявшемся в Набережных Челнах, было принято решение в связи с длительной болезнью муфтия Талгата Таджутдина «и чрезвычайной ситуацией в ДУМЕС, приведшей к полному развалу структур ДУМЕС и дезорганизации его деятельности, невозможностью дальнейшего исполнения им своих обязанностей... временно отстранить его от исполнения своих обязанностей и создать временный комитет из представителей мусульманского духовенства»[7].

Группа наиболее решительно настроенных имамов подписала три направленных лично против Т. Таджутдина документа.

1. «Мы, нижеподписавшиеся, подтверждаем, что 23 августа 1992 г. в г. Нижнекамске во время проповеди по случаю установки полумесяца на один из минаретов строящейся мечети, в присутствии многих тысяч мусульман, Талгат Таджутдин давал рекомендации предлагать пьющим людям спиртные напитки перед обращением к ним с хутбой (проповедью)»[8].

2. «Мы, нижеподписавшиеся, подтверждаем, что 19 июля 1992 г. в городе Набережные Челны в мечети "Таубе" по приказу Талгата Таджутдина были установлены православные кресты и шестиугольные звезды Давида».

3. «Мы, нижеподписавшиеся, подтверждаем, что через коммерческие структуры ДУМЕС неоднократно производилась торговля спиртными напитками»[9].

Под всеми приведенными документами стоят подписи восьми представителей мусульманского духовенства. Отметим, что среди подписавших их нет некоторых влиятельных имамов и муфтиев, которые стали главными противниками Т. Таджутдина. К тому же многие оппоненты Т. Таджутдина признавали за ним немало достоинств, в первую очередь профессиональную подготовку, теологические познания. Такие признания автор слышал из уст «оппозиционных имамов», многие из которых были учениками главы ДУМЕС.

Накануне раскола противники Т. Таджутдина проявляли готовность к компромиссу, свидетельством чего было, в частности, обращение представителей мусульманского общественного движения (Ассоциации мусульманской культуры), в котором наряду с позитивной оценкой деятельности Т. Таджутдина содержался

призыв к сотрудничеству. «Мы молим Всевышнего Аллаха, Создателя Вселенной, о том, чтобы долгожданное единение мусульманских общественных организаций и духовенства, наконец, свершилось и дало прекрасные плоды», – говорилось в обращении, среди подписавших которое был, например, имам М. Бибарсов[10].

В 1992 г. был образован Высший координационный центр Духовных управлений мусульман России – ВКЦ ДУМР (официально зарегистрирован в Министерстве юстиции в 1994 г.), в который вошли духовные управления Татарстана, Башкирии, Поволжья, Сибири, Чувашии, Коми, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставрополья, Ингушетии, Крыма, стран Балтии, Северной Осетии, Адыгеи и Краснодарского края, Украины, Белоруссии, Ульяновской области, Оренбуржья. О сотрудничестве с ВКЦ объявили некоторые общественно-политические организации, в том числе становившийся все более активным Исламский культурный центр.

В состоявшей из девяти человек инициативной группе по созданию ВКЦ наиболее заметными фигурами были муфтий Татарстана Габдулла Галлиуллин, муфтий Башкирии Н. Нигматуллин, саратовский имам М. Бибарсов.

Многие имамы отказались поддерживать ВКЦ. Среди них в первую очередь следует отметить имама Московской соборной мечети Равиля Гайнутдина, имама Нижнего Новгорода Юсуфа Идрисова и некоторых других. Признавая целесообразность перестройки прежней системы организации религиозной жизни мусульман, Р. Гайнутдин и его сторонники видели в ВКЦ лишь еще один фактор раскола мусульманской общины.

Благодаря избранию председателем исполкома ВКЦ муфтия Татарстана Габдуллы Галлиуллина позиции его муфтията заметно окрепли. Резиденцией ВКЦ была определена Казань. Влияние руководства мусульманской общины Москвы несколько снизилось, что также не могло не сказаться на позиции московского имама, который в неофициальной иерархии мусульманского духовенства занимал место непосредственно вслед за Т. Таджутдином.

В уставе ВКЦ говорится, что Центр «является объединяющим звеном самостоятельных Духовных управлений мусульман, созданным с целью консолидации мусульманских центров Российской Федерации, координации их деятельности по распростра-

нению Исламской веры, достижения единого толкования норм Шариата, подготовки концепций и выработки решений по наиболее сложным проблемам современности, содействия в организации паломничества, направления на учебу в зарубежные исламские учебные заведения». Отдельно оговаривается, что «в состав ВКЦ могут входить и другие управления мусульман, расположенные на территории СНГ и за рубежом»[11].

Хотя многие заявленные в уставе цели выглядят декларативно, обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, вошедшее в ВКЦ духовенство заявило о необходимости унификации в России норм шариата, а это попытка закрепить традиционные для России формы исламской традиции, поведенческие нормы и тем самым фактически поставить барьер на пути проникновения в отечественные мусульманские общины иных толкований, в первую очередь радикальных, попадающих с Ближнего Востока. Во-вторых, ВКЦ не просто объединял (пусть весьма зыбко) духовные управления России и Северного Кавказа, но и заявил о возможности консолидации мусульманских меньшинств в славянских и балтийских государствах. В октябре 1993 г. ВКЦ провел специальный пленум, посвященный взаимодействию между мусульманскими организациями России и ближнего зарубежья. Во всем этом можно увидеть еще не сформулированное до конца стремление видеть в мусульманах России часть евроислама, у которого по мнению и мусульманских политиков, и европейских ученых есть немалые перспективы. Показательно, что к этой мысли обратился на состоявшейся в апреле 1994 г. в Москве презентации ВКЦ Гейдар Джемаль, сказавший, что единое российское мусульманство может стать «ядром европейской мусульманской общины»[12].

Одним из первых документов ВКЦ было принятое на Съезде мусульман Татарстана постановление, направленное против ДУМЕС и лично Т. Таджутдина. В нем действия главы ДУМЕС квалифицировались как «антиисламские, направленные на подрыв основ Исламской веры», его дальнейшее пребывание на посту муфтия — как «откровенное богохульство и оскорбление ислама», а поддерживающие его имамы объявлялись «лицемерами»[13]. Тогда же было принято обращение к президенту Татарстана Минтимеру Шаймиеву, также насыщенное выпадами против Т. Таджутдина.

Реакция ДУМЕС на попытки обособления части имамов, прежде всего в Татарстане и Башкирии была крайне резкой. В августе 1992 г., т. е. вскоре после проведения независимых съездов мусульман этих поволжских республик, состоялся расширенный пленум ДУМЕС, который, если воспользоваться словами Т. Таджутдина, «осудил сепаратистские действия отщепенцев, нарушивших присягу и поправших религиозную этику»[14] (в выражениях противоборствующие стороны не стеснялись). От должности были отстранены девять имамов-мухтасибов, в том числе М. Бибарсов, а также члены президиума ДУМЕС Н. Нигматуллин и Н. Аширов.

В начале ноября 1992 г. в Уфе по инициативе Т. Таджутдина был созван Шестой чрезвычайный съезд мусульман Европейской части СНГ и Сибири, собравший 738 делегатов[15] от большинства мусульманских общин, в том числе поддерживавших ВКЦ. На съезде много говорилось о консолидации мусульман России, раздавались обвинения в экстремизме «непослушных» имамов. Спустя некоторое время на имя бывшего в то время вице-премьером Сергея Шахрая поступила записка, в которой несогласные с ДУМЕС мусульманские священнослужители также обвинялись в симпатиях к фундаментализму, националистических и сепаратистских устремлениях. Однако никакой реакции на эту записку со стороны властей не последовало.

В 1994 г. Т. Таджутдин предпринял авантюрную попытку отстранить Р. Гайнутдина от руководства Московской соборной мечетью непосредственно в момент проповеди в этой мечети. Причиной этого поступка стал отказ Московского муфтията поддержать Т. Таджутдина в его противостоянии с противниками в самой Уфе. Президиум ДУМЦЕР выступил в этой связи с заявлением, в котором говорилось о принятии на пятничной молитве 23 сентября 1994 г. «единогласного решения о каноническом выходе ДУМЦЕР из состава ЦДУМ»[16]. После этого инцидента отношения между двумя духовными авторитетами испортились окончательно.

Вновь созданные муфтияты предъявляли старому руководству многочисленные обвинения, в том числе в разжигании межнациональных противоречий между татарами и башкирами. Духовные управления Татарстана и Башкирии неоднократно обращались к властям с требованиями передать под их юрисдикцию все

культовые сооружения, что должно было лишить Т. Таджутдина и его сторонников материальной базы. Типично в этом отношении решение состоявшегося в сентябре 1994 г. Третьего съезда мусульман Республики Башкортостан, констатировавшего, что «единственным владельцем религиозно-культовых зданий в Башкортостане может являться только ДУМ этой республики» и потребовавшего от местного руководства соответствующих решений[17].

Пытаясь избавиться от конкурентов, руководитель ДУМЕС апеллировал к центральной власти, пользуясь тем, что как в правительстве, так в администрации президента считали за благо иметь дело с привычной централизованной религиозной структурой, которая легче поддается контролю. Однако многочисленные встречи Т. Таджутдина с представителями власти, на которых он всячески отстаивал необходимость консолидации мусульман (за что точно так же ратуют и его конкуренты), никоим образом не повлияли на ситуацию в мусульманских общинах.

В середине 90-х годов Т. Таджутдин, позиция которого не отличалась особой гибкостью, был вынужден де-факто признать, что утратил контроль над состоянием дел в российском мусульманстве. Косвенным свидетельством этого служит переименование в 1994 г. ДУМЕС в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ). Новое название было призвано, с одной стороны, показать, что старое руководство готово пойти на известные перемены, зато, с другой стороны, в самой дефиниции «центральное» заложена претензия на сохранение за переименованной структурой руководящего статуса.

Несмотря на раздающиеся со всех сторон призывы к единению, раскол среди российских мусульман – свершившийся факт, и преодоление его, судя по всему, откладывается на неопределенный срок. Остроту этому противостоянию добавляет то обстоятельство, что, как и Т. Таджутдин, новые духовные структуры также выходят на прямой контакт с властями, в свою очередь критикуя действия главы ЦДУМ.

В связи с расколом ДУМЕС и внутренней борьбой среди мусульманского духовенства любопытно мнение А. Юнусовой, которая напоминает, что «именно о подобного рода расчленении единого мусульманского управления» задумывались некоторые

государственные чиновники еще царской России, в частности, действительный статский советник Череванский, предлагавший «разделить Оренбургский муфтият по территориям и народностям и установить окружные правления»[18]. Думается, что хотя в наше время власти, напуганные общими центробежными тенденциями, скорее склонны к сохранению централизованной структуры организации религиозной жизни, в то же время они опасаются и консолидации мусульманского сообщества, проявлений исламской солидарности (особенно в связи с конфликтом в Чечне) и потому не поддерживают однозначно ни одну из конфликтующих сторон.

Показательно в этой связи распределение среди духовных центров государственных финансовых субсидий: так, ВКЦ ДУМ (организация, по словам Т. Таджутдина, «практически ничего не имеющая») получила от государства 1,2 млрд руб., ДУМЦЕР – 3,5 млрд, а ЦДУМ – 2,2 млрд руб.[19]

В середине 90-х годов на территории России (не считая Северного Кавказа) сложилось три крупных мусульманских духовных центра, к которым примкнуло подавляющее большинство муфтиятов, – ЦДУМ, ВКЦ ДУМ и созданный в июле 1996 г. на базе ДУМЦЕР Совет муфтиев России, который возглавил Равиль Гайнутдин. В этом «треугольнике напряженности» и складывались отношения между мусульманским духовенством России. Возникали и лопались коалиции, делались попытки перетянуть на свою сторону союзников конкурента. Отношения между духовными лидерами порою развивались по законам детектива. Часто приглашенный на какое-либо общественное или научное мероприятие священнослужитель, прежде чем дать согласие на участие, выяснял, будет ли там присутствовать его соперник. Для организаторов такого рода встреч головной болью становилась рассадка участников. Большое значение придавалось авторитету в глазах международной мусульманской общественности. Были случаи соперничество за прием высокопоставленных зарубежных делегаций. Один из мусульманских политиков однажды с горечью сказал: «Наши имамы и муфтии ведут себя, как во время кухонного скандала в коммунальной квартире».

Не будь этих беспрестанных распрей, мусульманам удалось бы решить многие принципиально важные проблемы, и прежде всего стать полноценной силой, способной действовать на об-

щероссийском уровне. Легче было бы вести широкомасштабную информационно-просветительскую работу среди немусульманского большинства, в том числе на одном из телевизионных каналов. В отсутствие единства нет общероссийского мусульманского печатного издания, нет единого исламского фонда, с помощью которого, возможно, удалось бы ускорить строительство и реставрацию мечетей, совершенствовать систему образования.

Противоречия существуют и внутри трех крупнейших исламских «блоков». Так, все заметнее среди сторонников Т. Таджутдина недовольство непрогнозируемым поведением их лидера — в отдельные моменты он проявляет нетерпимость в отношения собственного окружения и даже рядовых мусульман, вплоть до рукоприкладства.

Руководители некоторых входящих в ДУМЦЕР общин большую активность проявляют не в рамках своего управления, а за его пределами, сотрудничая, например, с ВКЦ и близким к нему Союзом мусульман России. В 1994—1996 гг. снизилась активность ВКЦ, что можно объяснить фактическим отходом от дел тогдашнего главы его исполкома Габдуллы Галлиуллина, сосредоточившегося на внутритатарстанских делах. Р. Мухаметшин, на которого мы неоднократно ссылались, утверждал, что после создания Совета муфтиев России «ВКЦ фактически прекратил свое существование»[20]. Однако это далеко не так. После того, как место Г. Галлиуллина занял Нафигулла Аширов, ВКЦ не просто удалось консолидироваться, но и наладить отношения с Советом муфтиев России и московским муфтиятом. В 1996—1997 гг. руководители обеих организаций встречались, участвовали в совместных мероприятиях и практически не допускали взаимных выпадов.

По-прежнему непримиримо относится к ВКЦ и ДУМЦЕР руководитель ЦДУМ. В августе 1997 г. накануне учредительной конференции Межрегионального Духовного управления мусульман Сибири и Дальнего Востока, на которую съехались представители подавляющего большинства мусульманских управлений и общин России, включая представителей Чечни и Дагестана, Т. Таджутдин направил главе администрации Тюменской области специальное обращение, в котором вновь утверждал, что конференция — дело рук «деструктивных сил»[21], отлученных от ислама раскольников. Его сторонники советовали властям Тюмени и Тобольска игнорировать это мероприятие.

Междоусобица среди мусульманского духовенства России продолжается. В ней практически не участвуют мусульманские священнослужители Северного Кавказа, которым удалось достигнуть определенного консенсуса. Попросту говоря, после «расселения» по национальным и региональным «квартирам» у каждого кавказского муфтия своя четко определенная зона влияния. К тому же там нет и не может быть духовного лица, претендующего на общекавказское лидерство.

В 1997 г. ВКЦ и Совет муфтиев России постепенно налаживали сотрудничество, к осознанию целесообразности и неизбежности которого пришли обе стороны: ВКЦ — раньше, Совет муфтиев — несколько позже.

Наиболее влиятельными, ключевыми фигурами среди мусульманских духовных лиц ныне являются (в алфавитном порядке): Нафигулла Аширов, Мукаддас Бибарсов, Равиль Гайнутдин, Талгат Таджутдин. Приводя их краткие биографии, автор счел возможным дополнить их собственной сугубо субъективной характеристикой.

Нафигулла Аширов. Татарин. Родился в Тобольске в 1954 г. Окончил областной техникум культуры. Начальное религиозное образование получил в частном порядке. Непосредственно религиозной деятельностью занимается с момента открытия в Тобольске мечети. Община избрала его имамом-хатыбом. В 1980 г. был послан на учебу в бухарское медресе Мир-Араб.

В 1987 г. поступил на работу в ДУМЕС, сначала был секретарем, затем управляющим делами. В 1990 г. был направлен в Константину (Алжир), в то время центр исламского радикализма. По возвращении домой занял пост заместителя муфтия.

Являлся членом Совета улемов ДУМЕС, из которого был исключен Т. Таджутдином в 1992 г. В 1993—1994 гг. редактировал газету ДУМ Башкирии и Исламского центра «Дагват». Занимал пост председателя ДУМ Республики Башкортостан. В 1995 г. стал председателем исполкома ВКЦ ДУМ. Член исполкома Союза мусульман России. В 1997 г. был избран муфтием Сибири.

Судьба сложилась так, что Н. Аширову пришлось отбывать тюремное заключение.

Н. Аширов открыто выступает за неразделимость ислама и политики. Обладает немалыми организационными способностями, дипломатичен. Большое внимание уделяет развитию меж-

Нафигулла Аширов. *Мусульманская Россия будет прирастать Сибирью*

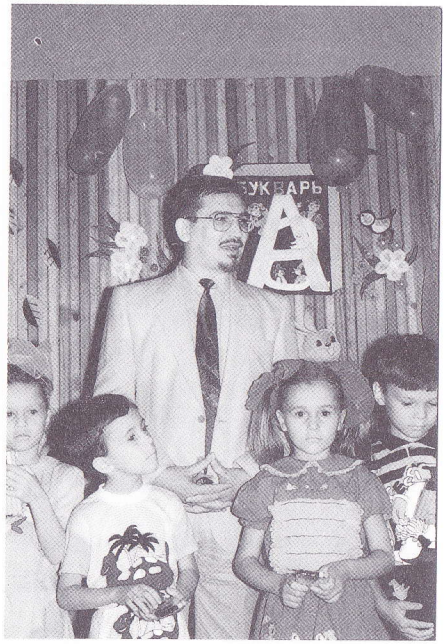
дународных связей российского мусульманства. Неоднократно встречался с исламскими радикалами. Выступил против принятого Государственной думой закона «О свободе совести и религиозных объединениях».

Мукаддас [Аббасович] Бибарсов. Татарин. Родился 1960 г. в Пензенской области (село Средняя Елюзань). Сын имама-хатыба местной мечети. После службы в армии окончил уфимское медресе. С 1987 г. – имам-хатыб Саратовской мечети. Имеет хорошую профессиональную подготовку. Среди его учителей был и Т. Таджутдин, к которому он, несмотря на резкую критику, сохраняет уважение. В конце 80-х годов участвовал в движении «Демократическая Россия». С 1989 г. бессменный главный редактор саратовского «Мусульманского вестника», где и сам регулярно выступает в качестве автора. С сентября 1995 г. по февраль 1996 г. занимал пост генерального секретаря Союза мусульман России. В апреле 1996 г. основал в Саратове движение «Мусульмане России». В 1992 г. был среди учредителей ВКЦ ДУМ.

Выступает за единство ислама и политики. Подобно Н. Аширову сочетает духовный пост с политической деятельностью.

Примыкал к Исламской партии возрождения и даже содействовал проведению в Саратове ее региональной конференции.

М. Бибарсов является одним из лучших (возможно, лучшим) мусульманских ораторов России. Умеет «держать зал». Приехав в Москву на учредительный съезд мусульман России в качестве гостя, сумел в момент резких разногласий вернуть его в спокойное русло. Был избран спикером съезда, а позже и генсеком СМР. Впоследствии отошел от СМР ввиду разногласий с его руководством. Свой выход из СМР мотивировал тем, что «духовные интересы не могут быть принесены в жертву сиюминутным политическим выгодам»[22].



Мукаддас Бибарсов. *«Мы воспитаем новое поколение мусульман»*

Активно работает с детьми и молодежью. В саратовском кабинете М. Бибарсова висит карта, на которой он отмечает появление новых, открытых при его участии мечетей в Саратовской, Пензенской областях. Пользуется уважением у областной власти.

М. Бибарсов выступил против закона «О свободе совести...», поддерживает идею его демократизации.

Равиль [Исмагилович] Гайнутдин. Татарин. Родился в 1959 г. в Татарии. Светское образование получил в Казани, работал ассистентом режиссера литературно-драматических передач на Казанском телевидении. После завершения религиозного обучения в медресе Мир-Араб был назначен первым имамом-хатыбом во вторую соборную мечеть «Нур ислам» в Казани. В 1985 г. стал ответственным секретарем ДУМЕС. С 1987 г. занимал пост има-

Равиль Гайнутдин. *Религия вне политики, но рядом с ней*

ма-хатыба, с 1988 г. – главного имама-хатыба Московской соборной мечети. В 1994 г. был избран председателем Духовного управления мусульман Центрально-Европейского региона России. С 1996 г. возглавляет Совет муфтиев России.

Р. Гайнутдин – один самых образованных российских имамов. Он прекрасно владеет искусством проповеди. В 1997 г. вышла его книга «Ислам. Вера и милосердие».

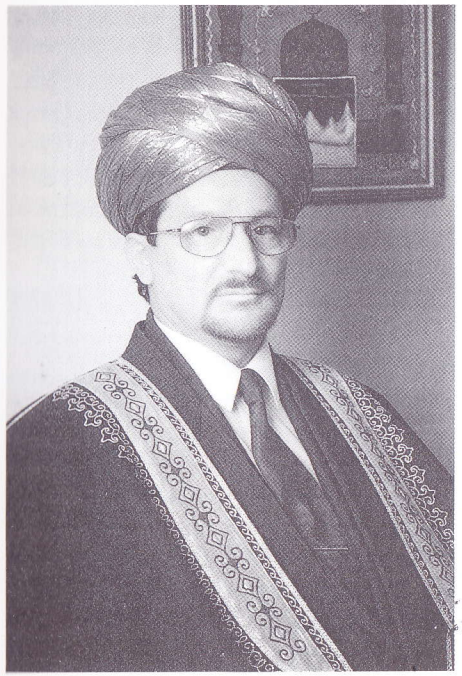
Первые годы своей работы в Москве Р. Гайнутдин был в тени. Однако постепенно он делался все более самостоятельным, его авторитет заметно рос. Р. Гайнутдин укрепил свои позиции в Москве, нашел общий язык с влиятельным мэром Юрием Лужковым. Активно способствовал строительству в столице новых мечетей, открыл при мечети Высший Исламский духовный колледж. Пользуется большим авторитетом за рубежом.

Р. Гайнутдин изначально выступал против соединения ислама с политикой, дистанцируясь от исламских партий и движений. Был среди противников создания ВКЦ ДУМ. Позже отношения между Р. Гайнутдином и руководством ВКЦ стали отличаться большей терпимостью. Судя по последним выступлениям Р. Гайнутдина в печати (а его охотно приглашают самые разные газеты и журналы), он готов сотрудничать с некоторыми исламскими политическими организациями.

Р. Гайнутдину присуща гибкая реакция на развитие событий, он по возможности избегает обострения ситуации.

Талгат [Сафиевич] Таджутдин. Татарин. Родился в 1948 г. в Казани. Религиозное образование получил в бухарском медресе Мир-Араб и в каирском мусульманском университете аль-Азхар. Пост главы ДУМЕС (ЦДУМ) занимает с 1980 г.

Даже противники Т. Таджутдина признают, что он обладает наибольшим среди всех уровнем религиозной культуры, отлично владеет арабским языком. После распада СССР стал открыто претендовать на роль безусловного лидера мусульман России, был близок к кремлевским властям. Остается официальным представителем мусульман России в Организации «Исламская конференция», ЮНЕСКО, Европейской лиге мусульман. Категорически выступает против соединения ислама с политикой и создания на религиозной основе партий и движений. Занимает непримиримую позицию в отношении своих оппонентов.



Талгат Таджутдин. *Отнюдь не все еще в прошлом...*

В последние годы Т. Таджутдин, пытаясь отвести от себя подозрения в психическом расстройстве, по его словам, «заручился справкой авторитетных врачебных консилиумов, что он не сумасшедший»[23]. Иногда Т. Таджутдина именуют «му-

сульманским экуменистом». В качестве наиболее убедительного доказательства приводят тот факт, что по его распоряжению в витражах соборной мечети в Набережных Челнах были изображены крест и шестиконечная звезда. Т. Таджутдин действительно стоит за широкий межконфессиональный диалог, однако в летней дискуссии 1997 г. о принятии закона «О свободе совести...» солидаризировался с более консервативно настроенной Государственной думой.

Несмотря на отчаянное стремление Т. Таджутдина сохранить доминирующие позиции среди мусульманского духовенства, его влияние более не является монопольным и имеет тенденцию к снижению.

Очевидно, что действия этой «большой четверки» в течение ближайших лет будут оказывать наибольшее влияние на складывающиеся среди мусульманского духовенства непростые отношения. Среди прочих духовных лиц можно отметить муфтия Нижегородской области Омара Идрисова, который последовательно поддерживает Р. Гайнутдина, и входящего в ВКЦ муфтия Тюменской области Галимзяна Бикмуллина. На Северном Кавказе все большим авторитетом пользуется возглавивший в 1996 г. Духовное управление мусульман Дагестана муфтий Абубакаров. Аварец по национальности, Абубакаров сумел добиться авторитета среди представителей других дагестанских этносов.

Не исключено, что в грядущее десятилетие в мусульманской общине заявят о себе молодые имамы, недавно окончившие исламские институты, в том числе за рубежом.

Однако в целом баланс сил между духовными центрами и авторитетами вряд ли может резко нарушиться. Если это и произойдет, то скорее не из-за завершения внутренних распрей победой той или иной группы, а из-за активности исламских политических партий и движений, которые уже неотделимы от деятельности мусульманского духовенства. Тем более что ведущие мусульманские авторитеты тесно связаны или вообще входят в руководящие структуры этих организаций.

Примечания

[1] Ислам и политика в Дагестане // Ислам. новости. – 1992. – 25 сент.

[2] *Кудрявцев А. В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. – М., 1994. – С. 159.

[3] Москва становится мусульманским центром? Беседа с муфтием Центрально-Европейского региона России шейхом Равилем Гайнутдином // Независимая газ. – 1994. – 3 марта.

[4] *Мухаметшин Р.* Ислам в общественно-политической жизни современного Татарстана в 90-е годы // Казань. – 1996. – С. 87.

[5] *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкирии. 1917–1994. – Уфа, 1994. – С. 115.

[6] Запись беседы с Мукаддасом Бибарсовым 30 сентября 1992г., Москва (архив автора).

[7] Постановление Чрезвычайного пленума Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири от 22 августа 1992 г. Набережные Челны, юбилейная мечеть «Таубуа» (архив автора).

[8] В распоряжении автора имеются копии документов об участии ДУМЕС в торговой сделке, где фигурирует небольшое количество спиртных напитков.

[9] Копии всех документов находятся в архиве автора.

[10] Мусульман. вестник. – 1991. – № 6.

[11] Устав Высшего координационного центра Духовных управлений мусульман (рукопись), с. 1 (архив автора).

[12] Авторская стенограмма выступления Г. Джемаля 30 апреля 1994 г. (архив автора).

[13] Постановление Высшего координационного совета духовных управлений мусульман и Съезда мусульман Татарстана. Принято на I Съезде мусульман Татарстана 22 октября 1992 г., Казань (архив автора).

[14] Только вера может возродить в нас надежду (интервью с Талгатом Таджутдином) // Независимая газ. – 1992. – 22 сент.

[15] *Михайлов Г.* Ислам в России // *Ермаков И., Микульский Дм.* Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – (Вост. сборник «Лотос»; № 1). – С. 27.

[16] Заявление президиума Духовного Управления мусульман Центрально-Европейского региона России. Москва, 27 сентября 1994 г. (архив автора).

[17] Ислам и общество [Уфа]. – 1994. – № 10.

[18] *Юнусова А. Б.* Указ. соч. – С. 116.

[19] Интервью Т. Таджутдина (Независимая газ. – 1996. – 30 марта).

[20] *Мухаметшин Р.* Указ. соч. – С. 90.

[21] Тюмен. изв. – 1997. – 8 авг.

[22] Комс. правда. – 1996. – 20 февр.

[23] Я состою в партии Аллаха // Моск. новости. – 1993. – 3 янв.

Глава пятая
ИСЛАМ И ПОЛИТИКА

Формально религия в России отделена от государства. Тем не менее обе наиболее многочисленные на территории страны конфессии — православие и ислам — связаны с политикой. Это выражается как в существовании религиозно-политических организаций, так и в участии в политике духовенства. Православие традиционно (за исключением советского периода) освящало власть в России и было одной из доминант официальной идеологии. Что касается ислама, то его обращенность в политику зиждется на изначальном единстве в исламе духовного и светского начал.

Под влиянием Европы в мусульманском мире в XIX–XX вв. укрепилась идея отделения религии от государства, ее изоляции от политики. В течение десятилетий, особенно после второй мировой войны, правители многих мусульманских стран энергично оттесняли от власти религиозные организации типа действовавших повсеместно братьев-мусульман, всячески противодействовали вмешательству в политику мусульманского духовенства. Тем не менее идея единства ислама и политики живет в общественном сознании и остается одной из основ политической культуры мусульманского мира. Здесь активно действуют религиозные партии и движения, некоторые из них добиваются заметных успехов, участвуя в правительствах, а порой возглавляя их. Теократическими государствами являются мусульманские монархии. Духовенство прочно занимает властные позиции в Иране.

Политическая активность исламских политических организаций ассоциируется с феноменом исламского фундаментализма и исламизма, в которых после распада Советского Союза многие политики и аналитики в Европе и США видят едва ли не главную угрозу Западу. С настороженностью относятся к фундаментализму и в России. Его влияние ощущается и непосредственно на южных рубежах страны, и в зоне ее естественных интересов — в Центральной Азии, и внутри самой Федерации, в первую очередь на Северном Кавказе. Наконец, в разных регионах европейской России, Урала, Сибири возникли исламские организации, лидеры которых не скрывают своего позитивного отношения к соединению ислама и политики и поддерживают связи с зарубежными исламистскими организациями и лидерами. Так или иначе, ислам стал фактором политического процесса в стране.

Прежде чем дать анализ этого явления, очевидно, следует остановиться на авторской интерпретации понятий исламского фундаментализма и исламизма, которые будут встречаться в дальнейшем в этой книге. Оба эти понятия зачастую используются (в основном с негативным оттенком) американскими и европейскими (в том числе и российскими) учеными и особенно журналистами как тождественные. В средствах массовой информации ставится знак равенства между фундаментализмом, исламизмом и экстремизмом.

Вместе с тем в 90-е годы среди части российских ученых, в первую очередь религиеведов и культурологов, наметилась тенденция более строгого подхода к этим феноменам с целью их диверсификации. Одновременно российские политики развели дефиниции «фундаментализм» и «экстремизм» (что было продиктовано сугубо прагматической потребностью начать диалог с исламской оппозицией в Таджикистане). Так, в 1996 г. министр иностранных дел России Е. Примаков прямо указывал: «мы не ставим знак равенства между исламским фундаментализмом и исламским экстремизмом» [1].

Фундаментализм относится к сфере идеологии. В его основе лежит попытка восстановить первоначальные ценности ислама, определенные еще во времена пророка Мухаммада, сформулировать идею исламского государства, причем не в форме благих пожеланий, но применительно к современной исторической ситуации. Фундаментализм, считает востоковед Ю. Ганковский, «никогда нигде не представлял сам по себе никакой опасности. Другое дело — как его используют в политике» [2].

Среди мусульманского духовенства, исламских идеологов преобладает позитивное отношение к фундаментализму, трактуемому ими в философско-мировоззренческом ключе. «Не надо бо-

яться истинного фундаментализма, – считает имам Р. Гайнутдин. – Фундаментализм – это тишина и размышления, и никакой агрессивности»[3]. Менее поэтично, зато более традиционно определялся фундаментализм в газете ИПВ «Аль-Вахдат», где он был представлен как «движение за возврат к Исламскому учению вновь в том виде, в котором его преподнес Мухаммед»[4]. Эффектное и вместе с тем очень рациональное определение дает фундаментализму Гейдар Джемаль, полагающий, что он – «убеждение в том, что не существует сферы жизни, не охваченной откровением и являющейся морально свободной от признания бытия Бога»[5].

Амир ИПВ Ахмедкади Ахтаев полагает, что «...именно исламский фундаментализм – гарант неприкосновенности русского населения на территориях с исламским большинством... Фундаменталисты принимают на себя ответственность за обеспечение неприкосновенности, чести и достоинства людей»[6].

(Цитируя высказывания известных российских мусульман о фундаментализме, нельзя не вспомнить, как в самом начале 90-х годов многие мусульманские общественные деятели и духовные лица, опасаясь быть обвиненными в экстремизме или фанатизме, на словах осуждали фундаментализм, а потом, оставшись с глазу на глаз с собеседником, признавались, что они – «сами фундаменталисты».)

Неожиданно непростой оказалась на уровне теории проблема гипотетической возможности создания в России исламского государства. Согласно мусульманской догматике, ислам – самая совершенная религия, и рано или поздно перейти в него должно все человечество. Вместе с тем речь идет о ситуации на конкретной территории и в конкретный исторический период.

Большинство исламских политиков понимают, что рассуждения о создании в обозримом будущем исламского государства в России вызывают сегодня лишь раздражение. Идея исламского государства неприемлема и для большинства воспитанных на секулярных традициях мусульман. Поэтому своей главной целью идеологи российского ислама называют создание для мусульман условий, обеспечивающих им возможность следовать исламскому образу жизни. А под этим можно понимать прежде всего вообще обеспечение свободы совести и возможность для каждого гражданина соблюдать нормы своей конфессии. Что и положено в любом нормальном демократическом государстве. Конечно, ислам включает ряд обязательных для мусульманина установок, которые могут и не совпадать с российским законодательством. Однако это противоречие возможно разрешить без ущемления прав мусульман.

Некоторые радикально настроенные мусульманские политики все-таки утверждают возможность и даже необходимость создания в России исламского государства. Так, Г. Джемаль считает, что Россия могла бы стать исламским государством и, более того, «для нее это единственный шанс избегнуть геополитического исчезновения»[7]. Еще откровеннее высказывается бывший первый секретарь СМР А. Халитов: «Ислам спасет Россию»[7a]. Нечто похожее говорила автору Фаузия Байрамова, верящая, что «Россия разлеглась на землях Золотой Орды», и что спасти ее от гибели может лишь возврат этих земель и постепенное утверждение на них ислама. Тему эту поднимали и отдельные имамы. В такого рода рассуждениях видится прежде всего, если ни исключительно, декларативность и уж наверняка религиозно-философский эпатаж, смешанный с «тоской» этноконфессионального меньшинства по недостижимой возможности стать (во всяком случае, еще на протяжении многих поколений) большинством.

Исламский фундаментализм можно определить как идеологическую утопию и вместе с тем как попытку выразить неповторимость исламской цивилизации, ее дискурс относительно христианства. Он – своего рода умозрительный поиск альтернативы еврохристианскому бытию включая его (бытия) общественное устройство. Наконец, фундаментализм – это форма самоутверждения ислама как социокультурной системы.

Однако эта в общем здравая идея абсолютизируется фундаменталистами-идеологами, готовыми отторгнуть любой социокультурной опыт немусульманских обществ. И напротив – все идущее от ислама гипертрофируется и выводится за рамки критики. Наиболее последовательные фундаменталисты требуют запрета кино, телевидения, вводят абсурдную, схожую с коммунистической цензуру. Фундаментализм как естественная часть мусульманской общественной мысли может порой трансформироваться в религиозный фанатизм, который в свою очередь отождествляется некоторыми политиками и особенно средствами массовой информации с фундаментализмом вообще. Это

вполне объяснимо, ибо журналистам религиозный фанатик интересней, чем мыслитель или просто мусульманин, задумывающийся над судьбой своих собратьев по вере и ищущий ответа на свои вопросы в близкой ему традиции.

С другой стороны, обозначив своей целью (пусть и утопической) строительство исламского государства, фундаментализм побуждает к действию во имя этого строительства. Действие же требует организованных усилий, предполагающих создание соответствующих исламских партий и движений. Деятельность этих религиозных организаций и можно определить как исламизм (или политический ислам). Она носит самый разнообразный характер, но конечной ее целью в мусульманских странах является достижение власти и затем создание общественно-политической системы, принципы которой коррелируются с принципами «истинного исламского государства». В этом смысле можно говорить, что фундаментализм является идеологией исламизма.

Опыт последних десятилетий свидетельствует, что исламисты способны действовать, и весьма успешно, не нарушая конституционных рамок того или иного государства, но вместе с тем при давлении на них оказывают решительное, в том числе вооруженное сопротивление. Наглядные примеры – исламская революция в Иране 1978–1979 гг., имевшие место в Алжире в 90-е годы попытки властей подавить Исламский фронт спасения и другие радикальные организации, в некотором смысле и рост напряженности в Турции после оттеснения от власти в 1997 г. лидера исламской Партии благоденствия Неджметдина Эрбакана.

В целом исламский фундаментализм и его политическое выражение – исламизм – являются неотъемлемой частью общественной жизни *всех* мусульманских государств (после успеха исламистов в Турции это по сути стало аксиомой). Вопрос в том, каким образом исламизм и фундаментализм могут реализоваться в условиях, когда мусульмане составляют меньшинство населения страны.

Если понимать под исламизмом в первую очередь деятельность исламских политических организаций, то следует признать, что этот феномен имеет место в России и состоялся он сравнительно «безболезненно». Во-первых, возникновение первых исламских политических организаций пришлось на рубеж

80–90-х годов, когда общество было слишком взбудоражено иными проблемами и на политический ислам мало кто обратил внимание. Во-вторых, первые исламские организации были скорее малочисленными клубами, не имевшими практически никакого влияния среди массы российских мусульман. Кроме того, у них не было политического опыта, а их идейные установки, в том числе те, которые могли быть в какой-то степени сравнимы с фундаменталистскими, из-за отсутствия собственной информационно-пропагандистской базы просто не доходили до потенциального «потребителя».

Так что зарождение политического ислама в России прошло фактически незамеченным. Хотя до известной степени оно способствовало пробуждению исламизма в Центральной (в то время Средней) Азии.

На протяжении 90-х годов в Российской Федерации образовалось несколько исламских политических организаций, одни из которых претендуют на статус общероссийских, другие ограничиваются рамками региона или области. К первым можно отнести Союз мусульман России, Общественное движение «Нур», а также распавшуюся в 1994 г. Исламскую партию возрождения. Отдельно следует сказать об Исламском культурном центре, деятельность которого также имеет политический оттенок.

К региональным организациям относятся движение «Мусульмане России», чье влияние на некоторое время распространилось на Среднее Поволжье, в первую очередь на Саратовскую и Пензенскую области, действующие в Дагестане «Жамаатул муслими» (официально зарегистрированное как религиозное общество), Исламская партия, возникшая после раскола Исламско-демократической партии, чеченская партия «Исламский путь», татарстанские партия «Иттифак» и движение «Мусульмане Татарстана». Кроме того, время от времени в СМИ появляется информация о существовании организаций-фантомов типа Исламской социал-демократической партии, Мусульманского комитета и т. п.

Мы сосредоточимся на рассмотрении деятельности тех организаций, которые оказались наиболее устойчивыми и сравнительно заметными в общественной жизни мусульманской общины страны. Ни одна из них не достигла влияния, равного партиям, пусть и небольшим, но представленным в Государственной думе или прямо или косвенно участвующим в деятельности вла-

стных структур. В данном случае важен сам факт появления такого рода партий, их растущая активность, амбициозность лидеров, которые в периоды оживления политической деятельности страны, в частности в ходе думских и президентских выборов (мусульмане составляют 10–12% российского электората[8]), выходят из тени и не только поддерживают того или иного светского лидера, но и заявляют о собственных интересах.

Влияние исламского фактора на политику не ограничивается деятельностью отдельных партий и движений. В ряде мусульманских регионов к исламу апеллирует местная состоящая из этнических мусульман администрация. Наиболее характерно это для Северного Кавказа, в частности для Чеченской Республики, власти которой вот уже в течение пяти лет не только культивируют лозунги джихада и исламской солидарности, но и пытаются нормализовать ситуацию в обществе с помощью введения шариата. К тому же согласно чеченской конституции ислам является государственной религией.

Одновременно руководство Чечни произвело эксперимент по использованию на разных уровнях – от элитарного до массового – идеи исламской солидарности. В 1997 г. тема солидарности между единоверцами поднималась чеченской делегацией во главе с Асланом Масхадовым и ингушской во главе с Русланом Аушевым во время их совместной поездки по мусульманским регионам Поволжья. Выступая перед депутатами Государственного совета Татарстана, А. Масхадов специально подчеркнул, что «*братья по вере, наши братья в Татарстане* (выделено мною. – *А. М.*) следили за развитием событий с чувством сожаления и помогали, чем могли»[9].

Однако идея исламской солидарности чужда верхним эшелонам власти Татарстана и Башкирии, которые делают упор на интернациональном характере своих республик и опасаются конфликтов на межконфессиональной почве. Президент Татарстана М. Шаймиев гордится тем, что «в самых сложных ситуациях межконфессионального деления – кто мусульманин, кто христианин – не было»[10]. М. Шаймиев опасается роста влияния конфессионального фактора на общественно-политическую ситуацию, чему способствует деятельность радикального крыла оппозиции и поддерживающей его части духовенства. В этой связи показательно высказывание татарстанского президента после

одной из его встреч с муфтием Габдуллой Галлиуллиным. «Они, – сказал М. Шаймиев, имея в виду муфтия и его приверженцев, – хотят видеть Казань своей второй Меккой»[11]. Не случайно в том же году М. Шаймиев, приверженец активного исламо-христианского диалога, был награжден патриархом Московским и Всея Руси Алексием II орденом Святого Благоверного князя Даниила Московского I степени.

Первой в России (в то время еще в СССР) политической организацией мусульман стала всесоюзная Исламская партия возрождения, учредительный съезд которой состоялся в июне 1990 г. в Астрахани[12]. В создании ИПВ принимали участие представители многих мусульманских народов СССР, и партия действительно имела право именоваться «всесоюзной», что, правда, так и не было зафиксировано в официальном названии. Заметнее других на астраханском съезде были представлены татары, таджики и кавказцы (дагестанцы). Уже после распада СССР и преобразования таджикского отделения ИПВ в самостоятельную Партию исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ), некоторые деятели последней утверждали, что именно они сыграли решающую роль при создании всесоюзной ИПВ. Им решительно возражали татары и кавказцы.

ИПВ была зарегистрирована в Дагестане, а ее оргкомитет – в Москве, в Октябрьском районе, во главе которого стоял впоследствии забытый демократ «первой волны» Илья Заславский, тогда же прозванный за это одной из русских националистических газет «исламским еврейским фундаменталистом».

ИПВ не стала, да и не могла стать стройной политической организацией. Она сразу оказалось раздробленной на несколько независимо друг от друга действовавших групп – дагестанскую, московскую, таджикскую, узбекскую. Провалилось создание ее отделений в Казахстане (где, по неофициальным данным, число ее членов не превышало 15 человек) и Туркмении (символическая ячейка насчитывала 4–5 человек). Не удалось организовать структуры партии в Поволжье, хотя в регионе у нее нашлись последователи, в том числе весьма активные, например, М. Бибарсов. Успешнее и ярче была деятельность ИПВ в Таджикистане и Узбекистане, где прошедшие соответственно в 1990 и 1991 гг. учредительные конференции отделений ИПВ стимулировали становление исламского политического движения.

Амиром партии стал Ахмедкади Ахтаев, аварец, врач по профессии. Его заместителем – Гейдар Джемаль, пресс-секретарем, а фактически идеологом умеренного крыла – московский этнолог Валиахмед Садур. Партия имела устав и программу.

В России автономно действовали две группы ИПВ – в центре Федерации и в Дагестане. В Дагестане, в основном благодаря активности братьев Багауддина и Ильяса Кебедовых и Ахмедкади Ахтаева, ИПВ принимала участие в политической жизни (А. Ахтаев был избран в Верховный совет Дагестана). Формально ИПВ придерживалась фундаменталистских установок, ибо выступала за превращение Дагестана в исламское государство, боролась за «чистоту ислама», чем вызывала недовольство мусульманских традиционалистов из числа накшбандийских шейхов, обвинявших ИПВ в «ваххабизме». Деятельность ИПВ в немалой степени способствовала обострению противоречий между сторонниками «чистоты ислама» и последователями суфийских орденов Накшбандийя и Кадирийя, не без доли презрения именовавшихся «тарикатчиками» (от слова тарикат, под которым понимается путь совершенствования суфия).

В центральной России ИПВ оставалась клубом нескольких постоянно полемизировавших друг с другом интеллектуалов, среди которых наиболее заметны были В. Садур и Г. Джемаль. Оба часто выступали в печати, проводили пресс-конференции. ИПВ в меру ее скромных возможностей пыталась оказывать помощь своим соратникам, вынужденным эмигрировать из Средней Азии в Россию, организовывала сбор подписей под петициями против гонений на партию в советских республиках, вскоре ставших самостоятельными государствами.

В апреле 1992 г. благодаря энергии В. Садура и в то время сотрудничавшего с ним М. Бибарсова в Саратове удалось провести региональную конференцию отделения ИПВ европейской части СНГ и Сибири. Она состоялась в здании бывшей областной партшколы, присутствовали 53 делегата (38 с правом решающего голоса), в том числе из Москвы, Нижнего Новгорода, Тюмени, Татарстана, Карачаево-Черкесии. Были представители из Средней Азии. А. Ахтаев и Г. Джемаль в Саратов не приехали.

На конференции была предпринята последняя попытка представить ИПВ как некое объединение мусульман на всем постсоветском пространстве. Но уже в ее ходе было заметно, что собственно религиозные вопросы отступают в тень, и большая часть выступлений была посвящена национальным, прежде всего татарским проблемам. Показательным было и выступление В. Садура, также уделившего много внимания отношениям между Москвой и Казанью, суверенитету Татарстана. «Выступая теоретически за единство России, мы являемся сторонниками суверенитета мусульманских республик с большинством мусульманского населения, входящих в состав Федерации, т. е. Татарстана и Башкортостана», – говорилось в его докладе[13]. Зато ничего не было сказано о проблемах суверенитета республик Северного Кавказа, прежде всего Чечни, где сепаратизм, пройдя «инкубационную стадию», уже набирал силу.

По существу саратовская конференция знаменовала собой раскол внутри ИПВ и начало ее движения к распаду. Уже в 1993 г. В. Садур говорил о «параличе руководства», о противоречиях между лидерами партии и Советом улемов. Радикалы, со своей стороны, полагали, что ИПВ сохранила потенциал и способна не только выжить, но и активизировать свою деятельность. Тем не менее, если не считать отдельных выступлений в средствах массовой информации Г. Джемаля и А. Ахтаева, ИПВ перестала быть сколько-нибудь заметной.

Когда в 1994 г. завершился срок, на который был зарегистрирован оргкомитет ИПВ, никто из ее руководства не попытался его перерегистрировать. Таким образом, первая в России исламская партия сошла с политической арены, формально не выполнив ни одной из сформулированных ею задач. В этой связи на память приходят злые слова одного мусульманина, одно время примыкавшего к ИПВ: «Собрались трое хромых (? – *А. М.*) и объявили себя фундаменталистами, а трое других хромых стали бороться с фундаментализмом».

Можно сколько угодно ёрничать относительно первой попытки создания исламской политической организации, но ее участники, возможно, сами того не сознавая, сделали первые и, возможно, самые трудные шаги по пути возвращения мусульманской религии в России одной из ее принципиальных черт – участия в политике. ИПВ в известном смысле способствовала «реабилитации» понятия «исламский фундаментализм», которое впервые публично трактовалось в позитивном смысле. И делалось это людьми интеллигентными, бесконечно далекими по образу жизни и по фразеологии от

известного по газетным публикациям облика исламского боевика с автоматом в руках. Скромная деятельность ИПВ разрушала стереотип отношения к политическому исламу.

ИПВ преодолевала монополию на толкование ислама официального, воспитанного в духе подчинения властям мусульманского духовенства. Она создавала прецедент независимой трактовки роли ислама в обществе.

Наконец, ИПВ принадлежит приоритет в формулировании задачи, которая в начале 90-х годов выглядела утопичной, а к середине десятилетия приобрела конкретные очертания: речь идет о создании мусульманской фракции в Государственной думе России и более адекватном представительстве мусульман во властных структурах.

Ради справедливости следует заметить, что основная критика в адрес ИПВ звучала не от официальных советских, а позже российских структур, которые ее практически игнорировали, но от части боявшегося за свой авторитет мусульманского духовенства. Наиболее заметной направленной против ИПВ публикацией явилась статья в «Правде» в мае 1991 г. под названием «Подпольный обком... под именем ислама», подписанная аспирантом Академии общественных наук при ЦК КПСС Р. Хасановым[14]. Впоследствии статья была перепечатана в «Коммунисте Таджикистана», поскольку главным объектом критики были именно таджикские исламисты. Чаще всего критика в адрес ИПВ исходила от ДУМЕС. В документах, адресованных ДУМЕС в советские, а позже российские органы, ИПВ зачастую обвинялась в фундаментализме и экстремизме. Однако, повторяю, ни тогда, ни позже ИПВ, да и другие мусульманские организации никакому давлению не подвергались.

Правда, руководители ИПВ утверждали, что их телефоны прослушивались службами безопасности, что им затрудняли создание штаб-квартиры — ее помещение несколько раз приходилось менять. Но, так или иначе, никто из руководителей ИПВ не пострадал, и партия дожила до «естественной кончины».

Незаметный уход со сцены ИПВ не означал приостановку политизации ислама. В начале 90-х годов в Татарстане продолжала действовать местная радикальная партия «Иттифак», набирались опыта политические организации на Северном Кавказе. Все энергичнее апеллировали к исламу чеченские сепаратисты. Обо

всем этом будет сказано ниже. Здесь же отметим, что после длившейся больше года «паузы» ислам вновь попытался вернуться в политику в общероссийском масштабе. В течение 1995 г. возникли сразу две организации — Общероссийское мусульманское общественное движение «Нур» и Союз мусульман России.

Их появление можно объяснить тремя причинами. Предоставим читателю самому определить весомость каждой из них. Первая состоит в том, что, единожды начавшись, процесс политизации ислама развивался уже по собственной внутренней логике, и остановить его можно было только с помощью запретов. У мусульман как конфессиональной общины стали формироваться общие, пусть и не артикулированные четко интересы, которые состояли в первую очередь в защите своего права на религиозное возрождение (имелось немало случаев, когда власти препятствовали возврату мечетей, отказывались предоставлять место под их строительство, вмешивались в дела духовенства и т. д.). И, по мнению молодой и активной части мусульман, эти интересы успешнее, чем духовенство, могли отстаивать именно политики. Политикой увлеклись и некоторые имамы. Вторая причина — сугубо тактическая: возникновение мусульманских организаций произошло в канун декабрьских выборов 1995 г. в Госдуму России, куда мечтали попасть некоторые их новоиспеченные лидеры. Третья причина — стремление некоторых чисто светских партий использовать мусульман в собственных политических интересах. Это справедливо и для ЛДПР В. Жириновского, и (правда, в меньшей степени) для возглавляемого Г. Явлинским «Яблока». «Жириновцы, — по меткому замечанию В. Садура, — первыми почувствовали новые веяния в сознании мусульман»[15]. Конечно, деятели и ЛДПР, и «Яблока» отдавали себе отчет, что не поддержкой мусульман будут в первую очередь крепки их позиции. Но, с другой стороны, в случае успеха и те, и другие могли рассчитывать на лишние голоса в ходе политической игры. В этой связи отнюдь не случайным представляется то обстоятельство, что в создании «Нура» и СМР активную роль сыграли именно жириновцы. Первым генеральным секретарем СМР был сподвижник лидера ЛДПР А. Халитов, редактировавший газеты «Правда Жириновского» и «Сокол Жириновского». Вождь «Нура» Халид Яхин состоял помощником главного идеолога ЛДПР, депутата Госдумы Алексея Митрофанова.

Таким образом, следующая после распада ИПВ волна политической активности, обусловленная как объективными, так и субъективными причинами, оказалась намного внушительнее. Здесь в отличие от «российско-мусульманских интеллигентов» преобладали расчет и желание добиться вполне конкретных целей.

«Нур» и СМР возникли приблизительно в одно время (СМР чуть позже) и уже в октябре 1995 г. имели по России соответственно 47 и 50 отделений. К декабрю 1995 г. «Нур» имел отделения в 72 регионах России. СМР опирался на весьма широкие связи возникшего еще в 1991 г. Исламского культурного центра. Созданный как «общественно-культурное объединение», целью которого было заявлено «содействие развитию, изучению и распространению Исламских духовных и культурных ценностей, достижений Исламской цивилизации»[16], ИКЦ включился в политическую жизнь и во многом благодаря энергии его руководителя Абдул-Вахеда Ниязова завоевал авторитет среди московского политического истеблишмента. Некоторые высокопоставленные московские чиновники вообще воспринимали СМР и ИКЦ как единую организацию.

Основа СМР была заложена в мае 1995 г. на конференции в башкирском городке Сибае, на которой его генеральным секретарем и стал жириновец А. Халитов. Однако основные события развернулись на московском учредительном съезде, прошедшем 1—2 сентября в киноконцернтном зале «Россия» и «Президент-отеле» (бывшая элитная гостиница ЦК КПСС). На съезде были представлены «Тезисы программы» СМР, обсуждался план работы союза и состоялись выборы руководящих органов, в том числе его генерального секретаря.

Как и любой подобного рода документ, «Тезисы...» содержали множество чисто декларативных, ни к чему не обязывающих положений. Однако в некоторых из них оказались сформулированы конкретные задачи, которые ставил перед собой СМР и за осуществление которых он намеревался бороться. СМР собирался «...отстаивать на всех уровнях власти интересы мусульман предпринимателей и их коллег из числа “малых” народов... добиваться самых широких политических и экономических прав в рамках существующей Федерации для республик с преобладающим мусульманским и коренным нерусским населением... равноправного представительства мусульман во всех областях общественной и политической жизни страны»[17]. По существу впервые после 1917 г. мусульманская община устами своей организации столь внушительно заявила о претензиях на полноценное участие в общественно-политических процессах в стране. Тем более что руководство СМР провозгласило преемственность своей организации Союзу мусульман, действовавшему еще в начале века.

На съезде и в его кулуарах поднимался об вопрос об адекватном представительстве во властных структурах. «Почему в сегодняшнем правительстве России не нашлось места для представителей мусульманской культуры? — спрашивал в то время заместитель председателя Совета федерации Рамазан Абдулатипов[18]. Обсуждалась и такая проблема, как способность мусульманских народов наилучшим образом осуществлять связь, «служить мостом» между Россией и исламским миром. Наконец, был поднят вопрос о возможности создания в Госдуме мусульманской фракции.

Некоторые выступавшие пытались рассуждать о консолидации мусульманской уммы России. Об этом говорили бывший министр иностранных дел Чечни Шамиль Бено, имам М. Бибарсов. Однако другие участники съезда, напротив, выступили с критикой других мусульманских организаций и движений. Так, глава ИКЦ А.-В. Ниязов заявил, что «СМР не должен быть похожим на “Нур”, а должен сделать что-то весомое»[19]. Возник вопрос о разногласиях внутри духовенства, и некоторые участники выразили недовольство позицией имамов Т. Таджутдина и Р. Гайнутдина, которые в то время отрицательно относились к создании политических организаций на религиозной основе.

В целом, несмотря на усилия отдельных политиков, СМР оказался неспособен сыграть консолидирующую роль, напротив — среди его руководства сохраняются изоляционистские настроения. Стало ясно, что нет и не будет единства и среди участников самого только еще создававшегося союза. Дискуссия разгорелась вокруг избрания генерального секретаря. Против «жириновца» А. Халитова выступило большинство делегатов, в том числе А.-В. Ниязов («Нам не нужна ЛДПР в зеленой окраске»), делегаты от Чечни, известный общественный деятель Деньга Халидов («Хотите, чтобы жириновец возглавил союз, пусть будет Халитов»[20]).

Обозначились и противоречия между представителями различных этнических общин, между татарами-москвичами и кавказцами. Уже в первый день сложилась достаточно напряженная ситуация, которую удалось смягчить М. Бибарсову, напомнившему делегатам, что главной их целью является создание условий для возрождения ислама, а не внутренняя склока. На второй день обстановка продолжала накаляться, и ее не разрядило даже чтение имамом Р. Ашировым Первой суры Корана. Лишь к середине второго дня, когда председательство на съезде было передано М. Бибарсову, наступило нечто вроде внешнего примирения. Благодаря своему буквально за несколько часов выросшему в глазах делегатов съезда авторитету саратовский имам совершенно неожиданно, в том числе и для самого себя (он попал на съезд в качестве гостя), был избран генеральным секретарем СМР, потеснив казавшиеся куда более реальными другие кандидатуры, в том числе А.-В. Ниязова.

Напомним, все эти события разворачивались в преддверии парламентских выборов, в ходе которых СМР рассчитывал выступить отдельным списком. На гребне эйфории создания союза некоторые его члены надеялись, что им удастся за счет голосов мусульман пройти в Государственную думу. Оптимисты высказывали мнение, что генсеку союза место депутата практически обеспечено. (Конечно, тогда подобные соображения звучали наивно. Однако совсем скоро, в конце 1996 г., нынешний глава СМР Надиршах Хачилаев победил в Дагестане на дополнительных выборах в Госдуму, пройдя именно по списку союза.)

В 1995 г. следовало не мечтать о грядущих успехах кандидатов СМР, но заботиться об их регистрации в Центральной избирательной комиссии. Малоопытные функционеры СМР этого не сознавали, уповавая больше на внушительный список кандидатов, где под первым номером фигурировал президент Ингушетии Руслан Аушев, а под вторым — знаменитый танцор Махмуд Эсамбаев. Р. Аушев баллотироваться по спискам СМР сразу отказался.

СМР не сумел в срок подать правильно оформленные подписные листы, которые были отклонены председателем Центризбиркома Н. Рябовым. СМР обратился в Верховный суд, который обязал Центризбирком принять документы у мусульман. Однако чиновники вновь обнаружили ошибки (отсутствие виз уполномоченных союза). Не помогло заступничество президента Башкирии М. Рахимова, Р. Аушева и влиятельного Р. Абдулатипова. Отчаявшиеся руководители СМР пытались даже запугать Центризбирком негативной реакцией мусульман. «Нам будет трудно объяснить такое решение мусульманам и предотвратить возможные волнения в мусульманских республиках», — говорил Н. Аширов[21]. Но и этот «намек» имама власти оставили без внимания. СМР на выборах представлен не был.

Зато в них участвовало движение «Нур», сумевшее собрать 0,58% голосов (за него проголосовало 393,5 тыс. человек) и занять 22-е место среди 43 партий, участвовавших в этой политической гонке. Причем в Чечне и Ингушетии «Нур» собрал 23% и вышел на второе место, пропустив лишь правительственный блок «Наш дом — Россия», а в Татарстане получил 5%. Зимой 1996 г. на пленуме «Нура» некоторые его участники в частных беседах утверждали, что выборы в Татарстане были фальсифицированы и в действительности за «Нур» там было подано 15—17% голосов. В ходе выборов в Татарстане «Нур» получил поддержку от исламских радикалов из «Иттифака». В Башкирии за «Нур» проголосовало 1,25%[22].

Как бы то ни было, дебют мусульманского движения в политической борьбе на общероссийском уровне состоялся. Формально он выглядит неудачным. «Нур» даже близко не подошел к пятипроцентному рубежу, дающему право попасть в парламент. Однако в данном случае важнее сам факт участия. Не вызывает сомнения, что успехи мусульман — не только «Нура» — оказались бы более внушительными, если бы политические лидеры сумели найти общий язык и получили поддержку от духовенства. Не делая далеко идущих выводов, отметим: выборы показали, что политический потенциал ислама далеко не исчерпан[23].

Что касается СМР, то после отказа в регистрации его руководство сочло за благо поддержать черномырдинский блок «Наш дом — Россия», что подтвердило намерения этой организации и впредь сотрудничать с властями и не уходить в оппозицию.

Парадокс заключается в том, что деятельность «Нура» после участия в парламентских выборах стала куда менее заметной, он как бы потерялся на политическом ландшафте, уступив пальму первенства СМР. 13—14 февраля 1996 г. в Москве была предпринята попытка создать на основе СМР и «Нура» общероссийскую

мусульманскую организацию. Инициатива исходила от руководства «Нура». Однако достигнутая тогда договоренность о слиянии «Нура» и СМР реализована не была. Следующая, более скромная попытка координации усилий «Нура» и СМР была предпринята 30 апреля 1996 г., когда между обеими организациями был подписан договор-намерение о сотрудничестве. Его заключили заместитель председателя движения «Нур» Мансур Садыков и координатор СМР по Северному Кавказу Мухтар Сайпуллаев. Намечено было создать ассоциацию «Союза мусульман России» с «Нуром», СМР и другими исламскими организациями в качестве учредителей. Ближайшая задача – выработка совместной платформы на президентских выборах[24].

13–14 апреля 1996 г. в Саратове было создана новая организация – Общероссийское общественно-политическое движение «Мусульмане России», которое возглавил М. Бибарсов. Наряду с прочими религиозными и общественными деятелями в состав его политсовета вошли В. Садур и главный редактор издаваемой Московским муфтиятом газеты «Ислам Минбаре» Талиб Саидбаев. Гостями учредительного съезда были депутаты Госдумы из фракций НДР, КПРФ, «Яблока», группы аграриев. (На учредительном съезде СМР такого разнобоя не было. Приехавший к началу съезда Геннадий Зюганов переступить порог зала, где проходил съезд СМР, не решился.)

Инициатива создания движения «Мусульмане России» принадлежала самому М. Бибарсову, который после ухода с поста генсека СМР не оставил попыток продолжить политическую карьеру. Однако, декларируя общероссийский характер нового движения, он не мог не понимать, что эта политическая ниша уже занята, и всерьез конкурировать с СМР/ИКЦ «Мусульмане России» не могли. К тому же руководство движением не рискнуло изначально прояснить свои политические приверженности. О поддержке Б. Ельцина оно официально заявило лишь в конце мая[25].

Хотя среди программных целей «Мусульман России» упоминалось «объединение всех мусульманских организаций в единую ассоциацию»[26], а местонахождением руководящих органов была объявлена Москва[27], оно по сути осталось региональной организацией, чье влияние распространялось лишь на некоторые области Среднего Поволжья, в первую очередь на Саратовскую. Впоследствии, в 1997 г., М. Бибарсов сосредоточил внимание на обла-

стных проблемах. При этом, однако, авторитет его как духовного лица и как политика остается высоким. Он входит в число самых влиятельных людей российской мусульманской общины.

После того как Союз мусульман России не смог участвовать в избирательной кампании, его в течение нескольких месяцев лихорадило. Внутри союза шла фракционная борьба, которая завершилась уходом с поста генсека М. Бибарсова и избранием на пост председателя вновь созданного руководящего органа – исполкома союза выходца с Северного Кавказа лакца Надиршаха Хачилаева, которого поддержал А.-В. Ниязов. Это было особенно важно в условиях начинавшейся президентской предвыборной кампании, в которой СМР совместно с Исламским культурным центром приняли самое активное участие.

СМР/ИКЦ выступили в поддержку Б. Ельцина, проявив при этом изрядную дальновидность и вместе с тем мужество, ибо заявление о его поддержке было сделано еще в феврале 1996 г., когда шансы президента на переизбрание многим казались сомнительными. Кстати, «Нур» изначально поддерживал Г. Явлинского (кое-кто из руководства хвастался, что они могут дать Г. Явлинскому 5 млн мусульманских голосов) и лишь впоследствии перешел на сторону Б. Ельцина. 21 марта СМР направил президенту обращение, в котором, констатируя, что «...к сожалению... бесспорными фаворитами... кампании являются коммунисты (левый блок) во главе с Зюгановым», обещал ему поддержку и даже предложил «три программы, осуществление которых сдвинет ситуацию по привлечению Мусульманского сообщества (в контексте избирательной кампании нынешнего президента) с мертвой точки и позволит добиться желаемых результатов в этом направлении»[28].

Свою позицию СМР/ИКЦ подтвердили на совещании лидеров мусульманского сообщества России, руководителей республик и регионов Северного Кавказа, Башкирии и Татарстана. В мае – июне 1996 г. СМР/ИКЦ провели около десятка региональных совещаний (в уральском регионе, Башкирии, в Тобольске, Саранске, на Северном Кавказе и т. д.), а также организовали ряд «агитационных проездов», в ходе которых также проводились разного рода встречи, на которых велась пропаганда в пользу Б. Ельцина. На совещаниях принимались и соответствующие обращения к президенту. Главными положениями всех

этих обращений были, во-первых, критика коммунистов и обвинения их в гонениях на религию, во-вторых, констатация того, что наибольших успехов исламское возрождение достигло именно при Б. Ельцине, в-третьих, стремление убедить мусульман в том, что нынешняя власть прилагает максимум усилий для облегчения положения наиболее незащищенных слоев населения. Так, в обращения к мусульманам Уральского региона коммунисты именовались «людьми, отрицающими любую веру», говорилось, что при советском строе «тысячи мусульманских святынь были разрушены, из сердец людей вытравлялось все истинно святое»; в то же время ныне, «хвала Аллаху... каждый мусульманин может свободно посещать мечети, держать в руках Коран». И далее: «Мусульмане России не должны допустить возврата к прошлому»[29]. «Три четверти века мусульман России преследовали за веру, – говорилось в обращении к мусульманам Волго-Вятского района. – Разрушались наши святыни, гибли и изгонялись муллы, имамы, муфтии... Но Аллаху было угодно, проведя нас через тяжелые испытания, дать нам возможность вновь приобщиться к вере. Новая российская власть, сколь бы ни противоречива была ее политика... ясно и решительно поддержала процесс духовного религиозного возрождения»[30].

Во всех обращениях упоминался чеченский конфликт. Естественно, вопрос независимости Чечни не поднимался, речь шла о необходимости скорейшего достижения мира.

Ситуация на мусульманских совещаниях имела своего рода кульминацию на майской встрече мусульман Ярославля с самим президентом. Накануне, во время конференции (совещания) мусульманской общественности Центрального, Северного и Северо-Западного регионов России один из выступавших сказал: «Помогите чеченскому народу, Борис Николаевич, и мы вас коммунистам не на отдадим»[31]. Ответом стали растиражированные в СМИ слова Б. Ельцина руководителю культурно-просветительского центра «Дуслык» Ярославля, члену руководства СМР Калимулле Хайруллину: «Поддержите меня на выборах, а я вас коммунистам не отдам»[32].

Трудно судить, каков был эффект обращений к Б. Ельцину, однако составленные достаточно умеренно и в то же время с упором на волнующие мусульман темы, они принимались на совещаниях практически в предложенной СМР/ИКЦ редакции.

СМР/ИКЦ не без труда сумели наладить связи с президентским штабом избирательной кампании, хотя, как представляется, его функционеры в целом отнеслись к возможной поддержке Б. Ельцина мусульманской частью электората скорее равнодушно. Меньше ожидавшейся была финансовая поддержка. Значимость мероприятий СМР/ИКЦ была снижена отсутствием соответствующего представительства из ельцинского окружения. Кроме того, некоторые кремлевские эксперты высказывали мысль, что прямая поддержка мусульман может негативно повлиять на избирателей, исповедующих православие, а также на позицию церковной иерархии. Очевидно, последнее обстоятельство сыграло немаловажную роль: президент дорожил поддержкой православной церкви и патриарха. Как отмечал после выборов советник аппарата Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций Вячеслав Полосин, на позиции мусульман отрицательно сказалось то, что власть однозначно отдает приоритет православной церкви. «Когда 15 июня телевидение вновь показало демонстративное целование президента с Патриархом Алексием в Кремле... вся успешная “мусульманская кампания” была перечеркнута... потеря голосов в национальных республиках легко вычисляется по разнице результатов первого и второго туров – не менее 3 проц. от общего числа»[33].

Мусульманское духовенство, несмотря ни на что, поставило на карту свой авторитет и поддержало Б. Ельцина. Почти все муфтии ездили по селениям и прямо агитировали за него. Президентская кампания в этом аспекте отличалась от думских выборов 1995 г., от которых мусульманское духовенство демонстративно отстранилось. Не говоря уже о принципиальном противнике политизации ислама муфтии Т. Таджутдине, о своей «аполитичности» в 1995 г. публично заявили такие авторитеты, как глава ДУМЦЕР Р. Гайнутдин и тогдашний председатель ВКЦ ДУМ Г. Галиуллин[34].

В ходе президентской кампании и после ее завершения в средствах массовой информации назывались суммы, которые запрашивали в президентском штабе мусульмане за поддержку Б. Ельцина. Газета «Московский комсомолец» опубликовала материал, где было написано о 2,3 млн долл., которые якобы потребовал для себя глава ИКЦ А.-В. Ниязов[35].

Финансовое обеспечение ельцинской кампании — дело, как известно, щекотливое, и истинных сумм, потраченных собственно на агитацию, а равно осевших в карманах самих агитаторов (как мусульман, так и представителей иных конфессий, а также безбожников) не назовет никто. Но понятно и другое: СМР/ИКЦ, не говоря уже о других организациях, в тот момент сами не имели средств, необходимых для полноценного участия в массовой кампании по выборам президента. И обращение за финансовой помощью выглядело вполне естественным.

Интересно другое: обещая Б. Ельцину поддержку, СМР/ИКЦ и ВКЦ ДУМ просили президента оказать им впоследствии содействие в решении их собственных проблем. В частности, его просили взять под личную опеку сооружение в Москве Восточного гуманитарного центра, включающего караван-сарай, Российский исламский университет, мечеть и детский приют. Кроме личной опеки, мусульмане просили у президента 3 млн долл. или предоставления долгосрочного беспроцентного кредита. Также у него испрашивалась поддержка еще семи проектов на территории России[36]. Помимо помощи в реализации долгосрочных проектов мусульманские лидеры просили содействовать и в разрешении текущих дел, в том числе связанных с проблемами ежегодного паломничества.

Избирательная кампания СМР/ИКЦ завершилась Общероссийским совещанием мусульман, естественно, поддержавшим кандидатуру Б. Ельцина, супруга которого не только посетила это мероприятие, но даже выступила там (его организаторы утверждали, что приехали представители 63 регионов России[37], но было легко заметить, что на самом деле представительство ниже заявленного).

Обращаясь к Б. Ельцину, лидеры СМР/ИКЦ постоянно подчеркивали свое неприятие коммунистов и то обстоятельство, что борьба против них является общим, совместным делом. Что касается самих коммунистов, то они не прилагали заметных организованных усилий по привлечению на свою сторону мусульман. В июне лидер КПРФ Г. Зюганов выступил с обращением к мусульманам, в котором пугал их насаждением «западничества» и «американизма», «утратой нашего (коммунистического? — *А. М.*) традиционного образа жизни». В обращении содержались привычные рассуждения о евразийской цивилизации, возникшей «в

результате взаимодействия христианских и мусульманских народов». «Нам близки гуманистические идеалы ислама... Вы можете быть уверены, что сможете свободно устраивать свою жизнь по обычаям предков»[38]. Последнее предложение в зюгановском обращении было парафразом обращения ленинского Совета народных комиссаров «К трудящимся мусульманам России и Востока...», что свидетельствует либо о лености спичрайтеров лидера коммунистов, либо о скрытом намеке на намерение проводить в отношении религии традиционную большевистскую политику.

Активность коммунистов среди мусульман как конфессиональной общины была низкой. Относительно широкую огласку получили лишь несколько случаев. Так, в столице Адыгеи Майкопе КПРФ удалось превратить митинг мусульман против чеченской войны в митинг в поддержку Г. Зюганова; в Оренбурге в пользу коммунистов высказался председатель отделения СМР Р. Зиганшин, заявивший, что «мусульмане будут голосовать в большинстве своем за Г. А. Зюганова»[39]. После этого Р. Зиганшин был исключен из Союза мусульман, а его заявление от лица этой организации дезавуировано.

Игнорируя конфессиональную специфику мусульманского электората, коммунистические аналитики сделали ставку на то, что большинство мусульман проживает в провинции, к тому же в регионах, пострадавших на начальном периоде реформ, а также в конфликтных зонах. Ориентируясь в пропаганде исключительно на социальную проблематику, они сохранили за собой значительную часть мусульманских голосов. Даже во время проельцинских мероприятий СМР/ИКЦ некоторые их участники, особенно пожилого возраста, выходя в коридор, твердили: «Все равно проголосую за коммунистов».

Что касается ЛДПР В. Жириновского, то в ходе президентской кампании она никоим образом не претендовала на поддержку избирателей-мусульман. Ее лидер открыто выступал за жесткое подавление чеченского сепаратизма, против предоставления широких прав автономиям. Известно и такое его высказывание: «Ислам ниже — в Центральную Азию. Не выше. Татария будет православной — христианизация. Татары — они же в основном христиане. Они не хотят быть мусульманами. Мы насильно насаждаем ислам»[40].

Таким образом, борьба за мусульманский электорат шла между Б. Ельциным и Г. Зюгановым. Кто победил в этом «состязании», точно сказать невозможно, можно лишь строить догадки. Так, в преддверии выборов «Нур» полагал, что 45–50% мусульман готовы голосовать за Г. Зюганова и лишь 15–20% за Б. Ельцина[41]. В СМР после первого тура считали, что за Б. Ельцина во втором могут проголосовать до 80% тюркоязычных избирателей[42]. После завершения выборов на пресс-конференции Исламского культурного центра его глава А.-В. Ниязов утверждал, что за Б. Ельцина проголосовало 34,8%, а во втором – 58% мусульман[43]. На этом фоне любопытной представляется динамика показателей ельцинской кампании в Дагестане, где за президента в первом туре проголосовало 28,52%, зато во втором – 53,07% пришедших на выборы.

Оценивать участие мусульман в выборах следует в двух аспектах. Во-первых, естественно, с точки зрения их вклада в победу Б. Ельцина. Этот вклад, очевидно, был. Благодаря активности агитаторов часть мусульманского сообщества страны относилась к президенту, помимо всего прочего, как к гаранту религиозного возрождения. Это принесло ему дополнительные сотни тысяч, а возможно, и более миллиона голосов. Во-вторых, и это представляется более важным, была предпринята первая серьезная попытка объединить в момент обострения политической ситуации мусульман именно на конфессиональной основе. Ее результатом явилась не просто дальнейшая политизация ислама, но подключение к деятельности СМР/ИКЦ других организаций светских мусульманских политиков и высокопоставленных чиновников, часть которых стала осознавать, что на их популярность и авторитет в государственных органах, в парламенте в немалой степени может повлиять поддержка со стороны единоверцев.

С избранием в Госдуму в конце 1996 г. лидера СМР Н. Хачилаева вновь стала обсуждаться идея формирования в парламенте самостоятельной «мусульманской фракции» Не исключено, что она в конечном счете будет создана, и если это произойдет до очередных парламентских выборов, то скорее всего в нее войдут представители движения «Наш дом – Россия», КПРФ, некоторые независимые депутаты.

В России идет – пусть и противоречиво – формирование *мусульманской политической элиты*, в которую войдут, да уже сейчас входят депутаты Госдумы Надиршах Хачилаев, Дания Каримова (из НДР), а также Аман Тулеев, Рамазан Абдулатипов и некоторые другие. На места в ней претендуют председатель ИКЦ А.-В. Ниязов, Г. Джемаль.

После выборов осталась нерешенной одна из центральных проблем мусульманской общины России – преодоление разногласий среди ее элит, тем более что в период избирательной кампании наряду с консолидацией имели место центробежные тенденции. В частности, речь идет об уже упоминавшемся движении «Мусульмане России», созданном в 1996 г. региональном движении «Мусульмане Татарстана» (его возглавил муфтий республики Габдулла Галиуллин). В Дагестане возник Союз аварских джамаатов.

Продолжалась деятельность региональных партий, которые оказывали влияние на политическую ситуацию в регионах. Среди них наиболее заметны «Иттифак» и Исламская партия Дагестана, образовавшаяся еще в 1994 г. после раскола Исламско-демократической партии, во главе которой стоял известный своими демократическими взглядами и разделявший по ключевым вопросам точку зрения гайдаровского «Выбора России» врач Абдурашид Саидов.

В августе 1991 г. автору довелось присутствовать при беседе между А. Саидовым и В. Садуром, состоявшейся в газете «Московские новости». В ходе диалога выяснилось, что для первого большее значение имеют общедемократические задачи, в то время, как второй во главу угла ставил вопросы исламского возрождения. По существу это была полемика между «обыкновенным» демократом и отстаивающим приоритет конфессиональных проблем мусульманином. Материалы дискуссии опубликованы не были: 19 августа последовала попытка государственного переворота, а затем газеты печатали в первую очередь материалы, связанные с этим событием.

Итак, в 1994 г. А. Саидов был оттеснен с поста председателя ИДП, партия была переименована, а во главе ее стал бывший борец Суракат Асиятилов. Причем если ИДП при А. Саидове, по мнению А. Кудрявцева, ориентировалась в первую очередь на мусульманское традиционное духовенство и связанные с ним тарикаты, то Исламская партия Дагестана сотрудничала с «ваххабитами» (в то время А. Кудрявцев был един-

ственным исследователем, отметившим это различие между обеими партиями).

Исламской партии Дагестана не удалось завоевать влияние на территории всей республики. Однако ее лидер был достаточно заметной фигурой, и в 1994–1995 гг. по влиятельности его можно было сопоставить с входившим в силу Н. Хачилаевым. С С. Асиятиловым тогда были вынуждены считаться многие дагестанские политики.

Еще одной локальной партией, сумевшей завоевать влияние в региональном масштабе и приобрести некоторую известность за его пределами, стала действующая в Татарстане партия «Иттифак», сплотившая группу радикально настроенных мусульман, которые в то же время выступали с националистических позиций. Внутренне противоречивый синтез радикального национализма и радикального же ислама сделал «Иттифак» достаточно популярным в Татарстане в начале 90-х годов, когда одним из главных политических вопросов в республике был вопрос о суверенитете. После подписания в феврале 1994 г. договора о разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между Россией и Татарстаном политический радикализм в республике стал постепенно ослабевать, хотя до конца он себя не исчерпал. Его подогревают экономические трудности, сложности отношений между Татарстаном и Центром, наконец, укрепление национального и религиозного начал в сознании коренного населения.

В 1995 г. в религиозной жизни Татарстана произошли важные события, свидетельствовавшие, что исламское возрождение в республике далеко не полностью подвластно властям. Обострились отношения между властью и многочисленной группировкой духовенства во главе с муфтием Татарстана Г. Галиуллиным. Кульминацией этого противостояния стал захват шакирдами медресе Закабанной мечети другой мечети – «Мухаммадия», в результате чего против Г. Галиуллина и его сторонников власти возбудили уголовное дело. В этой ситуации ислам вновь стал использоваться как фактор политической борьбы, что позволило исчезнувшему было «Иттифаку» заявить о себе. Зимой 1996 г. совместно с общественным парламентом (Милли Меджлисом), оппозиционным официальному парламенту Татарстана, «Иттифак» принял «Канон татарского народа» («Татар кануны»), в ко-

тором утверждались «...принципы, определяющие самосознание народа, возрождение морально-этических, нравственных его устоев... возрождение шариата в сочетании с джадидизмом»[44]. Комментируя сделанный в «Татар кануны» акцент на ислам, лидер «Иттифак» Ф. Байрамова в беседе с автором отметила, что главной ошибкой татарского национального движения было слабое внимание или игнорирование на первом его этапе ислама. Теперь, по ее выражению, ошибка будет исправлена, что придаст новый импульс татарскому национальному движению. Комментируя «Татар кануны», Р. Мухаметшин пишет: «...в нем делается попытка соединения национализма как политической теории и практики с исламом, правда, не в его татарском реформированном, а в классическом варианте. Такой подход можно рассматривать как стремление к созданию политической концепции, в которой некоторые установки ислама воспринимаются в качестве национальной доктрины». Ученый полагает, что вместе с тем «Татар кануны» предполагает воссоздание при помощи ислама традиционного образа жизни татар[45].

Идеи, заложенные в «Татар кануны», стали мировоззренческой базой созданного в Татарстане в июне 1996 г. общественного движения «Мусульмане Татарстана», в организации которого также принял участие «Иттифак». Руководитель движения муфтий Г. Галлиуллин заявил, что примыкать ни к кому оно не собирается и на следующих выборах в Госсовет Татарстана планирует выставить своих кандидатов.

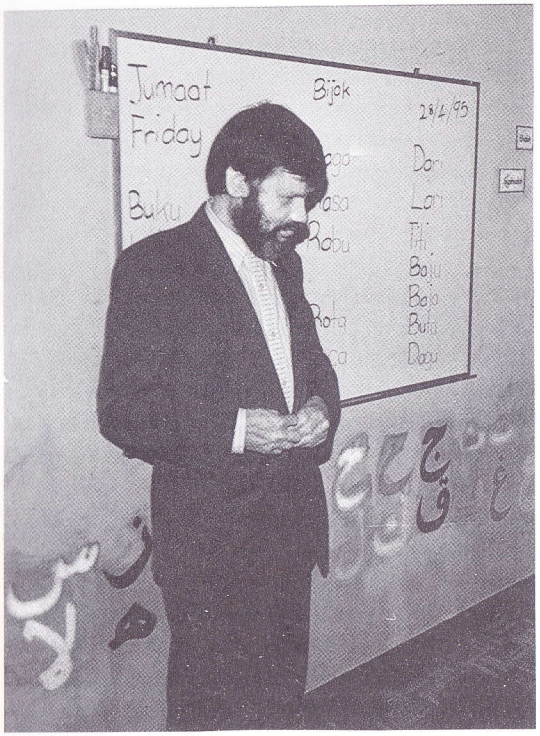
Конечно, «Иттифак» не способен играть первые роли в политической борьбе в Татарстане. Он насчитывает лишь несколько десятков членов плюс сотни более или менее устойчивых последователей прежде всего в Набережных Челнах, а также в Казани. Тем не менее активность иттифаковцев достаточно заметна, партия постоянно взаимодействует с другими оппозиционными силами и в целом играет роль «религиозного фермента», постоянно поддерживающего в напряжении татарстанские власти. Вычеркивать «Иттифак», как это время от времени делают некоторые политики и эксперты, пока рано. Думается, что и впредь ниша радикального политического ислама в Татарстане не будет пустовать.

Помимо перечисленных организаций упомянем также основанную в мае 1991 г. в Казани Исламскую демократическую

партию, председателем которой стал имам мечети Актюбинска Фаниль Фхмадиев. Он же в июне, но уже в Уфе, попытался создать Всеисламскую демократическую партию. Ни первая, ни вторая никакого реального веса в политической жизни никогда не имели.

Завершить эту главу хотелось бы краткими биографиями наиболее заметных мусульманских политиков, общественных деятелей, сыгравших и продолжающих играть заметную роль в жизни мусульманской общины России.

У истоков Исламской партии возрождения стоял **Валиахмед [Гареевич] Садур.** Татарин. Родился в 1939 г. в Новосибирске. В 1956 г. поступил на индонезийское отделение Института восточных языков (ныне Институт стран Азии и Африки) при МГУ. В начале 60-х работал в Индонезии. По возвращении в 1966 г. в Москву некоторое время работал во Всесоюзной библиотеке иностранной литературы, окончил аспирантуру Института востоковедения АН СССР, затем работал в Институте научной информации по общественным наукам АН СССР, откуда перешел в отдел фольклора Института мировой литературы АН СССР. Подготовил к публика-



Велиахмед Садур. *Мусульманский «шестидесятник» многое предвидел*

ции рукопись киргизского эпоса «Манас», который после редактирования, по словам самого В. Садура, «оказался лишенным религиозного содержания». Будучи не согласен с таким подходом, В. Садур ушел из ИМЛИ.

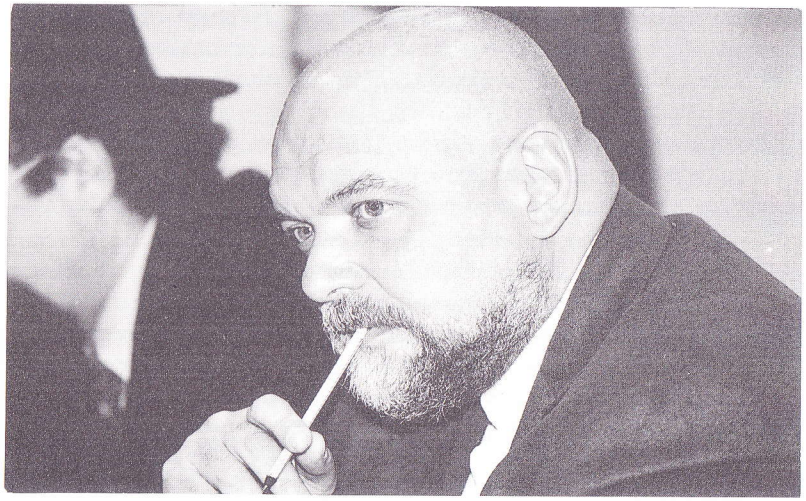
Во время учебы в аспирантуре и работы в институтах Академии наук В. Садур был связан с диссидентскими кругами. Очевидно, это было причиной того, что он периодически оставался на несколько месяцев без работы.

После ухода из ИМЛИ В. Садур принимал участие в создании ИПВ. Наиболее активно проявил себя в 1990—1992 гг. Сыграл ключевую роль в проведении в 1992 г. в Саратове региональной конференции партии. В этот период он сумел организовать ряд пресс-конференций и других мероприятий, неоднократно выступал в печати, разъясняя позицию первой и в то время единственной в России исламской политической организации.

Представляя умеренную фракцию в партии, В. Садур разошелся во взглядах с Г. Джемалем, что послужило одной из причин раскола ИПВ. После 1992 г. В. Садур резко снизил активность в ИПВ и фактически отошел от партийных дел. Впоследствии он создал небольшую организацию «Исламский конгресс России», организовав при нем Комитет защиты прав мусульман. Одновременно В. Садур продолжает заниматься просветительской деятельностью, вокруг него сложился небольшой кружок молодых людей, стремящихся постигнуть азы ислама, истории мусульманства, исламской философии.

Позиция В. Садура, мусульманского возрожденца умеренного толка, встречала понимание в кругах московской интеллигенции, он известен среди российских и зарубежных журналистов. Многие высказывавшиеся им в начале 90-х годов мысли, в частности, о необходимости создания «мусульманской фракции» в российском парламенте, получили практическое воплощение, хотя попытка их осуществления принадлежит уже другому срезу мусульманских политиков.

Оппонентом В. Садура является **Гейдар [Джахидович] Джемаль**, представитель радикального направления в исламском возрождении, философ, публицист, по-прежнему принимающий участие в политическом процессе. Родился в 1947 г. в Москве, принадлежит к древней азербайджанской фамилии из Нагорного Карабаха. Как и В. Садур, поступил в 1965 г. в Институт вос-



Гейдар Джемаль. *Блеск и радикализм исламской философии в России*

точных языков при МГУ на арабское отделение. Однако в 1967 г., выйдя из комсомола, был отчислен из института за приверженность «буржуазному национализму». Высшего образования не имеет. В 60–70-е годы увлекся философией и одновременно участвовал в диссидентской деятельности. В 70-е годы перешел на позиции исламского фундаментализма (в собственной интерпретации), чего он, в отличие от многих единоверцев, никогда не скрывал. В годы «перестройки» участвовал в работе русского национально-патриотического фронта «Память» Дмитрия Васильева. В то время Г. Джемаль рассуждал о допустимой близости интересов русско-православного и исламского возрождения.

В 1990 г. он принял участие в учредительном съезде ИПВ, был избран в ее координационный комитет. В том же году Г. Джемаль создал информационно-культурный центр «Таухид» и выпустил два номера газеты ИПВ «Аль-Вахдат» («Единство»).

Г. Джемаль ведет активную литературно-публицистическую деятельность, выступая в газетах самых разных политических направлений – от национал-коммунистического «Дня», до «Независимой» и «Литературной газеты», организовал исламскую телевизионную программу «Ныне» и стал ее ведущим. В 1994 г.

он пытался выпускать религиозно-публицистический журнал «ат-Таухид». В начале 90-х годов Г. Джемаль выдвинул идею «Исламского проекта», цель которого – преодоление тотальной вестернизации мировой цивилизации.

Тогда же он основал Исламский комитет, а 1995 г. участвовал в попытке создания «Восточного союза России».

Г. Джемаль постоянно принимает участие в «теневой» политической деятельностью, сотрудничает с самыми разными, причем не только мусульманскоми организациями. Он член умеренно-консервативного «Клуба реалистов», в разное время пытался наладить контакты с членами высшего политического истеблишмента – С. Шахраем, В. Шумейко и др. Г. Джемаль периодически встречается с зарубежными исламскими радикалами, участвует в различных религиозных и политических мероприятиях.

Однако, несмотря на свою активность, Г. Джемаль является скорее не политиком, а философом, идеологом исламского возрождения. Именно в таком качестве он завоевал авторитет как у мусульман, прежде всего среди радикально настроенной мусульманской интеллигенции России, так и за рубежом. Г. Джемаль наиболее оригинальный философ современного российского мусульманства. В то же время как идеолог он склонен к «отложенным» на неопределенно долгое по историческим меркам время концепциям и проектам.

При всей несхожести темпераментов В. Садура и Г. Джемаля роднит то, что оба они в сущности остаются интеллектуалами, «запоздалыми» мусульманскими шестидесятниками, так и не сумевшими отыскать устойчивую политическую нишу, создать свою постоянно действующую влиятельную мусульманскую организацию.

Дальше основателей ИПВ продвинулись по этому пути два других мусульманских политика – А.-В. Ниязов и Н. Хачилаев.

Абдул-Вахед Ниязов родился в Омске в 1970 г. Имя по первому паспорту – Вадим Валерьянович Медведев. В 1990 г. поступил в Историко-архивный институт, который оставил, окончив лишь первый курс. Отказавшись от продолжения высшего образования, А.-В. Ниязов всецело отдался общественной деятельности и в 1991 г. создал Исламский культурный центр. А.-В. Ниязов – наиболее противоречивая фигура в российской мусульманской общине.

Абдул-Вахед Ниязов.
Самый энергичный мусульманин

За свои неполных 30 лет он не только создал устойчивую общественную организацию, но по существу стал одним из основателей Союза мусульман России. Он вошел в контакт со многими влиятельными российскими политиками, добился признания у руководства мусульманских республик Северного Кавказа. А.-В. Ниязов – непременный участник политических интриг российского мусульманства, нередко меняет партнеров. Происходит ротация и в его непосредственном окружении. У А.-В. Ниязова немало врагов, особенно среди духовенства, многие представители которого обвиняют его в полном невежестве и незнании элементарных основ ислама. В средствах массовой информации публиковались материалы о его финансовых махинациях (доказательства на сей счет представлены так и не были). Один из имамов охарактеризовал А.-В. Ниязова как «мусульманского Остапа Бендера».

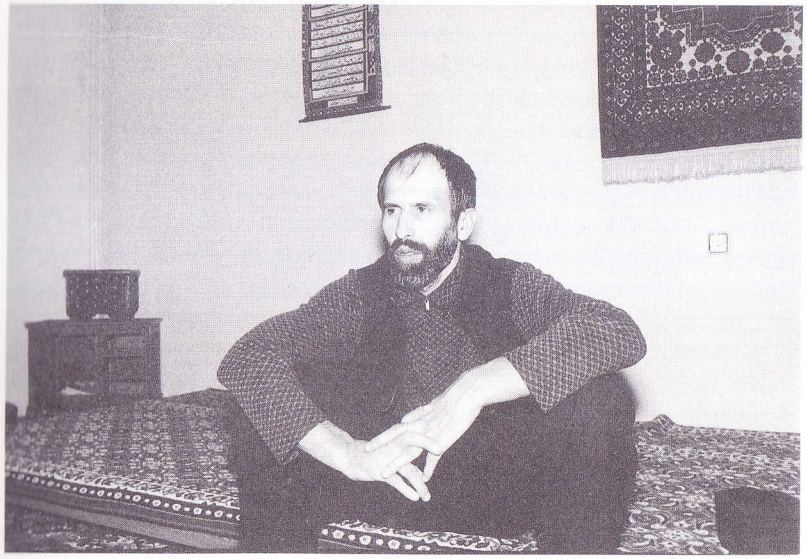
Но даже самые ярые противники А.-В. Ниязова не могут отказать ему в исключительной, «бешеной» (по выражению «Московского комсомольца»)[46] энергии, умении концентрироваться на наиболее важных участках политической и религиозной работы. Деятельность А.-В. Ниязова и возглавляемого им культурного центра более чем разнообразна – от помощи обездоленным мусульманам до организации хаджжа и участия в президентской кампании.

А.-В. Ниязов не претендует на роль идеолога исламского возрождения. Он вполне светский человек и ставит перед собой практические, пусть и очень непросто достижимые цели. Одна

из них, вне всякого сомнения, – закрепление за ИКЦ облика влиятельного очага исламского возрождения. Другая – консолидация мусульман России под эгидой или при непосредственном участии ИКЦ. С этим сопряжена более локальная задача – создание в Москве материальной основы для исламского возрождения и превращение ее в крупный российский мусульманский центр.

Среди мусульманских активистов существует устойчивое мнение, что личная цель А.-В. Ниязова – стать депутатом Государственной думы. Подтвердить или опровергнуть это может только сам А.-В. Ниязов. Однако его честолюбие и напористость дают основания утверждать, что и эту проблему он решить в состоянии.

Позже всех к политике приобщился нынешний глава Союза мусульман России **Надиршах [Мугамедович] Хачилаев**. Лакец. Родился в 1959 г. в селении Кума Лакского района Дагестана. Работал чабаном, в 1978–1980 гг. служил в армии, в 1982–1984 гг. работал матросом в Ленинградрыбхолодфлоте. Известности в республике Н. Хачилаев обязан своими успехами в вольной борь-



Надиршах Хачилаев. *Политический опыт уже есть. Хватит ли политической выдержкт?*

бе и карате (в этом виде спорта он был чемпионом Дагестана). В 1987 г. Н. Хачилаев окончил заочное отделение Московского литературного института им. Горького, имеет несколько художественных и публицистических публикаций.

Первые шаги в политике Н. Хачилаев сделал в 1990 г.: участвовал в формировании Национального лакского движения «Кази-Кумух», религиозной организации «Джамаат валь Хуррият». Лидер «Кази-Кумуха» старший брат Н. Хачилаева Магомед занимает в Дагестане пост председателя Парламентского комитета по рыбным ресурсам. В 1995 г. Хачилаев-младший участвовал в организации Союза мусульман России и в 1996 г. стал его главой.

Приход Н. Хачилаева в политику, очевидно, связан прежде всего с с честолюбивыми устремлениями бывшего спортсмена. Первое время специалисты обращали внимание на «несолидность» его поведения и провинциальность манер. Н. Хачилаев слабо разбирался в исламе, к тому же неважно владел русским языком. В 1996 г. в телепередаче «Один на один» он проиграл дискуссию одному из идеологов русского национализма Игорю Шафаревичу (которому откровенно аккомпанировал ведущий Александр Любимов). В результате у зрителей создалось искаженное представление об исламе и достаточно примитивных взглядов последователей этой религии. Казалось, карьера Н. Хачилаева в столице не состоится.

Однако выходец из Дагестана, проявив недюжинные способности и выдержку, не просто остался в политике, но и стал в ней за короткое время достаточно заметен. В декабре 1996 г. он одержал победу на довыборах в Государственную думу, заняв место убитого в ходе криминальной «разборки» депутата от Дагестана Гамида Гамидова. Н. Хачилаев приобрел опыт, за короткий срок сумел расширить кругозор, усовершенствовать свой русский язык и получить признание как *российско-мусульманский*, а не только региональный политик. При этом он сохраняет имидж «лица кавказской национальности», но такого, с которым можно и нужно иметь дело при обсуждении сложных политических проблем.

Н. Хачилаев пытался перевести в практическую плоскость вопрос о создании в Госдуме особой «мусульманской фракции». Даже если ему не удастся это осуществить, он сумел закрепить соответствубщую идею в сознании нынешних депутатов. Глава

СМР — один из наиболее радикальных мусульманских политиков, он часто критикует политику правительства.

Н. Хачилаеву предстоит усовершенствовать свои знания в области религии. Его слабой стороной является проявляющееся порой инфантильное желание всегда оставлять за собой последнее слово в дискуссии.

Перед Н. Хачилаевым стоит выбор: оставаться в Москве эмиссаром кавказских мусульман или попытаться шагнуть выше — закрепить за собой статус общероссийского политика. Для достижения этой цели ему обязательно придется наладить прочные надежные контакты с мусульманскими общинами центральной России, в том числе Москвы. Возможно, этому может способствовать активная роль Н. Хачилаева в урегулировании чеченского конфликта. В 1996—1997 гг. ему удалось выполнить посредническую миссию, в том числе при обмене военнопленными. Н. Хачилаев выступает за независимость Чечни от России, но старается публично не высказываться на этот счет.

Как бы ни сложилась в дальнейшем судьба Н. Хачилаева, нельзя не признать весомость его вклада в укрепление позиции и авторитета СМР, ставшего ведущей общественно-политической организацией мусульман России.

Специализирующийся на восточной (в том числе исламской) проблематике журналист Игорь Ротарь определил Н. Хачилаева и А.-В. Ниязова по аналогии с «новыми русскими» как «новых мусульман»[47]. Такое сопоставление не лишено оснований. Оба они, в отличие от В. Садура и Г. Джемаля, далеки от теоретических и тем более богословских изысков, нацелены на сугубо прагматическую работу. Они на редкость амбициозны, обладают значительными финансовыми возможностями. Н. Хачилаев — один из самых богатых людей в Дагестане. Естественно, что участвуя в политике, они не в состоянии вечно носить «белые одежды».

СМР, ИКЦ, другие мусульманские политические структуры, как и их лидеры, изначально работают, так сказать, с низами общества, пытаются создать себе более или менее массовую социальную базу. Процесс ее расширения идет с огромными трудностями, и на сегодняшний день, т. е. к концу 1997 г., такая база все еще слаба. Очевидно, от ее наличия и будет зависеть судьба нынешних мусульманских политиков, а также ведомых ими орга-

низаций. Если исходить из опыта других стран, где имеется значительное мусульманское меньшинство, массовая основа для этноконфессиональных движений раньше или позже образуется. И думается, Россия вряд станет исключением.

В 90-е годы обозначился процесс взаимодействия мусульманских политических низов с мусульманами из верхнего политического эшелона. Среди признанных светских политиков-мусульман это прежде всего ставший в 1997 г. вице-премьером Рамазан Абдулатипов, бывший министр по делам СНГ, губернатор Кемеровской области Аман Тулеев, губернаторы Сахалинской и Читинской областей, депутаты Госдумы, крупные чиновники из правительства и администрации президента, а также военные. По данным бывшего народного депутата России Мурада Заргишиева, в старом Верховном совете было приблизительно 100 депутатов – выходцев из мусульманской среды[48]. Несколько десятков их и в составе нынешней Думы.

Контакты, между мусульманскими организациями и администрацией, порой переходящие в сотрудничество, особенно заметны на провинциальном уровне, в первую очередь в республиках Северного Кавказа. Процесс этот идет далеко не гладко. Светские политики дистанцируются от любых проявлений религиозного радикализма, всячески подчеркивая, что мусульманские организации должны уделять наибольшее внимание социальным и гуманитарным проблемам. Они опасаются распространения среди российских мусульман фундаменталистских тенденций. Имея достаточно слабое представление о сущности фундаментализма, исламизма, они часто отождествляют эти феномены с экстремизмом, упуская при этом из виду, что уже один факт деятельности исламских политических организаций есть по сути проявление исламизма. Свидетельством противоречивого понимания исламского фактора на политическом пространстве России являются, в частности, и произнесенные на первом съезде мусульман СМР Р. Абдулатиповым слова: «Нельзя превращать религию в политику и политику в религию»[49].

Сближение постепенно формирующегося, пусть и носящего анклавный характер исламского движения с уже добившимися авторитета, причем в светских структурах, политиками – выходцами из мусульман является закономерным процессом. В перспективе на стыке этого сотрудничества возможно появление

новых авторитетных фигур как из «низов», так и из верхов. Поиски единоличного лидера, тем более что на это место вполне может претендовать также и авторитетный имам или муфтий, скорее всего затянутся на неопределенный срок, а могут и вообще оказаться безуспешными ввиду целого ряда объективных и субъективных причин. Главные среди них: различия в восприятии своего места в России между мусульманством Кавказа и мусульманами остальной России, конкуренция между мусульманскими политиками, отсутствие у них необходимого опыта.

Однако при всем этом ниша для ислама и мусульманства в российской общественной жизни уже возникла и так или иначе, но будет заполняться. Сегодня уже никто не может отрицать, что апелляция к исламу – это один из факторов внутриполитической ситуации в России.

Примечания

[1] *Примаков Е.* Россия не противодействует исламу // Независимая газ. – 1996. – 18 сент.

[2] Коран не стреляет // Моск. новости. – 1993. – 4 апр.

[3] Моск. комсомолец. – 1993. – 20 июля.

[4] *Абу Касым.* Исламский фундаментализм // Аль-вахдат. – 1991. – 9 янв.

[5] Ислам и возрождение России // Независимая газ. – 1997. – 25 июля.

[6] Ислам и патриотизм // День. – № 26 (54). – С. 4.

[7] Гейдар Джемаль: «ИПВ – это “партия Аллаха”» // Независимая газ. – 1992. – 31 янв.

[7a] Голос Ахмета. – 1998. – № 2.

[8] Независимая газ. – 1996. – 1 июня.

[9] *Абдрахманов Р.* А. Масхадов и Р. Аушев в Татарстане // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов: Бюл. – 1997. – Авг. – С. 22.

[10] Рабочая трибуна. – 1996. – 30 авг.

[11] Вечерняя Москва. – 1996. – 29 марта.

[12] Об ИПВ не раз упоминалось, чаще журналистами, чем исследователями. Наиболее пространной работой о ней является глава «Исламская партия возрождения» в кн.: *Ермаков И., Микульский Дм.* Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – (Вост. сборник «Лотос»; № 1). – С. 175–193.

[13] *Садур В.*. Доклад на конференции Исламской партии возрождения в Саратове, состоявшейся 12 апреля 1992 г.

[14] *Хасанов Р.* Подпольный обком... под именем ислама // Правда. – 1991. – 16 янв.

[15] *Садур В.* Исламский фактор в политической жизни России после 1991 г. (неравностопные и неравносложные стансы) (рукопись; архив автора).

[16] Устав Исламского культурного центра города Москвы. – М., 1991. – С. 2, 3.

[17] Тезисы программы Общероссийского общественно-политического движения «Союз мусульман России» (архив автора).

[18] Авторская стенограмма Первого съезда СМР.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Цит. по: Коммерантъ-Daily. – 1995. – 17 сент.

[22] Известия Башкортостана. – 1996. – 1 марта.

[23] После завершения выборов партия «Иттифак» и Милли Меджлис татарского народа выступили с совместным обращением, в котором в частности говорилось, что в связи с победой коммунистов на выборах в Госдуму началась политическая кампания против ислама и мусульман в России (Алтын Урда. – 1996. – 1–10 янв.).

[24] Новое дело [Махачкала]. – 1996. – 9 мая.

[25] См. Заявление политсовета Общероссийского общественно-политического движения «Мусульмане России» в поддержку кандидатуры Б. Н. Ельцина. 28 мая 1996 г. (№ 134) (архив автора).

[26] Мусульман. вестник. – 1996. – Май. – № 6.

[27] Устав Общероссийского общественно-политического объединения «Мусульмане России». – М., 1996. – С. 2.

[28] Документ СМР № 76 от 21 марта 1996 г. (архив автора).

[29] Зауралье [Курган]. – 1996. – 22 мая.

[30] Призыв [газета Лямбирского района Республики Мордовия]. – 1996. – 20 мая.

[31] ИМА-пресс. – 1996. – 22 мая.

[32] Рос. вести. – 1996. – 29 мая.

[33] Тот же В. Полосин считал ошибкой ельцинского штаба, в частности Сергея Филатова, стремление в поисках мусульманских союзников ориентироваться исключительно на ИКЦ А.-В. Ниязова, «неоднозначно воспринимаемого лидерами ислама».

[34] Совместное заявление Высшего координационного центра духовных управлений мусульман РФ и Духовного управления Центрально-европейского региона России». 31 августа 1995 г. (архив автора).

[35] Моск. комсомолец. – 1996. – 8 апр.

[36] Предложение № 2 по оказанию президентской поддержки основным строительным программам мусульманского сообщества России (архив автора).

[37] ИТАР-ТАСС. – 1996. – 7 июня.

[38] Сов. Россия. – 1997. – 13 июня.

[39] *Зиганшин Р.* Власть о мусульманах вспомнила, но опять перед выборами // Южный Урал [Оренбург]. – 1996. – 5 июня.

[40] Независимая газ. – 1996. – 12 апр.

[41] *Кучер В.* Оттенки вечнозеленого знамени // Новая Сибирь [Новосибирск]. – 1996. – 6 июня.

[42] Рос. газ. – 1996. – 29 июня.

[43] Экспресс-Хроника. – 1996. – 13 июля.

[44] Алтын Урда. – 1996. – № 3.

[45] *Мухаметшин Р.* Ислам в общественно-политической жизни современного Татарстана в 90-е годы // Казань. – 1996. – С. 99.

[46] *Колпин И.* Повесть о мусульманском Остапе // Моск. комсомолец. – 1996. – 8 апр.

[47] *Ротарь И.* Новые мусульмане // Независимая газ. – 1996. – 23 окт.

[48] Сегодня. – 1993. – 18 мая.

[49] Авторская стенограмма Первого съезда СМР.

Глава шестая
ЧЕЧНЯ

Эта глава – незапланированная. Первоначально автор надеялся вписать «исламский фактор» Чечни в общий контекст возрождения ислама в России. Тем более что в Чечне воздействие его на общество, на политический процесс *принципиально* не отличалось от того, что происходило в других регионах: строились мечети, складывалась система религиозного образования, создавались религиозно-политические организации, выходили соответствующие газеты и журналы. Эволюционировало в сторону ретрадиционализации общественное и индивидуальное сознание.

Первым и главным отличием стало форсированное и, если так можно выразиться, открытое использование ислама правящими (сначала республиканскими, а после известных событий – и претендовавшими на роль государственных) структурами.

Далее, чеченский сепаратизм под исламскими лозунгами заставил задуматься российское общество – на уровне массового сознания и элит – о совместимости исламской традиции, в том числе политической, с «новорусской» демократической (квазидемократической) традицией. Насколько вообще продуктивно сосуществование в рамках общего российского государства двух конфессий, одна из которых, православие, доминирует, зато другая является частью гигантской, не реализовавшей свой социокультурный потенциал цивилизации, в которой зреет идея вызова («да'ва ислямийя» – «исламский призыв») остальному миру.

Как бы ни был урегулирован чеченский кризис – уйдет Чечня из России или останется в ее составе на неких «исключительных» условиях, которые пока никто не в состоянии сформулировать, – эта северокавказская республика поставила перед Россией и перед ее мусульманами ряд жестких вопросов, отвечать

на которые предстоит не только нынешнему, но и будущему поколению политиков.

«Исламский фактор» не был причиной чеченского сепаратизма. В начавшемся в 1991 г. движении Чечни *из* России обращение к исламу носило вторичный, инструментальный характер, тем более оно было лишено признаков межконфессионального противостояния. Даже провозглашение 1 ноября 1991 г. генерал-майором Джохаром Дудаевым суверенитета Чеченской Республики не означало ее реального выхода из состава Российской Федерации, и в этом трудно было различить предпосылку последующей исламизации ее общественно-политической жизни. В заявлениях и интервью представителей чеченской политической верхушки проблема ислама не поднималась. Д. Дудаев игнорировал действовавшие в Чечне религиозно-политические группировки, такие, как, например, обосновавшихся в горах «братьев-мусульман» или созданную будущем мэром Грозного, а потом противником Д. Дудаева Бисланом Гантамировым партию «Исламский путь». Не апеллировали чеченские сепаратисты и к идее исламской солидарности. Показательным с этой точки зрения представляется интервью Д. Дудаева газете «Чечено-Ингушетия». В нем любопытны два высказывания. Во-первых: «Чечня никогда не была Россией, а чеченцы никогда не считали себя россиянами», во-вторых: «...я не делю государства по такому (исламскому. – *А. М.*) принципу. Нас поддерживает немало стран, не исповедующих ислам»[1]. В этих высказываниях обращает на себя внимание почти демонстративное стремление абстрагироваться от религии и представить чеченское ирредентистское движение чисто светским.

Это тем более существенно, что у чеченцев, как и у некоторых других этносов Северного Кавказа, не была завершена начавшаяся в конце XVIII в. исламизация, и собственно этнические установки доминировали над исламской традицией. В послевоенные годы ушла в забвение идея джихада, которая существовала в чеченском обществе вплоть до сталинской депортации 1944 г.

Говоря об отношении чеченцев к исламу, нельзя не сказать о том, что возникшая в результате депортации чеченская диаспора вообще оказалась индифферентной к мусульманству, хотя ее представители всячески пытались сберечь национальные традиции.

Глубокие корни в чеченском обществе сохраняли два суфийских тариката – накшбандийский, распространенный на равнинной территории, в том числе в Грозном, и кадирийский, в большей степени утвердившийся в горной местности. Вариантом последнего было учение знаменитого шейха Кунта-Хаджи – зикризм, определяемое чеченским исследователем В. Акаевым как «кавказский вариант суфийского учения кадырийя»[2]. Именно практическая часть учения – исполнение ритуала зикр (громкого упоминания имени Аллаха, сопровождаемого ритмическими телодвижениями, переходящими в бег по кругу), тиражируемое телевидением, повлияло на формирование у российских обывателей специфического образа чеченского ислама, содержащего возбуждающее, агрессивное начало.

Одним словом, накануне «перестройки» ислам, оставаясь наряду с горской традицией одним из регуляторов отношений в обществе, тем не менее уступал по силе воздействия этой традиции и существенно не воздействовал на этническую консолидацию чеченцев, тем более что доминирующие позиции в республике занимали сравнительно индифферентные к нему горожане. Не разразись военный конфликт, религиозное возрождение в Чечне протекало бы в рамках общероссийского исламского ренессанса.

Строго говоря, религиозное возрождение в нынешней Чечне стало продолжением (а возможно, и завершением) начатого шейхом Мансуром утверждения здесь ислама, своего рода «доисламизацией», происходящей в обстановке строительства нового, прежде никогда не существовавшего национального государства. Оба эти феномена тесно взаимосвязаны и взаимообусловлены. Доисламизация Чечни – естественный и неизбежный процесс, который в нормальных, мирных условиях мог бы вполне растянуться не на одно десятилетие. Однако российско-чеченский конфликт не просто до крайности форсировал его, но сделал конфессиональные различия между русскими и чеченцами одним из факторов обособленности, взаимоотторжения двух народов – при том что обе стороны всячески подчеркивали отсутствие в этом конфликте религиозной подоплеки.

Резкому сдвигу в сознании чеченцев в сторону ислама непосредственно предшествовала его «обвальная политизация», что, в свою очередь, было предопределено провозглашением лидерами Чечни, включая духовных лиц чеченского сопротивления, священной войны. Чечня оказалась единственным мусульманским регионом Российской Федерации, в котором исламизация – в ее экстремальной форме – оказалась следствием внешнего давления. В интервью Джохара Дудаева корреспонденту американского журнала «Тайм» Юрию Зараховичу президент Чечни прямо заявил: «Россия... вынудила нас стать на путь ислама, хотя мы и не были хорошо подготовлены к восприятию исламских ценностей»[3].

Разумеется, «исламский фактор» присутствовал в чеченской политике еще до ввода российских войск в декабре 1995 г. К исламу обращались не только во имя национальной консолидации, преодоления различий между тейпами и интересами различных группировок, но прежде всего как к орудию критики и давления на противников. Как сторонники, так и противники Д. Дудаева ссылались на обоюдные нарушения исламских норм, узурпацию не только политической власти, но и права на последнее слово в сфере духовного. «Режим Дудаева» уже в 1992 г. обнаружил свою зависимость от влияния традиционных (родовых, религиозных и т. п.) институтов[4]. Не меньшей была зависимость от них и дудаевских оппонентов.

В 1992 г. произошел раскол чеченского муфтията и образовалась параллельная ему структура Исламского центра Чеченской Республики, который в отличие от муфтията солидаризировался с Д. Дудаевым. Главой центра стал советник Д. Дудаева по делам религии Мухаммад-Хусайн Алсабеков[5]. В начале 1993 г. прошли выборы нового муфтия, которым стал Махмуд Гаркаев, не рисковавший открыто выступать против Д. Дудаева. В то же время влиятельные силы внутри самого муфтията по-прежнему оставались в оппозиции к президенту, действия которого, по их мнению, вступали в противоречие с Кораном и шариатом. В мае 1993 г. Совет улемов Муфтията Чеченской Республики принял специальное заявление, в котором говорилось: «В исламском обществе глава правительства (президент) должен быть богобоязненным и ответственным перед Аллахом. Избранник мусульман, отказывающийся отвечать по шариату, не имеет права быть во главе правоверных. Правоверные, подчиняющиеся такому правителю, впадают в неверие». Совет призывал «отменить все неконституционные указы президента» и отметил, что «правитель-

ство должно строить свою работу со строгим учетом исламского принципа разграничения дозволенного (хьанал) и недозволенного (так в тексте. – *А. М.*) (хьарам) и только в этом случае требовать повиновения»[6]. С косвенной критикой Д. Дудаева выступил авторитетнейший в начале 90-х годов в Чечне шейх из Иордании Абдул Баки Джамо[7].

Неспособность М. Гаркаева добиться от муфтията полной лояльности президенту Чечни побудили последнего заменить его в 1994 г. на более решительного М.-Х. Алсабекова.

Как отмечал А. Кудрявцев, большинство религиозных деятелей Чечни были «...втянуты в острую внутриполитическую борьбу. Значительная часть низшего духовенства поддерживают режим президента Дудаева, как "имама Чечни". Другие представители духовенства, в частности муфтий М.-Б. Арсанукаев и его сторонники, а также влиятельная в республике накшбандийская община... выступают в оппозиции к нему»[8]. Заметим в этой связи, что внутриполитическая борьба в Чечне оживила противоречия между тарикатом Накшбандийя, к которому принадлежат жители равнинных районов и горожане, и тарикатом Кадирийя, приверженцы которого в основном живут в горных районах. К кадиритам, в отличие от накшбандийцев, придерживавшихся более пуританских установок, принадлежал и сам Д. Дудаев.

Помимо муфтията и Исламского центра в 1991 г. в Чечне возник еще один активно апеллировавший к религии общественно-политический институт – Мехк-Кхел (Совет старейшин). Именно этот совет, главной функцией которого было разрешение межродовых и межтейповых споров, впервые поставил вопрос о придании исламу статуса государственной религии и о поэтапном введении шариатского правления. Созданный как инструмент поддержки Д. Дудаева, Мехк-Кхел во многих случаях проявлял немалую самостоятельность и временами критиковал президента.

Значительная часть европеизированной чеченской интеллигенции, не говоря уже о постепенно втягивавшейся в конфликт чеченской диаспоре, индифферентно (если вообще не отрицательно) относилась к попыткам задействовать в политической междоусобице фактор различных толкований ислама. Сохраняя даже на чужбине приверженность своему тейпу (хотя вплоть до середины 90-х московские и иногородние чеченцы распространяться на сей счет не любили), они не идентифицировали себя ни с одним из суфийских тарикатов.

Чеченская интеллигенция с большим сомнением и настороженностью рассуждала о перспективах исламизации Чечни, а введение законов шариата вообще считала недопустимым. Воспитанные вне традиционной среды чеченские интеллектуалы откровенно не соблюдали строгих мусульманских норм и запретов, не посещали мечети и были крайне далеки от того, чтобы следовать исламскому образу жизни.

Непосредственным толчком к форсированной исламизации послужило провозглашение чеченского сопротивления джихадом, а затем массовое использование его участниками внешней исламской атрибутики – головных повязок с арабской вязью, принесения клятвы на Коране, регулярных предписанных шариатом молитв, наконец, отказа некоторых муджахедов от спиртных напитков.

Отношение к объявлению джихада было достаточно противоречивым. Мало кто из коренных жителей осмеливался открыто критиковать объявление священной войны. Многие со скепсисом смотрели на молодых муджахедов, публично демонстрировавших приверженность исламу и при этом не знавших ни одного аята Корана, не имевших ни малейшего представления о догматических основах этой религии.

Российские эксперты, среди них и военные специалисты, были склонны видеть в исламизации идеологии сопротивления в первую очередь фронду, даже «моду на ислам», воспринимая муджахедов как заурядных бандитов, спекулирующих на исламе. Не без влияния сложившихся в советское время представлений о религии как о неизбежно отмирающей форме сознания, они считали невозможным ее воспроизведение в первую очередь в сознании молодых людей. По-своему они были даже правы, поскольку в канун войны не ислам определял сознание молодежи.

Однако по мере превращения междоусобицы в конфликт между Грозным и Москвой все больше людей солидаризировалось с лозунгом священной войны. А после разрушения федеральными войсками чеченской столицы и ряда селений он стал естественной формой реакции чеченцев на происходящее. В сознании общества произошла реконструкция того, что называется исторической памятью. Восстанавливалась распавшаяся за годы

советской власти «связь времен». Чеченцы вновь ощутили себя мусульманами. И, как во времена шейха Мансура, джихад занял главенствующее место в идеологии борьбы за независимость. Разумеется, некорректно полностью отождествлять ситуации конца нынешнего и начала прошлого веков. Однако об одном сходстве все-таки нельзя не сказать. И тогда, и теперь к исламу обращались неофиты-полуязычники: в первом случае это были люди, приверженные доисламским традициям, во втором — воспитанники советских школ и институтов, где из их сознания вытравляли уважение к религии, а взамен внедряли заповеди из «морального кодекса строителей коммунизма». В обоих случаях вновь обращенные имели об исламе как об учении самое поверхностное представление и с формальной точки зрения могли называться мусульманами лишь с большой долей условности. Но здесь решающее значение имеет самоощущение индивида, а вслед за ним и общества. Чеченцы же, сколь бы низок ни был уровень их религиозной просвещенности, в столкновении с Россией самоутверждались не просто как этнос, но и как *этноконфессиональная общность*. По данным опроса, проведенного Институтом социально-политических исследований РАН, 60% чеченцев полагают, что «религия должна определять все сферы общественной жизни»[8а].

Интересными представляются рассуждения о том, что такое джихад, бывшего президента Чеченской Республики Ичкерия Зелимхана Яндарбиева. «Я не думаю, что ислам в Чечне был так загнан, что для его возрождения потребовалась революция. Хотя действительно возрождение ислама идет. Но к этому процессу больше подходит понятие “газават” или “джихад”... Разумеется, в эту борьбу вовлечены и многие представители других мусульманских народов, зажженные огнем джихада. Так что не исламская революция, а джихад»[9].

Известно, что именно неофиты — наиболее ревностные последователи новой (возрожденной) веры, в рьяном служении ей они видят своего рода искупление собственного прошлого. Провозглашение сепаратистского движения джихадом легитимизировало его в глазах мусульманского населения. Одновременно повышался статус, возрастал общественный престиж муджахеда, столь необходимый для самоутверждения молодого человека. Не это ли в конечном счете привело спустя несколько лет

к снижению в обществе статуса старейшин, которые не только по причине возраста не могли участвовать в войне, но и рассматривались порой как носители духа «колониального советского прошлого»?

В условиях жестокой полупартизанской войны причастность к джихаду создавала ощущение вседозволенности в отношении иноверца-противника, что, в частности, санкционировало террористические акты, захваты заложников, не говоря уже о многочисленных обращениях и воззваниях, составленных таким образом, чтобы подчеркнуть превосходство воинов ислама над противником.

«Русская мразь, — говорилось в предупреждении, присланном в газеты «Казацкие ведомости»и «Терский казак», — то, что не удалось совершить Гитлеру, совершим МЫ, правоверные мусульмане!». В «Обращении к россиянам» Независимый особый разведывательный отряд смертников именовал себя «воинами Аллаха» и подчеркивал, что «если погибнет Чечня, то мы готовы погубить и Россию»[10]. С призывом ко всем кавказцам именем Аллаха «встать на газават», убивать русских солдат обратился в листовках один из последовательных сторонников террора Салман Радуев[11]. Объявление джихада, что раньше или позже в условиях этого конфликта должно было произойти, способствовало его ужесточению. До подписания окончательного мирного соглашения между Чечней и российским правительством этот лозунг будет оставаться в большей или меньшей степени актуальным.

Другой особенностью исламизации Чечни явилось превращение ислама в государственную идеологию и использование при строительстве независимого от России государства шариатского законодательства. Как и в случае с джихадом, идея создания исламского государства и введения шариата началась с простого декларирования, затем утвердилась в общественном сознании в качестве основы самобытности чеченского народа и наполнилась конкретным содержанием. И вновь главным побудительным мотивом к построению исламского государства стал внешний фактор — противостояние с Россией.

Еще в мае — июне 1991 г. Второй Общенациональный съезд чеченского народа, на котором Д. Дудаев был избран председателем исполкома, принял программный документ, указав в качестве главной цели создание самостоятельного *исламского* чеченского государства вне СССР. Большинство экспертов, прежде все-

го в Москве, были твердо убеждены в невозможности создания такого государства. На первый взгляд об этом свидетельствовала и позиция самого Д. Дудаева, который неоднократно публично высказывался против построения государства на религиозной основе. Отвечая в 1992 г. на вопрос корреспондента «Литературной газеты», он прямо заявил, что хочет, чтобы «...Чеченская Республика была конституционным светским государством... Религия как духовная среда должна играть исключительно важную роль в духовном обогащении народа, в развитии морали и человечности. Если же религия берет верх над светским конституционным устройством — появляется испанская инквизиция, исламский фундаментализм в ярко выраженном виде... Ни одной религии, оказавшейся во главе государственных структур, оказавшейся у власти, не удается выдерживать чисто религиозную целевую программу, вытекающую из ее существа»[12]. Мы сознательно приводим столь пространную цитату, содержащую не просто публичный отказ первого чеченского президента от создания исламского государства, но также и его вполне рациональную оценку (с которой можно соглашаться или не соглашаться) любой религии, в том числе и ислама. Заметим, что ни один ортодоксальный мусульманин, тем более разделяющий идеи фундаментализма, никогда не признает, что «исламу не удается выдерживать чисто религиозную... программу, вытекающую из его существа». Подход Д. Дудаева — это позиция даже не религиозного реформатора (на эту роль он никогда и не претендовал), а чисто светского человека, даже атеиста, которым генерал мог оставаться до конца своих дней. В 1991 г. в интервью журналу «Огонек» Д. Дудаев, правда уверял, что он «глубоко верующий с детства»[13], однако не пояснил, каким образом он реализовывал свою веру при советской власти.

Можно, конечно, предположить, что, проживи бывший летчик на несколько лет дольше, он мог действительно обратиться к вере, как это произошло со многими вышедшими из мусульманской среды советскими военнослужащими, прошедшими войну в Афганистане. Однако здесь мы вступаем в область домыслов.

С другой стороны, Д. Дудаев прекрасно сознавал, что без использования ислама в качестве консолидирующего начала сопротивляться нажиму, в том числе военному, со стороны федеральной власти невозможно. Используя ислам как средство полити-

ческой борьбы, он постепенно проникался его духом. В Д. Дудаеве, как и в некоторых других чеченских политиках, шла постоянная борьба между приверженностью светским, привычным нормам ведения политической интриги и погруженностью в ислам с его архаичными для урбанизированной части чеченского общества представлениями, шариатом, пуританскими нравами. В конце концов уже после кончины Д. Дудаева внутри чеченской военно-политической элиты возник странный симбиоз истинной веры в ислам и спекуляции на нем. Именно в силу этого противоречия для российских оппонентов Чечни так и остался без ответа вопрос — сражаются они против *чеченцев-мусульман* или против *чеченцев, использующих ислам в прагматических целях*. Представляется, что в действительности речь может и должна идти сразу и о тех, и о других.

Двоякое проявление в Чечне ислама — как фактора этнокультурной идентичности, идеологии сопротивления и вместе с тем как инструмента ведения политики — затрудняет однозначное определение места и роли мусульманской религии в чеченском обществе. Хотя вряд такой ответ — будь он кем-либо предложен — станет окончательным и даст ключ или один из ключей к решению чеченско-российского конфликта.

Признание в Конституции ислама государственной религией Чечни, не говоря уже об утверждении в 1996—1997 гг. в ее законодательстве шариатских норм, вряд ли можно считать преемственным по отношению к истинным намерениям Д. Дудаева (то, что ныне Чечня живет по шариатским законам, по выражению Игоря Ротаря, «Дудаеву не могло присниться»[14]). Но, с другой стороны, этот тип «исламизации сверху» был предопределен общим ходом развития конфликта между Чечней и Россией и внутри самой Чечни.

Такой ход событий еще в 1994 г. предрекал имам Р. Гайнутдин, в обращении к президенту России предостерегавший его от военной эскалации в Чечне. «В противном случае, учитывая национальный склад характера чеченцев и их беспрекословное следование исламским предписаниям, можно ожидать вступления в силу мобилизующего всех горцев принципа шариата»[15].

Объявление ислама государственной религией Чечни не просто лишний раз подчеркивало ее независимость от России, но как бы идентифицировало ее в совершенно иной системе циви-

лизационных и в то же время геополитических координат. С этого момента Чечня формально объявляла о своей принадлежности как государства к мусульманскому сообществу (которое, заметим, до сих пор в таком качестве ее не признало).

Исламизации способствовали и состоявшиеся в 1997 г. президентские выборы, на которых все кандидаты говорили об особой роли ислама, а один из них, наиболее искушенный и талантливый пропагандист этой идеи Мовлади Удугов, вообще вел избирательную кампанию под лозунгом создания «исламского порядка» (расклеенные на стенах домов и заборах плакаты с его призывами чаще других бросались в глазах на улицах Грозного накануне выборов). Его неудача на выборах (он занял лишь четвертое место после А. Масхадова, Ш. Басаева и З. Яндарбиева, собрав 0,9% голосов), заранее предрешенная участием таким бесспорных лидеров, прославившихся на военном поприще, как А. Масхадов и Ш. Басаев, тем не менее не стала концом его политической карьеры. В новом правительстве он получил пост первого вице-премьера, его влияние в государстве в середине 1997 г. заметно возросло, став соизмеримым с авторитетом известного полевого командира Ш. Басаева.

М. Удугов, пользовавшийся прямой поддержкой сторонников радикального политического ислама, фактически стал главным идеологом Чечни и одновременно проводником идеи ее полной исламизации.

После завершения военных действий ислам стал одним из факторов государственного строительства в Чечне. Это было предопределено как общим ходом событий, так и субъективной волей чеченской политической элиты. Во-первых, ислам по-прежнему способствует внутричеченской консолидации. Речь, конечно, идет не об исламе братств – накшбандийского и кадирийского, но скорее об исламе, который апеллирует к идеям исламского государства, возврата к «фундаментальным ценностям», к шариатским нормам. То есть о возрожденческой тенденции, ранее находившейся в тени горского обычая, в котором этническое сознание и соответствующие ему нормы отождествлялись с религиозными. Сегодня в Чечне укрепляется иной, более автономный от этнокультурной традиции и тоже сильно политизированный ислам. В этом смысле можно говорить о проникновении в Чечню *фундаменталистских* представлений.

Во-вторых, исламизация есть фактор самоидентификации относительно России. Чечня как исламское государство действительно не может находиться в ее составе. Более того, этого будет трудно достичь даже при наличии у ее нынешних или будущих руководителей желания вернуться в состав Федерации (что выглядит нереально).

В-третьих, введение шариата действительно будет способствовать восстановлению, хотя бы частично, правопорядка. Разумеется, можно поспорить относительно того, соответствуют ли публичные казни нормам шариата, но в любом случае применение санкционированного исламом жестокого наказания может снизить общий уровень преступности. «Мы просто хотим навести порядок», – комментировал в сентябре 1997 г. введение шариата председатель Конституционного суда Чечни Ихван Герихановъ[16]. Введение строгих – по шариату – наказаний получило немедленное одобрение большинства населения Чечни. С сентября 1997 г. начался набор в шариатские суды (впервые они были введены указом президента З. Яндарбиева в 1996 г.) профессиональных юристов.

Несмотря на то, что и верховный, и региональный суды Чечни официально именуются шариатскими, они по замыслу чеченских политиков должны представлять оба направление в юриспруденции – общегражданское и собственное исламское. Разделение их функций пока что остается неясным. (Что же касается публичности смертных казней, то проведенный сразу после их демонстрации по нескольким российским телеканам социологический опрос жителей немусульманских Москвы и С.-Петербурга выявил, что публичные казни поддерживают свыше 50% жителей этих крупнейших российских городов.)

В-четвертых, ислам остается для правителей Чечни, в том числе чисто светской ориентации (каковым является прежде всего президент А. Масхадов), одним из удобных *средств* достижения целей как во внешней, так и во внутренней политики.

Что касается воздействия чеченских событий на российское мусульманство, то это еще не стало предметом объективного научного исследования. Хотя пишется на эту тему в средствах массовой информации достаточно много. Два существующих на этот счет полярных мнения состоят в том, что а) война в Чечне вызвала переворот в умонастроениях мусульман и б) за исклю-

чением узкого круга политиков и священнослужителей не оказала на них существенного влияния и, более того, у значительной части мусульман вызвала по отношению к чеченцам раздражение. Истина, как часто бывает, лежит посредине. Анализируя восприятие чеченской войны российскими мусульманами, корректнее пользоваться термином «тенденция», что избавляет от категорических выводов и вместе с тем позволяет рассмотреть эту проблему во всей ее многоплановости.

Война *не пробудила* у российских мусульман должного чувства исламской солидарности. Как правило, она носила декларативный характер, даже на Северном Кавказе. Причем там она воспринималась в первую очередь как вызов России и только затем как собственно солидарность с чеченскими сепаратистами. К тому же идея исламской солидарности уравновешивалась «традиционными» для Кавказа межэтническими противоречиями. Отношение к чеченцам их соседей не везде благожелательно (что старались, правда, безуспешно, использовать некоторые московские политики).

Идею религиозной солидарности пытались «раскрутить» некоторые радикально настроенные мусульманские политики. О том, что федеральные войска сражаются с единоверцами, можно было услышать и из уст официальных лиц. Известно, что в Татарстане резко негативно относились к присутствию в воевавших там российских частях татар в значительной степени на том основании, что мусульмане вынуждены сражаться против мусульман.

Вместе с тем идея исламской солидарности нашла некоторый отклик у мусульманской молодежи. Автору доводилось беседовать с молодыми представителями татарских молодежных организаций (в частности, «Азатлык»), которые открыто выражали готовность сражаться на стороне чеченцев и даже высказывали сожаление, что татары уступают в воинственности чеченцам и что в их республике «нет гор, в которых так удобно вести партизанскую войну». В «Политическом заявлении ТОЦ по поводу трагических событий в Кизляре и Первомайске» от 15 января 1996 г. в частности говорилось, что Татарский общественный центр «оставляет за собой право самостоятельных действий по защите конституционных прав и свобод граждан Татарстана (речь идет о недопущении отправки на чеченский фронт военнослужащих-

татар. — *А. М.*), а также по оказанию помощи братскому чеченскому народу, вплоть до отправки добровольцев». Есть сведения, что принять участие в боевых действиях на стороне чеченцев готовилась группа молодых исламистов-башкир. Однако их присутствие в зоне боевых действий нигде не наблюдалось.

В целом уровень радикализации ислама в связи с чеченским конфликтом, как представляется, сознательно завышался, прежде всего некоторыми мусульманскими политиками, которые стремились одновременно запугать российское руководство и в то же время представить себя в качестве единственной силы, способной противостоять исламскому радикализму.

С началом конфликта практически ни одно проводимое мусульманскими политическими организациями или духовенством мероприятие не обходилось без заявлений о необходимости поисков мирного решения. Все эти заявления имели две общие черты. С одной стороны, наибольшие претензии в них предъявлялись к федеральным властям, с другой — мусульманские духовные лица и политики избегали выражать публичную поддержку выходу Чечни из состава России.

Вряд ли Д. Дудаев и его преемники в Чечне всерьез полагали, что их сепаратистские действия встретят поддержку у большинства мусульман. Призывы поддержать независимую Чечню были пропагандистским маневром, а иногда просто жестом отчаяния. Именно так можно трактовать указ № 2 от 8 ноября 1991 г. Д. Дудаева, в котором он обращался «ко всем мусульманам, проживающим в Москве, превратить Москву в зону "БЕДСТВИЯ" во имя нашей свободы от куфра (неверия. — *А. М.*)»[17]. Скорее всего чеченские политики надеялись, что им все-таки удастся добиться от части единоверцев, прежде всего из числа политиков, одобрения своего намерения выйти из России. Тем более что с самого начала идея выхода Чечни из состава Федерации компенсировалась ее намерением остаться в рамках Содружества независимых государств. Не оправдался расчет на то, что вслед за Чечней более жесткую позицию в отношениях с Москвой займут другие мусульманские республики, в первую очередь Татарстан, а возможно, и Ингушетия и даже Дагестан. В мусульманских республиках России предпочитают добиваться расширения прав, оставаясь в рамках Федерации, хотя во фразеологии их лидеров и оппозиции слово «суверенитет» стало весьма употре-

бительным. Вместе с тем там существует мнение, что процесс диссипации России еще не закончен. По данным «Социологического опроса населения Северного Кавказа по проблемам федерализма и оценке политической ситуации в регионе» в Адыгее такой позиции придерживаются 11,81% жителей, в Дагестане – 12,98%, в Ингушетии – 55%, в Кабардино-Балкарии – 26,84%, в Карачаево-Черкесии – 17,50%, в Чечне – 37,37%[18]. Заметим: речь идет обо всем населении каждой из республик, и есть основания полагать, что среди коренного мусульманского населения соответствующий процент еще выше. Естественно, такие настроения объективно составляют основу если не солидарности с чеченцами, то уж во всяком случае для понимания их сепаратизма.

Наибольшую настойчивость при давлении на власти мусульманские политики и духовенство проявили в период президентских выборов. Некоторые из них попытались обусловить свою поддержку Б. Ельцина именно прекращением военных действий в Чечне. Во всех обращениях к президенту, принятых на организованных Союзом мусульман России и Исламским культурным центром региональных совещаниях мусульман, говорилось о необходимости покончить с войной. Еще решительнее эти требования звучали во время выступлений делегатов с Северного Кавказа. Вместе с тем устроители совещаний предпринимали меры, чтобы избежать безусловной поддержки сепаратизма, ограничить радикальность требований.

Некорректно утверждать, что именно давление мусульман привело к заключению в августе 1996 г. российско-чеченского договора о прекращении военных действий, однако известно, что президентские эксперты опасались в связи с чеченским конфликтом перспективы распространения идеи исламской солидарности по Северному Кавказу.

Со стороны чеченских лидеров исламская мотивация присутствует и в их попытках реанимировать Конфедерацию народов Кавказа, и в желании рассматривать отношения между Россией и местными мусульманами именно в контексте джихада. Наконец, в 1997 г. они опробовали идею создания в Чечне и северо-западных районах Дагестана, где проживают чеченцы-аккинцы, общего исламского государства – имамата, по аналогии с тем, который был создан в прошлом веке имамом Шамилем (первая

попытка такого рода была предпринята еще в 1919 г. известным шейхом Узун-хаджи).

Гипотетическому объединению Северного Кавказа на исламской основе созвучен тезис об общекавказской мусульманской нации, который получил распространение среди политиков и идеологов Чечни и Дагестана в 1997 г. Этот тезис разделял и глава Союза мусульман России Надиршах Хачилаев: «Наша Мусульманская Кавказская Нация – духовная нация... Полноценное единство Мусульманской Кавказской Нации уже само по себе приведет к смерти “самого большого шайтана”»[19]. В 1997 г. усилиями М. Удугова была создана организация «Исламская нация», в которую вошло свыше трех десятков мелких группировок. Идею «исламской нации» разделяют действующие в Дагестане аварский Фронт имени имама Шамиля[20] и лакский Кази-Кумух.

Само по себе стремление к объединению народов Северного Кавказа имеет позитивный характер, тем более что межэтнические противоречия во все века делали этот регион конфликтогенным. Однако предлагаемая религиозная основа не является достаточной для полноценной, всеобщей консолидации. Из нее исключены русские, а также христиане-осетины. Кроме того, надэтническая общерелигиозная идея выглядит весьма аморфной, хотя бы из-за различий в толкованиях ислама: приверженцы религиозных братств – Накшбандийя и Кадирийя (внутри которых есть и свои немалые различия) опасаются фундаменталистского ислама, выступающего против любых недогматических трактовок. Сторонники же последнего, все более ужесточая свою позицию, склонны обвинять оппонентов в искажении веры.

В этой ситуации, как уже отмечалось, в возрождении чеченского ислама просматривается фундаменталистская тенденция (точнее, квазифундаменталистская, поскольку в самой Чечне нет ни грамотных богословов, ни даже толковых интерпретаторов возрожденчества). Это, с одной стороны, предопределяет стремление обосновать исламом претензии Чечни на роль общекавказского лидера или хотя бы образца для подражания, а с другой стороны, отпугивает от нее кавказские этнические общества, которые видят в универсалистской исламской идее опасность для собственной этноконфессиональной традиции (местные духовные авторитеты усматривают здесь и конкретную угрозу своему

благополучию и общественному статусу); кроме того, людей пугает сам термин «фундаментализм», воспринимаемый ими в соответствии с материалами средств массовой информации, прежде всего телевидения, как однозначно негативный. Не в последнюю очередь опасаются они претензий чеченцев играть в кавказском мусульманском сообществе главенствующую роль. А в том, что такого рода претензии существуют, сомневаться не приходится. Более того, выступая на съезде возглавляемой им организации «Исламский порядок», М. Удугов вообще заявил: «Чеченская нация готова выступить в качестве лидера исламской нации, исламской уммы»[21]. Таким образом, ислам, несмотря на желание чеченских и иных политиков использовать его в целях консолидации северокавказских мусульман, может способствовать и центробежным тенденциям.

Российско-чеченский конфликт актуализировал вопрос о перспективе межконфессионального противостояния как в пределах самой России, так и на ее рубежах. Этот острый вопрос разделил российских политиков, представителей духовенства, экспертов и журналистов. Одни считают, что религиозный фактор в этом конфликте отсутствует, зато есть силы, сознательно и неосторожно «разыгрывающие исламскую карту». Таких явное большинство. Другие, напротив, пытаются усмотреть в нем признаки начинающегося исламо-христианского противостояния. Среди сторонников такой точки зрения немало журналистов и представителей националистической оппозиции.

Против рассмотрения конфликта в конфессиональном русле неоднократно высказывались и Рамазан Абудалатипов, и секретарь Совета безопасности Иван Рыбкин, и сумевший подписать мирные соглашения Александр Лебедь. О том, что конфликт не является межрелигиозным, говорили лидеры практически всех мусульманских организаций. С ними солидарно большинство российских аналитиков, в том числе философ А. Игнатенко, специалист по мусульманскому праву Л. Сюкияйнен, этнолог В. Тишков и др. Аналогичного мнения придерживается и большинство их коллег из Чечни. Ректор Исламского университета в Грозном Майербек Хаджи Насуханов в 1994 г. утверждал, что повода говорить о исламо-христианском противостоянии нет, ибо «многие годы христианские и мусульманские народы страны жили в мире и согласии, и конфессиональные вопросы были отодвинуты на второй план»[22]. А ректор арабского медресе имени Абу Ханифы (Набережные Челны) Рустем Шайхевалиев в частной беседе сказал, что «народ войну в Чечне с религией не связывает». Этот ряд высказываний легко продолжить.

С другой стороны, полностью игнорировать наличие в чеченском конфликте тенденции межконфессионального противостояния уже невозможно. На опасность «противопоставления христианства и мусульманства на Кавказе» указывал, например, Руслан Аушев, который допускал такую возможность также в связи с осетино-ингушским конфликтом[23]. По мнению кавказоведа А. Искандеряна, нынешние чеченские мальчики «растут в идеологии исламско-христианского противостояния, в идеологии войны против неверных»[24]. В том, что российско-чеченская война приобрела черты межрелигиозного конфликта, уверен российский историк, ингуш по происхождению Х. Ибрагим-Бейли. По взвешенному замечанию французского исследователя грузинского происхождения Жоржа Шарашидзе, чеченская война «рискует возродить религиозные антагонизмы»[25].

На религиозном характере войны настаивают радикалы-чеченцы и их союзники. Как схватку между исламом и христианством ее расценивает глава возникшей в 1995 г. группировки «Джамаат ислами» чеченец из Иордании Фаттах.

Чаще других опасения в связи с перспективной углубления в ходе кризиса межконфессионального акцента высказывают религиозные деятели – как мусульманские, так и православные. Об этом говорится в многочисленных сделанных в этой связи заявлениях. Священнослужители активно участвуют в миротворческой деятельности, они всегда стремились использовать любой связанный с религией повод для приостановления военных действий. Так, в 1994 г. свои миротворческие услуги предлагал президентской администрации муфтий Т. Таджутдин. В феврале 1995 г. на встрече с В. Черномырдиным муфтий Чечни М.-Х. Алсабеков и председатель Совета алимов республики Али-ходжи Татаров в присутствии Р. Гайнутдина передали главе российского правительства пожелание Съезда мусульман Чечни о прекращении боевых действий до окончании месяца рамадан. Показательно, что мусульманское духовенство России при характеристике чеченского сопротивления стремится избегать термина «джихад». Зато они неоднократно подчеркивали, что чеченцы сра-

жаются не против христиан. Мусульманские священнослужители и политики принимали и принимают непосредственное участие в обмене военнопленными.

Миротворческие действия нередко бывают сопряжены с опасностью для жизни самих миротворцев. Так, в 1995 г. чеченскими боевиками был захвачен и несколько месяцев содержался под стражей о. Сергей Жигулин, который известен как один из участников христиано-мусульманского диалога, а также своей лояльностью к чеченцам. Был убит русский священник о. Анатолий, обвиненный в принадлежности к российским спецслужбам.

Одним из аргументов тех, кто заявляет, что противостояние в Чечне все более приобретает межконфессиональный характер, является утверждение, что на стороне чеченцев воюет значительное число мусульман из дальнего зарубежья. Цифры приводятся разные — от нескольких десятков до нескольких тысяч. По данным некоторых СМИ, только в 1994 г. из Афганистана в Грозный прибыли 8 инструкторов, 12 человек из Пакистана, 4 боснийца[26]. По одной из версий на состоявшейся в 1996 г. в столице Сомали Могадишо встрече исламских организаций Йемена, Сомали, Судана, Эфиопии иранские представители настояли на подготовке и посылке в Чечню до 700 наемников. Официальные сведения о числе муджахедов из-за рубежа отсутствуют. Несколько человек, попавших в плен к федеральным войскам, — не слишком убедительное свидетельство проявления массовой исламской солидарности. Афганцы, пакистанцы и арабы упоминаются не чаще, чем украинские националисты, русские перебежчики или полумифические женщины-снайперы («белые колготки») из стран Балтии. В последующие годы число инструкторов и собственно бойцов возросло. Наиболее заметно присутствие молодых людей из Иордании, где проживает примерно 150 тыс. потомков выехавших сюда в XIX в. чеченцев-эмигрантов. Участвующие в боевых действиях граждане этого государства были именно *иорданочеченцами*, а не арабами.

Известно и то, что многие из иностранных боевиков — уголовники, выпущенные из тюрем стран Персидского залива, приобретшие военный опыт в Боснии, где они, по свидетельству очевидцев, отнюдь не вели себя как истинные мусульмане — употребляли алкоголь, наркотики, известны случаи совершения ими насилия над женщинами-мусульманками. Многие из этих боевиков лишены права возвратиться в страны, из которых они выехали (точнее, были высланы).

На официальном же и политическом уровне солидарность мусульманского сообщества с Чечней ограничивалась составленными в достаточно резких тонах заявлениях в адрес России, сделанных Афганистаном, Ираном, Пакистаном, Турцией, некоторыми арабскими государствами, а также многими религиозно-политическими движениями. Саудовская Аравия сочла возможным обратиться в ООН с просьбой вмешаться в этот конфликт. В декабре 1994 г. Саудовская Аравия и Азербайджан, где в то время у власти находился противник России Абульфаз Эльчибей, пытались провести резолюцию о поддержке Чечни на седьмой конференции глав государств и правительств Организации «Исламская конференция».

Зато тогда же была отклонена просьба Д. Дудаева о принятии Чечни в ОИК. Не оправдались надежды на более активную поддержку Чечни со стороны лидера исламистской Партии благоденствия турецкого премьера Неджметдина Эрбакана. Наконец, неудачей завершилась попытка А. Масхадова добиться признания независимости Чечни во время его встреч с мусульманскими лидерами, состоявшихся во время и после хаджжа в 1997 г.

Невозможность практической реализации идеи исламской солидарности объясняется несколькими причинами. Во-первых, нежеланием мусульманских государств идти на открытое обострение отношений с Россией, в которой они по-прежнему видят потенциального союзника. Особенно важно это в нынешних условиях однополярного мира, когда после распада Советского Союза мусульмане остались «один на один» с Западом (существует мнение, что если бы в 1991 г. Россия не поддержала США, то интервенции в Ираке — операции «Буря в пустыне» — скорее всего не было бы).

Во-вторых, симпатизируя сепаратизму внутри России, мусульманские государства дают повод для поддержки его на собственной территории, что особенно чревато неприятностями для Турции, где существует сильное курдское национальное движение, а в некотором смысле и для Афганистана, Пакистана. Не случайно, когда стали муссироваться слухи о «благосклонности» к Чечне турецкого руководства, в некоторых российских СМИ сразу появились материалы в поддержку курдских повстанцев.

В-третьих, за последние два года наблюдается медленное, но тем не менее восстановление экономических и прежде всего военно-экономических связей между Россией и мусульманскими государствами. Их рынок вновь открылся для российского вооружения.

Все это вместе взятое в конечном счете и обусловило выбор мусульманской уммы, вербально солидаризировавшейся с Чечней, но фактически согласившейся, что чеченский конфликт есть внутреннее дело России.

В этой главе невозможно поставить точку, поскольку чеченский конфликт не завершен. Всеобъемлющий договор не подписан, и стороны остаются на исходных позициях: Москва рассматривает Чечню как субъект Федерации, а в Грозном добиваются полного суверенитета.

Несмотря на то, что чеченский конфликт не был, да и не мог быть межконфессиональным, обращение чеченской стороны к исламу, несомненно, сыграло свою роль. Объявление ислама государственной религией Чечни, введение шариатских законов стало одним из важнейших факторов выхода Чечни из российского «юридического поля». В рамках Российской Федерации возникло государственное образование с основанной на религии официальной идеологией.

Чеченский конфликт стал своего рода рубежом в отношениях между центром и мусульманской периферией. Мусульманские автономии убедились в теоретической возможности выхода из состава Федерации, но вместе с тем им была продемонстрирована и цена такого выхода. А перед правящими кругами России встал вопрос (пока скорее гипотетический) о том, способны ли они удержать и надо ли удерживать мусульманские субъекты Федерации, если кто-то из них рискнет повторить чеченский путь.

Несмотря на то, что чеченский конфликт не пробудил в полной мере чувство исламской солидарности, он все-таки подвел мусульман к мысли, что российская армия сражалась против их единоверцев. Россия и на уровне политических элит, и на уровнее массового сознания как никогда остро ощутила не просто свою поликонфессиональность, но наличие в ее составе мусульманского меньшинства, хотя и раздробленного, но тем не менее потенциально способного к консолидации (пока что на регио-

нальном уровне) и к тому же не утратившего надежду на солидарность с единоверцами за рубежом.

Российский истеблишмент обязан задуматься над опасностью разыгрывания в конфликтах конфессиональной карты, поскольку именно «исламский фактор» может оказаться одним из камней преткновения на пути окончательного урегулирования чеченского кризиса.

Примечания

[1] Голос Чечено-Ингушетии. – 1992. – 25 янв.

[2] *Акаев В. Х.* Религиозно-нравственные воззрения шейха Кунта-хаджи Кишиева // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1992. – С. 45.

[3] Terms of War and Peace // Time. – 1996. – March. – P. 19.

[4] *Скакунов Э. И. с участием Зорина В. Ю. и Туронока С. Г.* Чеченский конфликт. – М., 1996. – (Междунар. исслед.; 10). – С. 20.

[5] Советником президента по межнациональным отношениям и вопросам религии Мухаммад-Хусайн Алсабеков был назначен в феврале 1992 г. До этого от работал в Казахстане, где занимал пост заместителя (наиба) муфтия мусульман республики.

[6] Обращение Совета улемов муфтията Чеченской Республики. 1 мая 1993 (архив автора).

[7] *Сайдаев С.* Вместо Аллах кричат Джохар // Маршо, Голос ЧР [Грозный]. – 1993. – 10 мая.

[8] *Кудрявцев А. В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. – М., 1994. – С. 167.

[8a] *Кривицкий Е. В.* Религиозный фактор в этнополитической ситуации на Северном Кавказе // Религия и политика в современной России. – М., 1997. – С. 45.

[9] Независимая газ. – 1996. – 20 дек.

[10] Комиссия Говорухина. – М.: Лавента, 1995. – С. 165–166.

[11] См. его «Приказ к братьям-дагестанцам, Обращение Представителя Главнокомандующего и Главного Штаба Вооруженных Сил Чечни восточной Зоны обороны к молодежи Кавказа», г. Гудермес, Свободная Чечня (архив автора).

[12] Лит. газ. – 1992. – 12 авг.

[13] Цит. по: Тернистый путь к свободе. – Грозный, 1992. – С. 50.

[14] *Ротарь И.* Чеченские ополченцы исполняют «малый джихад» // Известия. – 1996. – 19 марта.

[15] Обращение имама Московской соборной мечети Равиля Гайнутдина к Президенту Российской Федерации Б. Н. Ельцину. 2 декабря 1994 г.

[16] Независимая газ. – 1997. – 25 сент.

[17] Сборник указов президента Чеченской Республики с 1 ноября 1991 г. по 30 июня 1992 г. – Грозный: Книга, 1992. – С. 4.

[18] *Хоперская Л. Л.* Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе. – Ростов/н/Д, 1997. – С. 130.

[19] «Нет божества кроме Аллаха и Мухаммед его Посланник» – этой формулы вполне достаточно для определения мусульманства: Интервью Надира Хачилаева // Знамя ислама. – 1996. – № 2.

[20] Поддержка М. Удугова не помешала лидеру Фронта Казбеку Махашеву обратиться к федеральным властям с предложением перенести строящийся в обход Чечни нефтепровод подальше от ее границ, вглубь Дагестана.

[21] Авторитет для Чеченской нации – исламский порядок // Исламские новости. – 1997. – № 1. – С. 20.

[22] «Исламский фактор» из Чечни России не грозит // Независимая газ. – 1994. – 27 июля.

[23] Независимая газ. – 1997. – 5 июля.

[24] Стенограмма рабочего материала эксперта Искандаряна А. М. к заседанию «круглого стола» «Проблемы урегулирования ситуации в Чечне». 23 мая 1996 г. (архив автора).

[25] Deux mille ans de resistance tchetchene // Le nouvel observateur. – 1995. – 26 jan. – 1 fevr. – P. 37.

[26] Независимая газ. – 1994. – 29 авг.

Глава седьмая
РОССИЯ И ИСЛАМ

Приступая к последней главе, напомним высказанный в начале книги тезис, что существует определенный дискурс в восприятии российским обществом мусульманина и ислама. Это имеет место как на уровне общественного сознания, так и среди интеллигенции, политиков. И если дефиниция «мусульманин» воспринимается скорее как свидетельство этнокультурной принадлежности соседа, соотечественника, то ислам как таковой вызывает ощущение чего-то инородного, непонятного и даже враждебного.

Отсюда распространенное среди «простых людей» изумление тем, что ислам появился на территории Российской Федерации раньше православия и что русская национальная река Волга стремит свои воды по земле не только православия, но и ислама. Восприятие ислама массовым сознанием определяется не философскими рассуждениями об общегуманистическом начале всех мировых религий, не знанием ислама (практически полностью отсутствующим), не уважением к историко-культурным памятникам мусульманства, которых в России не так уж много, но средствами массовой информации, которые – сознательно или случайно – создали у обывателя образ прямолинейной, жестокой религии, чуждой не только России, но и большинству остального мира. Ислам оказался прочно соединен с такими понятиями, как фундаментализм (толкуемый примитивно и, как правило, в негативном тоне), экстремизм, терроризм. Конфликты, происходящие в зоне исламо-христианского пограничья, столкновения между мусульманским и христианским населением преподносятся как следствие имманентно присущей исламу агрессивности.

В России незаметно складывается феномен, именуемый некоторыми русскими исследователями и самими мусульманами «исламофобией». Сегодня она не представляет угрозы стабиль-

ности ситуации в российском обществе. Однако по мере роста напряженности на границах России с мусульманским миром, по мере осознания принадлежности ее граждан к различным конфессионально-культурным общинам, в случае возникновения конфликтов (их причины не имеют принципиального значения) в районах проживания мусульманских меньшинств угроза исламофобии как фактора дестабилизации будет возрастать.

Уже сейчас имеется достоверная информация, свидетельствующая, что ислам входит в число «раздражителей» массового сознания жителей России. Так, по данным проведенного в январе 1996 г. Центром исследований политической культуры всероссийского репрезентативного опроса исламский фундаментализм занял среди «недругов России» второе место с 10% голосов, уступив первенство США (41%) и опередив Израиль (3%)[1]. Причем в данном случае степень отождествления с исламским фундаментализмом собственно ислама велика, поскольку для обывателя первый является наиболее типической чертой второго. В Москве в ходе организованного в октябре 1994 г. Институтом системных исследований и социологии опроса об отношении москвичей к религии и церкви выявилось, что в столице негативно к исламу относится 16,5% населения. С точки зрения неприязни ислам вышел на второе место, уступив лишь сектантству, к которому отрицательно относилось 35%[2]. Разумеется, результаты такого рода опросов нельзя считать абсолютной истиной. Тем не менее это своеобразный барометр, с показаниями которого следует считаться. Подобное отношение к исламу до некоторой степени может быть объяснено элементарным незнанием российским обществом традиций ислама, его истории. В средствах массовой информации, прежде всего на телевидении, не было соответствующей рассчитанной на немусульман программы. Такая программа — «Тысяча и один день. Энциклопедия ислама» — появилась на Российском телевидении лишь в 1998 г. Создана она была при содействии и под эгидой фонда «Читай» («Икра») благодаря усилиям известного журналиста А. Ячменева.

Столичный опрос свидетельствует, что нейтрально относились к исламу 44,5% москвичей, а 13,5% положительно (нетрудно заметить, что вторая цифра близка к доле мусульманского населения в столице). Что касается «нейтрально относящихся»,

то их позиция зависит как от политической конъюнктуры, так и от информированности о проникновении этнических мусульман в экономические структуры, прежде всего в торговлю города, и, очевидно, будет смещаться в негативную сторону. Это связано прежде всего с активностью предпринимателей — выходцев с Кавказа, которая в сочетании с деятельностью кавказских бандитских группировок породила эффект «кавказофобии», также коррелирующейся, хотя и опосредованно, с неприязнью к исламу. В начале 90-х годов по центральной России прокатилась волна антикавказских выступлений, связанных с резким увеличением числа торговцев с Кавказа на городских рынках. Организовывались эти акции местными криминальными структурами, боявшимися утратить контроль над рыночной торговлей, иногда работниками милиции, а порой и теми, и другими одновременно. Речь шла о своего рода этнических чистках, в ходе которых, пусть и нечасто, появлялся мотив принадлежности торговцев к «не нашей вере». Идейные обоснования антикавказских выступлений зачастую исходят от русских националистических организаций.

В середине 90-х годов в лексиконе сотрудников МВД России появился термин «мусульманская мафия». Поднимался вопрос и о связях исламских общественных и политических организаций с преступниками. Так, в связях с лидерами криминальной среды из числа жителей Дагестана, Чечни, Татарстана обвинялся Исламский культурный центр[3].

В октябре 1996 г. произошел инцидент в Исторической Московской мечети. Сотрудники ОМОН проникли в здание и задержали находившихся там мусульман. По словам омоновцев, приказ о задержании в мечети подозрительных лиц они получили от Главного управления внутренних дел Москвы. Ночью на месте событий появился член руководства «Демократического выбора России» депутат Госдумы Сергей Юшенков. Глава ИКЦ А.-В. Ниязов попытался придать делу политическую окраску. Было несколько версий случившегося: поиск укрывавшихся в мечети правонарушителей, попытка давления со стороны властей на ИКЦ, наконец, намерение одной из мусульманских группировок использовать милицию в борьбе против конкурентов. Но, как бы то ни было, этот растиражированный средствами массовой информации эпизод стал еще одним поводом для раз-

говоров о «неудобстве» ислама, создающего властям и обществу дополнительные проблемы.

О проявлении исламофобской тенденции свидетельствуют протесты в 1994 г. жителей московских районов Коньково, Теплый Стан и Тропарево против строительства там Мусульманского центра, когда собравшиеся на митинг люди сорвали церемонию установки закладного камня. Против создания в Москве такого центра выступила радикально-националистическая организация «Русский порядок». При этом за высказывание о необходимости учитывать «мусульманский фактор» критике попутно подвергся президент Татарстана Минтимер Шаймиев. Один из авторов газеты «Русский порядок» С. Владимиров писал, что «Россия – светское государство», в ней «есть республика татар, есть республика башкир – а вот мусульманских республик нет» [4]. Московская областная дума протестовала против строительства мечети на Поклонной горе. Известно, что недовольство строительством мечетей высказывалось частью жителей Самары, Ульяновска, некоторых других городов. Опасения в связи с «активностью ислама» в частных беседах высказывают и некоторые православные священники.

Можно ли говорить о перспективе роста исламофобских настроений в России? Скорее всего, да, поскольку российское общество еще не созрело для осознания своей многоконфессиональности, для признания за исламом исторических и культурных корней на «русской» почве. Такие настроения неизбежны в определенной, склонной к национализму общественной среде. Способствуют этому и ставшие в 1997 г. модными разговоры о необходимости сотворения «русской идеи», об особом статусе православия в государстве. В этом же направлении массовое сознание славянского большинства подталкивают рассуждения татарских, чеченских и иных мусульманских радикалов, спекулирующих на идее превосходства ислама над прочими религиями.

После провала большевистской идеи об образовании «новой общности» – советского народа стремление к возврату в лоно своей культуры, конфессии и этнической традиции является естественным и неизбежным. Этот феномен органически связан с формированием новых этнических элит, самоутверждение которых в мусульманских республиках России также в большей или

меньшей степени нуждается в идеологическом, в данном случае религиозном обеспечении. К тому же ретрадиционализацию сознания своекорыстно используют разного рода политические и финансовые группировки, региональные кланы, криминальные структуры. Все это косвенно способствует усилению влияния «исламского фактора» на отношения Кремля с «мусульманскими» субъектами Федерации.

До чеченских событий исламский фактор рассматривался российским истеблишментом как маргинальный, мало значащий для политической конъюнктуры и потому не учитывался в тактических расчетах. Мусульмане виделись исключительно как *иной этнос, но не как носители иной конфессии, социокультурной системы, шире – цивилизации,* причем цивилизации огромной, в несколько раз превосходящей по численности не только Россию, но и славянский и православный миры вместе взятые.

Отношение к исламу российских политиков, принадлежащих как к партии власти, так и к оппозиции, остается противоречивым. У правящего класса и приближенных к нему экспертов в целом доминирует типично еврохристианская установка на вторичность (что никогда публично не высказывается) ислама по отношению к христианству. С другой стороны, для них, недавних атеистов, ислам продолжает оставаться архаичной, мало эволюционировавшей со времен средневековья традицией. Европейскому и советскому менталитету чуждо единство в исламе светского и духовного начал и вытекающая из этого неотделенность ислама от политики. Исключение составляют лишь отдельные интеллектуалы, люди, имеющие востоковедное образование и опыт работы на Востоке. Среди таких политиков нельзя не упомянуть главу российского внешнеполитического ведомства Е. Примакова, в 80-е годы много сделавшего для развития в то время еще советского исламоведения.

Среди тех, кто пытался понять ислам и его место в социокультурной и политической панораме России, – бывший министр юстиции Николай Федоров, опубликовавший в 1993 г. редкую для российского политика статью «Ислам – тоже наша судьба», в которой он, подчеркивая непривычность для европейского и русского восприятия многих норм исламской традиции, писал: «...признание ислама неотъемлемой частью российской культуры вместе с серьезным изучением исламской цивилизации и со-

временных достижений естественно предполагает решение ряда непростых правовых вопросов, касающихся функционирования исламских институтов и регулирования повседневной жизни мусульман в соответствии с их религиозными, нравственно-правовыми убеждениями и традициями»[5].

С такой позицией солидаризируются многие независимые российские эксперты-исламоведы, в частности Л. Сюкияйнен, скончавшаяся в 1995 г. историк Л. Полонская, культуролог Б. Ерасов и некоторые другие. Среди специалистов все чаще обсуждается вопрос об использовании элементов шариата, разумеется, не противоречащих российскому законодательству, в правовой системе республик и мест с компактным проживанием мусульман.

У российских либеральных политиков отношение к исламу остается сдержанно-индефферентным. Выбрав в качестве единственно правильной ориентации курс на сближение с Западом, они в значительной степени игнорируют сложившиеся в советские времена связи с мусульманским Востоком и не замечают присутствие в составе Федерации многомиллионной мусульманской общины. Внимание на ислам обращали лишь в связи с его наиболее радикальными проявлениями — гражданской войной в Таджикистане, деятельностью террористических организаций на Ближнем Востоке.

Некоторые обозначившиеся в середине 90-х годов изменения были связаны с осознанием ограниченности односторонней ориентации на Запад, что воплотилось в замене главы МИД А. Козырева Е. Примаковым. Именно в то время были предприняты попытки восстановить хотя бы частично авторитет России на Ближнем Востоке, велись разговоры о ее заинтересованности сохранить свои позиции в Центральной Азии. Тогда же активизировались придворные «неоевразийцы», видевшие в мусульманском мире естественного союзника России, а в исламе — один из фундаментальных компонентов евразийской культуры.

В марте 1994 г., будучи тогда еще министром, А. Козырев на вечере, посвященном созданию ДУМЦЕР, сказал знаменательные слова: «Я не знаю, есть ли недооценка в наших правительственных структурах роли мусульманского фактора. Надеюсь, что нет». Тогда же он произнес и дежурную фразу о том, что «Россия призвана и несет в мир свой образец мирного сосуществования... взаимодействия великих религий»[6].

Именно в 1994 г. «исламский фактор» во внутриполитической жизни России ощущался слабее. Сошла со сцены Исламская партия возрождения, оставалось больше года до создания «Нура» и Союза мусульман России. Сохранялась возможность относительно безболезненного разрешения чеченского конфликта. Религиозное возрождение превратилось в будничный, в чем-то даже рутинный процесс, а исламский фундаментализм не вызывал, как прежде, изумленного испуга. Ситуация того времени была охарактеризована автором этой книги как «исламская пауза»[7]: «Со всем этим мы успели свыкнуться. По нашему разумению, ничего — или почти ничего — чрезвычайного не происходит. Все спокойно в мусульманском мире. Слишком спокойно»[8].

Если отношение российской правящей элиты к зарубежному мусульманского миру становилось более взвешенным и прагматическим, то ее взгляд на ислам в пределах России изменился меньше. В некотором смысле по-прежнему доминировал утвердившийся еще в советское время подход, в соответствии с которым ислам подразделяется на «зарубежный», за которым признается вся совокупность характерных для него черт включая единство религии и политики, наличие радикальных, в том числе фундаменталистского, направлений, — и свой, «домашний», который сводится к культурно-исторический традиции, которому заказан путь в политику и который в плане своего общественного воздействия не может быть сопоставим с «внешним».

Присущую либералам уверенность в чуждости ислама России изящно сформулировал известный поэт и переводчик Семен Липкин. «И будет новая мусульманская империя, — говорил он в интервью 1992 г. — Она чужда России. У мусульманских стран своя история, своя судьба. Это понимал один человек — Сталин... Сталин был убийца. Он понимал, что соединить эту страну в одно путем добра, справедливости и порядка невозможно... Он сказал горцам: вы будете жить по законам шариата. Потому что понимал, что иначе горцев не привлечешь на свою сторону. Но он же напал на эпосы народов СССР, объявив их байско-феодальными»[9].

Эта двойственность отношения Сталина, да и в целом большевиков к исламу своеобразно прослеживается в нынешнем подходе к исламу российской коммунистической и националистической оппозиции. Он включает:

отторжение ислама как иной конфессиональной системы, свойственной нерусским этносам;

страх перед интеграционным потенциалом ислама, способным стать фактором сплочения мусульманских этносов внутри самой Федерации и мусульманских государств на ее южных границах;

желание подчеркнуть поликонфессиональную основу России, добиться расположения «законопослушных» мусульман, видя в их присутствии в составе России своего рода гарант ее легитимности как «евразийской империи»;

восприятие ислама как союзника в борьбе против экспансии Запада.

Все четыре компонента сосуществуют и могут сталкиваться в пределах идеологии и практики одной и той же организации, в позиции одного и того же политика. Вместе с тем в каждом конкретном случае один из них оказывается безусловно доминирующим. Обратимся к тем, в чьих взглядах преобладает отторжение ислама. Такую позицию занимают лидер Либерально-демократической партии В. Жириновский, писатель А. Солженицын, академик Н. Моисеев, словом, все те, кто выводит ислам за рамки культурного базиса российской (суб)цивилизации. Четко, а главное откровенно такой подход был сформулирован А. Солженицыным в его эссе «Как нам обустроить Россию». В нем писатель говорил о необходимости отделения от России неславянских (союзных) республик. По его логике, Россия должна сосуществовать с исламом «параллельно» — с учетом взаимных интересов, но и не сливаясь в единое государство. Заметим, однако, что став в глазах мусульман исламофобом, А. Солженицын никогда не говорил и не писал об исламе с неприязнью.

Н. Моисеев считает, что Россия — самодостаточный этнокультурный и конфессиональный субъект, утверждая: «...если мы не Европа, то тем более — не Азия. Нам она органически чужда»[10].

Что касается В. Жириновского, то, выступая за «развод» России с исламом, он в то же время допускает возможность использования его во имя достижения геополитических целей. С одной стороны, В. Жириновский говорит о «мусульманской опасности», о том, что «ислам приводит к религиозным войнам», о «звоне колоколов русской православной церкви на берегу Индийского океана и Средиземного моря»[11]. С другой —

подчеркивает, что исламский фундаментализм лучше, чем турецкий вариант ислама. В. Жириновский признает фундаментализм естественным для исламского мира явлением, с которым следует считаться и которое можно использовать как карту в политической игре. Однако вступать в союз с фундаменталистами он не собирается.

И А. Солженицын, и В. Жириновский с уважением относятся к исламской самобытности, в особенности к тому, что в исламе сильна тенденция обособления от западных ценностей. Неприятие Запада — главное, что сближает русских националистов и исламских фундаменталистов. В. Жириновский вообще против модернизации мусульманского мира, чреватой, по его мнению, для России непредсказуемыми последствиями. «Пусть от Кабула до Ташкента будут мусульманские режимы... В Ташкенте надо строить больше мечетей, а авиазавод эвакуировать в Россию»[12]. Эксперт национал-коммунистической газеты «Завтра» Ю. Бардахчиев с удовлетворением отмечает «коррекцию внешней политики Узбекистана» в сторону сближения с фундаменталистским Ираном, а в нынешнем превознесении в Узбекистане Тимура видит «сакрализацию отца *исламского государства*»[13] (курсив мой. — *А. М.*).

Ни А. Солженицын, ни В. Жириновский не испытывают большого страха перед исламской экспансией, которая представляет угрозу лишь в контексте антироссийской западной стратегии, цель которой — столкнуть Россию и мусульманский мир. В конечном счете им и их сторонникам свойственна уверенность в превосходстве России над мусульманским миром и православия как конфессиональной системы над исламом.

Не боятся ислама и радикал-националисты. Так, в программе возглавляемого А. Баркашовым движения «Русское национальное единство» (часто определяемого как фашистское) ислам вообще не упомянут. Не уделяют ему внимания и программные установки другой радикальной организации — Фронта национально-революционного действия.

Более артикулирована в русском национализме установка на противодействие исламу, растущая активность которого может в исторической перспективе поставить под угрозу конфессиональную и культурную самобытность России и даже изменить ее этнический состав. Сошлемся для примера на прозвучавшее в

феврале 1995 г. высказывание ведущего Российского телеканала о том, что из-за высокой рождаемости мусульман «существует опасность превращения России в исламское государство».

Неприятие ислама националистами в значительной степени объяснимо тем, что сами они выступают в качестве ревнителей православия. Известны многочисленные утверждения их покойного духовного наставника митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна о слиянии понятий «русский» и «православный»[14], другого известного православно-националистического идеолога о. Дмитрия Дудко, считающего, что «Россия должна возродиться как христианская страна» и «в ней будет даже православный царь»[15]. Отождествление принадлежности к православию с принадлежностью к русской нации сопряжено с утверждением особой роли в государстве церкви. Митрополит Иоанн утверждал, что «полное разобщение Государства и Церкви противоестественно»[16]. К предоставлению церкви «наибольшего благоприятствования» призывал председатель Союза православных братств С.-Петербурга Константин Душенов, который особо подчеркивал, что это «неравнозначно призывам к теократической государственности, характерной для исламского фундаментализма»[17].

За 90-е годы в сознании русских национал-радикалов выкристаллизовался образ воинствующего православия, призванного не только предохранить душу русского народа от вызванной влиянием извне «коррозии», но, главное, стать базовой идеологией российского государства. В таком контексте остальные религии, в том числе ислам, оказываются в России второстепенными, что на практике означает прямое или косвенное ограничение поля их деятельности в обществе. В рассуждениях об особой миссии православия иногда угадываются мотивы его противостояния с исламом. Так, митрополит Иоанн, развивая тезис о Москве как «Третьем Риме», констатировал, что «Второй Рим» «был отдан на попрание иноверцам, последователям Магомета»[18]. Даже борьба против ордынского ига порой интерпретируется как религиозная, хотя хорошо известно, что ханы Золотой Орды проявляли веротерпимость и многие из них оказывали покровительство православным священникам.

Все это настораживает российских мусульман, порождая у них ощущение уязвимости. Как правило, публично свою тревогу на

этот счет они не высказывают. Зато эта тема часто возникает в приватных разговорах с мусульманскими духовными лицами и политиками.

Национал-радикалам оппонируют неоевразийцы, видящие в сосуществовании православия и ислама в рамках общего государства, в «стыке» на территории России (или СССР) двух цивилизаций подтверждение их главного тезиса о существовании особой «российской цивилизации». Так, эпигон евразийства, публицист коммунистического толка А. Проханов настаивает на необходимости православно-исламского и славяно-тюркского союзов[19]. Однако оба подобных союза для А. Проханова суть не что иное, как обоснование необходимости восстановления СССР. Эту позицию честно расшифровывает другой идеолог национал-коммунизма — С. Плотинов, подчеркивая, что «Российская Федерация — это не Россия. Советский Союз — это великая Россия»[20]. Таким образом, идея сосуществования в пределах одного государства двух мировых конфессий ставится на службу политическим амбициям.

Идеологи русского национализма и национал-коммунизма настойчиво возвращаются к мысли о наличии у православия и ислама общего врага — Запада, стремящегося к уничтожению исламского и православного обществ и всячески провоцирующего столкновение между ними. Митрополит Иоанн говорил, что «обоюдное уничтожение православных и мусульман — лучший способ для уничтожения России изнутри»[21]. Глава Национал-большевистской партии Э. Лимонов уверен, что «...будущее России в союзе с исламом. И православие, и ислам подвергаются агрессии с Запада уже тысячелетие. Поэтому мы — естественные союзники»[22]. В издаваемой им газете «Лимонка» исламские фундаменталисты названы «верными партнерами» русских национал-большевиков в общей борьбе против «олигофренического Запада»[23]. Один из идеологов ЛДПР отставной генерал В. Филатов полагает, что русский патриотизм и исламский фундаментализм образуют «территорию, на которую не ступала нога сионизма»[24], что они являются последним бастионом на пути экспансии Запада.

Аналогично мыслит В. Жириновский, по мнению которого война в Афганистане была спровоцирована Западом специально для того, чтобы разжечь войну в нашей Средней Азии. А. Вой-

строченко в газете «Завтра» поясняет: «Кремль заталкивает Таджикистан в новую продолжающую афганскую войну усобицу, арбитром которой станут в паре Анкара, складывающая из бывших среднеазиатских республик СССР "великий Туран", и ООН, мягко координирующая эти усилия с американской стратегией»[25]. Можно привести десятки впечатляющих цитат, поддерживающих идею о том, что вдоль южных границ России под негласной эгидой Запада формируется агрессивный враждебный ей мусульманский блок. Страх перед гипотетической исламской экспансией особенно возрос на рубеже 1996—1997 гг. в связи с активностью исламских радикалов из движения «Талибан» в Афганистане. Осенью 1996 г. в националистической печати даже обсуждался вопрос, насколько глубоко талибы в состоянии, пройдя через Центральную Азию, углубиться в Россию и хватит ли у них сил дойти до Казани.

Особенно часто вопрос об угрозе России со стороны ислама поднимается в связи с чеченским конфликтом, который нередко преподносился, во-первых, как противостояние между нею и мусульманским миром и, во-вторых, как война между собственно исламом и православием.

И все же, несмотря на страх перед «исламской агрессией» (возможно, искусственно в себе вызываемый), многие националистически настроенные политики и публицисты испытывают почтение перед мусульманской религией. В немалой степени это можно объяснить той решимостью, с которой радикальные исламские режимы критикуют Запад и даже пытаются противостоять ему на практике. Наибольшим пиететом пользуются Ирак, Ливия, Иран и исламистские группировки палестинцев. Правящая элита этих стран (кроме Ирака) в своих идеологических конструкциях использует основные фундаменталистские установки, именем ислама обосновывая свой политический курс. С середины 90-х годов к исламу в политике все чаще обращается президент Ирака Саддам Хусейн.

Порой национал-коммунисты сравнивают собственное положение с положением оппозиционеров-исламистов. Так, в ходе президентской кампании 1996 г. в оппозиционной печати высказывались опасения, что в борьбе против своих противников Кремль может применять те же приемы, что были использованы в 1992 г. алжирскими властями против победившего в первом туре парламентских выборов Исламского фронта спасения. Тогда, чтобы не допустить проведения второго тура выборов, на котором победа ИФС была обеспечена, армия совершила переворот.

Внимание национал-коммунистов привлекает аятолла Хомейни, одну из главных заслуг которого они видят в соединении исламской традиции с принципами социальной справедливости. В издаваемой обосновавшимся в России палестинским радикалом д-ром Шаабаном Хафезом Шаабаном газете «Аль-Кодс» длительное время существовала специальная рубрика «Так говорил Хомейни». Газета «Советская Россия» писала, что «имам Хомейни дал такую трактовку исламу, которая отвечала социальным и нравственным чаяниям народных масс, защищала их жизненные интересы, ограждала независимость от алчных колонизаторов»[26]. Автор этого утверждения Ю. Иванов счел уместным сравнить с аятоллой митрополита Иоанна, который нередко характеризуется как вдохновитель «православно-фундаменталистской» и в то же время националистической оппозиции (таково мнение о нем старейшины русского национального диссидентства В. Осипова[27]).

В трактовке националистов Хомейни предстает мессией, в православным аналоге которого Россия столь нуждается. Какое-то время на эту роль выдвигали А. Солженицына, успевшего получить титул «русского аятоллы».

Общее противоречивое отношение российской оппозиции к исламу обусловлено, во-первых, ее собственной пестротой, разнонаправленными идеологемами, в которых присутствует собственно этнонационалистическое, национал-государственное начало, сохранившиеся атеистические атавизмы, неоевразийство и т. д., во-вторых, двойственным восприятием самого ислама, который на политическом уровне воспринимается как противник России, угрожающий ее границам на юге и целостности изнутри, зато является потенциальным союзником на уровне идеологии культуры, поскольку включает близкие к русско-православной традиции социокультурные нормативы с доминирующими коллективистским началом, тягой к авторитаризму, пуританизмом (вариантом русского нестяжательства) и неприемлемостью западных форм демократии (трактуемых как «вседозволенность»).

Вопрос об отношении к исламу различных фракций российского общества связан с проблемой межконфессионального диалога. Талгат Таджутдин, участвуя в телепередаче «Двойной портрет» (февраль 1997 г.), заметил, что консенсус между двумя религиями «необходим для общероссийского согласия». Существует устойчивое мнение, что за долгую историю российского государства мусульмане и христиане «притерпелись» друг к другу, и в силу этого обстоятельства диалог между религиями как бы лишен актуальности. К тому же за годы советской власти славяне и мусульманские этносы, особенно первые, в немалой степени утратили чувство принадлежности к своей этнокультурной традиции. В этих условиях потребность в диалоге между православными и мусульманами становилась минимальной либо вообще пропадала.

Ситуация решительным образом изменилась после распада СССР и поэтапной трансформации советского общества в качественно иное, плюралистичное, с множеством социальных, этнокультурных и конфессиональных различий. Советский менталитет постепенно трансформируется в иной, складывающийся под влиянием этнокультурной и конфессиональной традиций. Число людей, все глубже ощущающих принадлежность к определенной религиозной или – шире – цивилизационной системе, медленно, но неуклонно растет. К ней себя начинают причислять даже не верующие, рационально мыслящие индивиды. В течение 90-х годов в России обозначаются контуры реконструкции цивилизационных ареалов, причем восстановление исламского ареала происходит интенсивнее, чем православного. Отсюда растущая потребность в межрелигиозном диалоге.

Этот диалог происходит на двух уровнях. На первом – массового сознания – он олицетворяет стремление последователей обеих конфессий понять, что их объединяет и что, напротив, разделяет. Здесь происходит своего рода знакомство с привычным, но в то же время оказавшимся малоизвестным соседом.

Каким бы ни было – негативным или позитивным – отношение человека к религии соседа по государству, городу, дому, принципиально важно, что человек вообще получил право независимого суждения о ней, в том числе и о той, к которой сам себя причисляет. Таким образом, через собственную конфессиональную самоидентификацию он признает право на самобытность и за соседом.

В российском обществе формируется *отношение к религии вне контекста ее отрицания.* И уже одно это является бесспорным позитивным шагом. Эта проблема тривиальна для демократических государств, но для страны, в которой на протяжении 70 лет господствовал официальный принудительный атеизм, осознание принадлежности к конфессии имеет огромное значение.

Православные (точнее, те, кто может быть с большей или меньшей долей условности причислен к таковым) осознают, что бок о бок с ними проживает энергичное конфессиональное меньшинство, доля которого среди общего населения Федерации будет возрастать – рождаемость среди мусульман, несмотря на некоторое снижение роста в середине 90-х годов, по-прежнему опережает рождаемость среди христиан. И с этим конфессиональным меньшинством им придется жить, если подходить с мерками обыкновенной человеческой жизни, вечно.

Однако и мусульмане, в свою очередь, должны понимать, что в России в обозримом историческом времени они будут оставаться меньшинством, и потому, несмотря на все свое «цивилизационное честолюбие», будут вынуждены мириться с немусульманскими традициями. Опыт подобного существования уже накоплен, однако в постсоветских условиях от носителей обеих конфессий потребуется больше терпимости, чем прежде. Тем более, что, как свидетельствует историческая практика, *во всех государствах*, где сосуществуют мусульманская и христианская общины, полностью противоречий избежать не удается (достаточно вспомнить опыт Индии, Судана, Филиппин, Египта и т. д.). Увы, Россия не стала исключением из этого правила.

Можно возразить, что подобных проблем не существовало при советской власти. Однако отсутствие сложностей в межрелигиозных отношениях с лихвой компенсировалось государственными гонениями на все религии: страдали и церкви, и мечети.

На втором уровне диалог ведется непосредственно между представителями духовенства. В прежние времена он ограничивался участием духовных лиц в проводившихся властью официальных мероприятиях, и его смысл по сути сводился к совместному одобрению с религиозных (исламских или православных) позиций внешней и внутренней политики СССР. Это был квазидиалог, а его отдача в плане межрелигиозных контактов практически оказывалась равной нулю.

Потребность в реальном диалоге возникла лишь с началом «перестройки» и особенно после распада Советского Союза. У духовенства появились общие проблемы: возрождение религии, отношения с государством, участие в политической жизни. Как сословие оно стремится использовать представившийся шанс и занять свое место в новой общественно-политической ситуации, при которой его влияние стало возрастать.

Правда, в этой связи нельзя обойти молчанием то, что в ходе развивающегося диалога православным иерархам нередко неясно, кто, собственно, представляет мусульман как конфессиональную общину (если не на общероссийском, то хотя бы на региональном уровне). Церковь имеет возможность выбирать «собеседника» среди соперничающих мусульманских группировок и вместе с тем она заинтересована, чтобы этот собеседник представлял не только самого себя и свое ближайшее окружение.

Особое значение диалог между представителями духовенства приобрел по мере возникновения на территории СНГ, в том числе России, конфликтов с участием последователей ислама и христианства. Так было в Карабахе, Таджикистане, во время осетино-ингушского и чеченского конфликтов. Встречи между имамами, муфтиями, с одной стороны, и христианскими священнослужителями – с другой стали органической частью общемиротворческих усилий. И даже с учетом формально незначительных результатов нельзя не отметить, что духовенство всегда прилагало максимум усилий, дабы не допустить перехода конфликтов в межконфессиональную плоскость (если бы авторитетные духовные лица выступили с призывами к джихаду или «крестовым походам», то произошло бы расширение конфликтов с неизбежным ростом числа жертв).

Парадоксально, но попытки использовать религиозную аргументацию в ходе этнополитических конфликтов предпринимали светские политики. Так было и в ходе конфликта вокруг Нагорного Карабаха, и в чеченском конфликте.

Как избежать межконфессиональных противоречий в России? Существует мнение, что этой темы вообще лучше не касаться. И оно не лишено оснований. В самом деле, опыт последнего десятилетия показывает, что необдуманные газетные публикации и телепередачи могут вызывать ужесточение позиций конфликтующих сторон (наиболее поучителен в этом отношении опыт

Карабаха). Публицисты обязаны соблюдать большую осторожность, когда они характеризуют участников конфликта и предлагают свою версию событий и перспектив их развития.

В то же время игнорирование острых сюжетов вряд ли поможет избежать появления конфессионального оттенка у того или иного конфликта.

В России строится светское общество, в котором религия формально отделена от государства, «отключена» от политики и является частным делом каждого гражданина. Тем не менее в правящих кругах страны, да и в обществе в целом сложилось устойчивое мнение, что, несмотря на светский характер российского государства, нельзя не признать особую роль, которую призвано сыграть в нем православие, причем в особенности при формулировании новой официальной идеологии, в основе которой может оказаться создаваемая на протяжении последних двух лет «русская идея».

К тому же сами православные иерархи и богословы внутренне готовы принять на себя миссию поводыря российского общества (а в каком-то смысле и государства). В октябре 1996 г. Священный синод создал рабочую группу по разработке проекта концепции, отражающей общецерковный взгляд на церковно-государственные отношения и проблемы современного развития. По мнению религиеведа А. Красикова, официальная доктрина Русской православной церкви по широкому спектру социальных проблем формулируется впервые за всю тысячелетнюю историю православия. И, естественно, представить свою позицию по этим вопросам церковь может прежде всего в контексте ее сотрудничества с государством.

В этой связи речь идет не об отвлеченном комментировании ситуации с точки зрения ее соответствия общедемократическим нормам или утвердившейся на Руси политической культуре. Вопрос может быть задан предельно конкретно: как на претензии православия смотрят мусульмане? Смотрят они отрицательно. И это обстоятельство оказывает негативное влияние на процесс исламо-христианского диалога. Ситуация складывается непростая. В ближайшее время исламу не удастся занять равного с православием *политического положения.* Тем более что ни один из ныне действующих муфтиев не обладает авторитетом, равным тому, который имеет и у своей паствы, и у властей патриарх.

Обе религии представлены в политической жизни России. Это при том, что по Конституции создание политических организаций на конфессиональной основе недопустимо. Однако со стороны как православия, так и ислама действуют несколько объединений, претендующих на то, чтобы представлять интересы соответственно христиан и мусульман.

Когда в 1995 г. создавался Союз мусульман России, патриарх отозвался об этом событии с неодобрением, но затем, взвесив все обстоятельства и, вероятно, вспомнив, что и сам из года в год входит в число ведущих российских *политиков*, счел за благо далее не комментировать возникновение этого исламского объединения.

Руководители мусульманских организаций, а вместе с ними и часть духовенства, неоднократно указывали на фактическое неравноправие обеих ведущих религий, отмечая близость православия к власти. В треугольнике «православие — государство — ислам» последний чувствует себя обойденным.

К тому же с падением «железного занавеса» российские мусульмане все отчетливее осознают, что меньшинство они в известном смысле условное. Ибо если православие распространено в основном лишь среди славянских народов и греков, а главный его человеческий и культурный потенциал сосредоточен в одном-единственном государстве, России, то ислам — мировая цивилизация.

В силу этой и иных причин у российского мусульманина (не просто татарина или башкира) нет комплекса «младшего брата». И он все чаще заявляет о претензиях на более весомое место в российском обществе. Например, на первом съезде Союза мусульман России звучала следующая мысль: после того, как стало ясно, что Запад никогда не будет считать Россию «своей», она обязана обратиться к Востоку, прежде всего к мусульманскому миру, и тогда российские мусульмане станут посредником в ее общении с государствами Ближнего и Среднего Востока. И потому, хотя бы во имя собственных прагматических интересов, Россия должна предоставить им возможность для осуществления этой миссии — тем более что она не смогла приостановить продвижение НАТО к своим границам и, несмотря на все усилия, ее роль в Европе пока не соответствует ее амбициям. Укрепление же влияния России на Востоке может способствовать росту ее авторитета на Западе.

Стремление российских мусульман занять влиятельные позиции в политике и экономике вызывает раздражение у многих политиков как в Кремле, так и среди оппозиции, однако совсем не считаться с таким положением вещей уже невозможно. На сегодня сложились три типа отношения к исламу: индифферентный, негативно-опасливый, осторожно-благоприятный. Похоже, доминирующими являются первые два.

С другой стороны, в истеблишменте растет понимание ограниченности таких подходов, и потому время от времени проводятся соответствующие мероприятия (конференции, семинары, «круглые столы»), цель которых — засвидетельствовать уважение ко «второй религии» страны, а заодно объяснить собирающимся по этому случаю мусульманам, чего от них, собственно, ждут власти. Как правило, на таких встречах особенно обстоятельно и с вдохновением говорится о межконфессиональном диалоге. И в самом деле, такой диалог пора начинать, но только честно осознавая все его сложности и учитывая интересы всех участвующих в нем сторон.

Примечания

[1] Сов. Россия. — 1996. — 25 мая.

[2] Отношение москвичей к религии и церкви / Ин-т систем. исслед. и социол. — М., 1994. — С. 31.

[3] *Оверчук А.* Банда специального назначения // Вечерняя Москва. — 1996. — 17 июня.

[4] Рус. порядок. — 1994. — № 6–7.

[5] *Федоров Н.* Ислам — тоже наша судьба // Независимая газ. — 1993. — 30 марта.

[6] Слово = Суз [Москва]. — 1994. — Март.

[7] За эту формулировку на одной из конференций я подвергся суровой критике со стороны одного из политологов, заявивших, что она свидетельствует о неуважении к исламу.

[8] *Малашенко А.* Исламская пауза // Независимая газ. — 1994. — 2 февр.

[9] Судьба жильца в XX веке: Семен Липкин в беседе с Еленой Якович // Лит. газ. — 1992. — 3 июня.

[10] Россия и мусульманский мир. — 1994. — № 6. — С. 8.

[11] *Жириновский В. В.* Последний бросок на юг. — М., 1993. — С. 74–75.

[12] Известия. — 1993. — 23 авг.

[13] Завтра. — 1996. — № 28.

[14] См., например: *Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский.* Будь верен до смерти. – М., 1993. – С. 4, 12.

[15] День. – 1993. – 18–24 сент.; День. – 1991. – 17–23 нояб.

[16] Сов. Россия. – 1993. – 13 мая.

[17] Сов. Россия. – 1994. – 29 янв.

[18] *Иоанн, митрополит...* – Указ. соч. – С. 48.

[19] Завтра. – 1994. – № 49.

[20] Завтра. – 1994. – № 50.

[21] Сов. Россия. – 1993. – 19 апр.

[22] Программа Национал-большевистской партии. – М., Б. г.

[23] Лимонка. – 1996. – № 49.

[24] День. – 1993. – 30 мая – 6 июня.

[25] Завтра. – 1994. – № 45.

[26] Сов. Россия. – 1994. – 8 февр.

[27] Информ-600 секунд. – 1994. – № 10.

Заключение
ИТОГИ ПОДВОДИТЬ РАНО

Анализировать еще не завершившийся процесс – дело неблагодарное. Особенно если речь идет о таком противоречивом явлении, как исламское возрождение в России. Очевидно одно: возрождение это состоялось и является не просто частью общерелигиозного ренессанса, но и самостоятельным социокультурным, политическим феноменом, оказывающим воздействие на становление поликонфессионального и полиэтнического российского государства. И в области религии, и в общественной жизни мусульмане заявили о себе как о реальной, пусть и далеко не монолитной силе.

Влияние мусульманской общины в российском обществе постепенно нарастает. С одной стороны, потенциал общины и ислама как социокультурной традиции еще не реализован полностью, с другой – следует предвидеть и такую ситуацию, когда воздействие «исламского фактора» на обстановку внутри России, на ее внешнюю политику достигнет разумного предела, и мусульманам придется соизмерять свои социальные и политические амбиции с тем, что они являются конфессиональным меньшинством.

Для мусульман возрождение религии, на наш взгляд, имеет большее значение, чем возрождение православных – для славянского большинства. Для них оно связано с этнокультурным самосохранением, что в первую очередь актуально для поволжских мусульман – татар, башкир, а также рассеянной по всей России мусульманской диаспоры. Пик ассимиляционной опасности пришелся на годы советской власти, но и сегодня в условиях открытого общества перед мусульманами стоит проблема не «затеряться» на общероссийском культурном пространстве, на которое все интенсивнее проникают западные ценностные стерео-

типы. Последнее обстоятельство подтверждается ростом влияния в России, в том числе в ее мусульманских регионах, христианского протестантизма, находящего сторонников в том числе среди татарской и башкирской интеллигенции.

Уровень исламского возрождения вряд ли может быть выражен статистически, хотя внушительны и цифровые показатели — свыше 7 тыс. (а скорее всего больше) действующих мечетей, примерно столько же священнослужителей, сотни школ низшей и средней ступени, десятки высших учебных заведений. Но главное — это изменения, происходящие в сознании, формирование нового, не постсоветского, но вообще *несоветского* поколения этнических мусульман. Этот процесс, который растянется на несколько десятилетий, и является смыслом и содержанием исламского ренессанса в России.

Одной из характеристик возрождения ислама является его политизация, возникновение и спорадическая активность мусульманских партий и организаций, набирающих опыт, но пока не определивших окончательно своего места в политической палитре России. Ислам используется и правящими этническими элитами мусульманских (бывших советских автономных) республик, хотя делают они это весьма осторожно. В большей степени такая тенденция характерна для Северного Кавказа. Но лишь в Чечне ислам сумел стать одним из главных компонентов официальной идеологии и фактором строительства национального государства. Естественное соединение ислама и политики произошло.

Камнем преткновения для российских мусульман является вопрос консолидации. Сегодня их раздробленность велика, и говорить о существовании единой российской мусульманской общины преждевременно. Различия, доходящие порой до противоречий между российскими мусульманами, существуют в нескольких плоскостях. Во-первых, нет единства между мусульманами собственно России и Северного Кавказа, и интересы обоих крупных анклавов, несмотря на усилия отдельных организаций и политиков, прежде всего Союза мусульман России, не скоординированы. Во-вторых, сохраняются разногласия между различными мусульманскими этническими группами, что в первую очередь актуально для Северного Кавказа. Мусульманам не удалось создать и видимости единства даже в условиях конфликта между Чечней

и Москвой. В-третьих, не преодолен раскол внутри духовенства. В-четвертых, существует противостояние между мусульманскими организациями и некоторыми их лидерами.

Вместе с тем большинство мусульманских духовных авторитетов в 1997 г. сумели достичь определенного согласия и предпринимают попытки координировать усилия. Налаживается взаимодействие между председателем Совета муфтиев России Равилем Гайнутдином и главой Высшего координационного комитета Нафигуллой Ашировым, избранным в 1997 г. муфтием Сибири и Дальнего Востока. Готов к сотрудничеству с ними и саратовский имам Мукаддас Бибарсов.

Особо отметим, что вопреки прогнозам некоторых специалистов Москва становится мусульманским центром России, что неизбежно для столицы государства с многомиллионным мусульманским сообществом. В этом отношении она становится похожей на типичный европейский мегаполис (как Париж или Лондон), сумевший привыкнуть к присутствию многочисленного иноконфессионального компонента. Для Москвы это обстоятельство даже более естественно, чем для городов Западной Европы, где подавляющая часть мусульман — мигранты. В столице Российской Федерации, впрочем, как и во многих других ее городах и селах, мусульмане являются *коренным населением*. Видную роль в формировании Москвы как мусульманского центра внесло Духовное управление мусульман Центра России, которое помимо всего прочего сумело наладить деловые отношения с мэрией города. Вообще в 90-е годы московская община мусульман смогла избавиться от традиционного для советского периода конфессионального провинциализма и начинает играть одну из главных ролей в российском мусульманстве.

Продолжаются попытки формирования новой общемусульманской политической организации. В декабре 1996 г. руководители движений «Нур», «Мусульмане России» и «Мусульмане Татарстана» выступили с заявлением о создании Всероссийского координационного совета мусульманских организаций. Председателем ВКС был избран Рамазан Абдулатипов. Правда, впоследствии активность нового органа оказалась весьма незначительной.

В 1997 г. усилиями главы Исламского культурного центра Абдул-Вахеда Ниязова был организован «круглый стол», участни-

кам которого был предложен проект устава общероссийской партии «Мусульманский союз». Обсуждалась и идея создания рабочей группы, в которую наряду с представителями исламских организаций должны были войти некоторые светские политики, в частности тот же Р. Абдулатипов. Вообще на «круглом столе» присутствовало несколько известных общественных деятелей из числа мусульман, которые были привлечены к созданию исламской организации впервые. «Круглый стол», однако, не принес желаемого результата. Вопрос о «Мусульманском союзе» был отложен.

Таким образом, наиболее влиятельными организациями остаются Союз мусульман России и движение «Нур». Причем если первый, по мнению специалистов, все больше отражает интересы мусульман Северного Кавказа, то второе концентрирует усилия в центре России и в Татарстане. Сотрудничество между СМР и «Нуром» не налажено.

СМР предпринимает попытки уйти от имиджа чисто кавказской организации и стремится распространить свою активность на остальные регионы России. В этой связи нельзя не отметить стремление лидера СМР Надиршаха Хачилаева создать мусульманскую фракцию в Государственной думе. Эта идея опирается на реальную основу и при совпадении объективных обстоятельств и усилий ее сторонников вполне может быть реализована.

Показателем политических амбиций мусульманского сообщества страны стала предпринятая весной 1997 г. попытка добиться признания Российской Федерации в качестве мусульманского государства. Это выразилось, в частности, в намерении ввести Россию в наиболее влиятельное международное объединение мусульманских стран — Организацию «Исламская конференция». Очевидно, инициаторы вступления России в ОИК отдавали себе отчет, что эта цель недостижима. Однако они смогли публично заявить о своих претензиях представлять Россию на крупнейших мусульманских форумах и лишний раз напомнить исламскому миру о существовании в России многочисленного мусульманского меньшинства, имеющего права на солидарность и поддержку со стороны единоверцев. На состоявшейся в 1997 г. сессии ОИК мусульманская Россия так или иначе была представлена. Перспектива сотрудничества России с ОИК изучалась в российском министерстве иностранных дел, где эта идея не была

отвергнута с порога и рассматривается как одно из допустимых средств укрепления внешнеполитических позиций России.

Вопрос об участии России в работе ОИК со статусом государства, имеющего мусульманское меньшинство, в перспективе может быть решен положительно (чего в свое время не удалось добиться Индии, имеющей сопоставимый с Россией процент мусульманского населения).

Актуальным вопросом является стремление находящихся в составе Федерации мусульманских республик, в первую очередь Татарстана, Башкирии и Ингушетии, наладить прямые экономические контакты с зарубежными мусульманскими государствами. Собственно конфессиональный аспект этой проблемы представляется вторичным. Вместе с тем сотрудничество без посредников расположенных в мусульманских регионах экономических структур со странами Ближнего и Среднего Востока способствует как росту внутреннего престижа российских мусульман, так и развитию связей России с мусульманским миром.

В последние годы все чаще дебатируется вопрос о создании в России мусульманских финансовых структур. Еще в 1992 г. имела место попытка образования контролируемого мусульманами коммерческого Исламбанка (на правах филиала одного из международных банков). По некоторым данным, возглавить Исламбанк было предложено Аману Тулееву, который, по его собственным словам, «идет к вере» (Завтра. — 1997. — № 40). В 1996 г. один из крупнейших и влиятельнейших российских банков — Межкомбанк выступил с предложением об основании Русско-исламского банка. Главной его задачей, по мнению председателя Инкомбанка Сергея Овсянникова, было использование в интересах России громадного (до 60 млрд долл.) инвестиционного потенциала вкладчиков из региона Персидского залива. Однако намерения стимулировать инвестиции в России зарубежных мусульманских вкладчиков не были реализованы. Возможно, большего успеха сможет добиться созданный в 1997 г. Российский исламский банк «Бадр», главой которого является азербайджанец Адалет Джабиев, а «духовным наставником» неоднократно упоминавшийся на страницах этой книги Гейдар Джемаль. 49% уставного капитала банка принадлежит зарубежным мусульманским вкладчикам, 51% — российским. По словам стремящегося наладить устойчивые контакты с исламскими банками Персид-

ского залива, Судана, других арабских государств А. Джабиева, банк будет действовать на основе исламских принципов, т. е. без взимания запрещенного шариатом ссудного процента — риба. Проникновение капитала из мусульманских государств в Россию осуществляется прежде всего при активном участии предпринимателей-мусульман, что прямо или косвенно оказывает влияние на процесс исламского возрождения.

Сегодня можно прочесть и услышать рассуждения относительно того, является ли «исламский ренессанс» благом для России или представляет для нее некую угрозу. Подобный посыл неверен сам по себе. Условен сам термин «возрождение» в приложении к мусульманской религии, ибо она никогда не умирала. Речь идет о восстановлении исламом утраченных им за 70 лет позиций в обществе, культуре, духовной жизни. И процесс этот столь же объективен, сколь и необратим, покуда на пространстве от Балтийского моря до Тихого океана проживают мусульмане России.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Источники

Архив автора.

Гайнутдин Р. Ислам. Вера в милосердие. — М., 1997.

Документы по истории Казанского края: Из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI — XVII в.). — Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1990.

Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции (Сокращенный текст доклада, прочитанного автором в Москве на Объединенном заседании антирелигиозной секции Коммунистической Академии и Центрального совета Союза воинствующих безбожников 3 декабря 1931). — М., 1932.

Киров С. М. Избранные статьи и речи (1912—1934). — М.: Госполитиздат, 1957.

Комиссия Говорухина. — М: Лавента, 1995.

Национальный состав населения РСФСР: По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. / Госкомстат РСФСР. Респ. информ.-издат. центр. — М., 1990.

О религии: Хрестоматия. — М.: Госполитиздат, 1963.

Отношение москвичей к религии и церкви / Ин-т системных исслед. — М., 1994.

Программа и Устав Исламской партии возрождения. — М., Б. г.

Программа Национал-большевистской партии. — М., Б. г.

Садур В. Доклад на конференции Исламской партии возрождения в Саратове, состоявшейся 12 апреля 1992 г. (рукопись).

Сборник указов президента Чеченской Республики с 1 ноября 1991 г. по 30 июня 1992 г. — Грозный: Книга, 1992.

Султан-Галиев М. Статьи, выступления, документы. — Казань, 1992.

Тезисы программы Общероссийского общественно-политического движения «Союз мусульман России». — Б. м., Б. г.

Устав Исламского культурного центра. — М., 1991.

Устав общероссийского общественно-политического движения «Мусульмане России». — М., 1996.

ибн Фахретдин, Р. Ислам. – Казань: Иман, 1997.

Ярославский Ем. О религии. – М., 1957.

Ziyauddin Khan Ibn Ishan Babakhan. Islam and the Muslims in the Land of Soviets. – Moscow: Progress Publ., 1980.

Литература

Авторханов А. Империя Кремля (советский тип колониализма). – Вильнюс, 1990.

Бартольд В. В. Сочинения. – Т. 1–9. – М.: Наука, 1963–1977.

Баязитов Р. Ж., Макарихин В. П. Восточная Мещера в Средние века. – Н. Новгород, 1996.

Вагабов М. В. Ислам и семья. – М.: Наука, 1980.

Газиз Г. История татар. – М.: Моск. лицей, 1994.

Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). – М., 1966.

Добромыслов А. И. Ташкентъ въ прошлом и настоящемъ. Историческій очеркъ. – Ташкентъ, 1912.

Ермаков И., Микульский Дм. Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – (Вост. сб.; № 1).

Жириновский В. В. Последний бросок на юг. – М., 1993.

Из истории нижегородских мусульманских общин в XIX – 30-х годах XX века / У. Ю. Идрисов, С. Б. Сенюткин, О. Н. Сенюткина, Ю. Н. Гусева. – Н. Новгород: Изд-во Нижегород. гос. ун-та, 1997.

Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1992.

Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Будь верен до смерти. – М., 1993.

Ислам: вопросы истории, культуры, философии. – Н. Новгород, 1995.

Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. – Ташкент, 1980.

Исламо-христианское пограничье. – Казань, 1994.

Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. – Казань: Иман, 1997.

Камилов М. К. Формирование новой личности: Философские и социологические аспекты. – М.: Наука, 1975.

Карамзин Н. М. Предания веков. – М.: Правда, 1988.

Ланда Р. Г. Ислам в современной России. – М.: Наука, 1995.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 53.

Малашенко А. В. В поисках альтернативы. – М.: Наука, 1990.

Малашенко А. В. Мусульманский мир СНГ. – М., 1996.

Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1990.

Милославский Г. В. Интеграционные процесы в мусульманском мире. – М.: Наука, 1991.

Перепелицына Л. А. Влияние русской культуры на культуру народов Средней Азии. – Ташкент: Изд-во СамГУ, 1960.

Песиков Ю. В. Мечеть на Татарской улице. – Саратов: Слово, 1997.

Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. – М., 1991.

Разделит ли Россия участь Союза ССР? – М., 1993.

Религия и политика в современной России. – М., 1997.

Религия и права человека. – М.: Наука, 1996.

Религия, общество, государство в XX веке. – М., 1991.

Россия и Восток: проблемы взаимодействия / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Науч.-инф. фирма «Туран», 1993.

Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917–1941 / Библейско-Богословский ин-т святого апостола Андрея. – М., 1996.

Сагадеев А. В. Мирсаит Султан-Галиев и идеология национально-освободительного движения: Научно-аналитический обзор. – М., 1990.

Саидбаев Т. С. Ислам и общество. – М.: Наука, 1975.

Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов: Бюллетень. – М, 1993–

Скакунов Э. И. с участием Зорина В. Ю. и Туронока С. Г. Чеченский конфликт. – М., 1996. – (Междунар. исслед.; 10).

Современные национальные процессы в Республике Татарстан. – Казань, 1994.

Современный ислам: культура и политика. – М., 1994.

Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. – М., 1995.

Тернистый путь к свободе. – Грозный, 1992.

Уралов (Авторханов) А. Убийство чечено-ингушского народа. Народо-убийство в СССР. – М., 1991.

Хоперская Л. Л. Современные этнополитические процессы на Северном Кавказе. – Ростов/н/Д, 1997.

Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства. – М.: Инсан, 1991.

Центральная Азия и Кавказ / Общ. ред. А. Малашенко, Б. Коппитерс, Д. Тренин. – М.: Весь Мир, 1997. – (Этнич. и регион. конфликты в Евразии: В 3 кн.: Кн. 1).

Шарифуллина Ф. Касимовские татары. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1991.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкирии. 1917–1994. – Уфа, 1994.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: История, состояние и перспективы развития: Дис. ... д-ра ист. наук / Рос. академия гос. службы при президенте Рос. Федерации. – М., 1997.

Kramer M. Islam Assembled. The advent of the Muslim Congresses. – New York, Columbia Univ. Press, 1986.

Muslim Eurasia. Conflicting Legacies // Ed. Yaacov Ro'i. – Ilford, Essex, England, 1995.

Периодические издания

«Алтын Урда», Казань.
«Бизнес и политика», Москва.
«Аль-Вахдат», Москва.
«Вечерняя Москва», Москва.
«Вопросы истории», Москва.
«Вопросы научного атеизма», Москва.
«Время и деньги», Казань.
«Голос Ахмета», Москва.
«Голос Чечено-Ингушетии», Грозный.
«Дружба народов», Москва.
«Дуэль», Москва.
«Европейско-азиатские новости» (агентство).
«Зауралье», Курган.
«Звезда Востока», Ташкент.
«Знамя ислама», Махачкала.
«Известия Башкортостана», Уфа.
«Известия Мордовии», Саранск.
«Известия Татарстана», Казань.
«ИМА-пресс» (агентство), Москва.
«Иман нуры» (на татарском языке), Казань.
«Интерфакс» (агентство), Москва.
«Информ-600 секунд» (агентство).
«Ислам и общество», Уфа.
«Ислам минбаре», Москва.
«Исламские новости», Махачкала.
«ИТАР-ТАСС (агентство), Москва.
«Аль-Кодс», Москва.

«Коммерсантъ-Daily», Москва.
«Комсомольская правда», Москва.
«Лимонка», Москва.
«Литературная газета», Москва.
«Маршо, Голос ЧР», Грозный.
«Метафразис», Москва.
«Московские новости», Москва.
«Московский комсомолец», Москва.
«Мусульманский вестник», Саратов.
«Наука и просвещение», Москва.
«Наука и религия», Москва.
«НГ-религии», Москва.
«Независимая газета», Москва.
«Новая Сибирь», Новосибирск.
«Новое дело», Махачкала.
«Панорама-форум», Казань.
«Полис», Москва.
«Правда», Москва.
«Призыв», газета Лямбирского района Республики Мордовия.
«Рабочая трибуна», Москва.
«Российская газета», Москва.
«Россия и мусульманский мир» (бюллетень), Москва.
«Русский порядок», Москва.
«Северный Кавказ», Ставрополь.
«Сегодня», Москва.
«Слово» («Суз»), Москва.
«Ат-Таухид», Москва.
«Татар-информ» (агентство), Казань.
«Томская неделя», Томск.
«Труд», Москва.
«Федерация», Москва.
«Что почем?», Иркутск.
«Цивилизации и культуры» (научный альманах), Москва.
«Экспресс-Хроника», Москва.
«Южный Урал», Оренбург.
«Яна суз» («Новое слово»), Москва.

«VIP», Москва.
«Le nouvel observateur», Paris.
«Time», New York.

SUMMARY

One of the most important aspects of socio-political life in the Russian Federation at the end of the 1990s is the revival of Islam and, concurrently, the dramatic activation of the Muslim community. According to various data, between 15 and 23 million Muslims live in present day Russia. In addition to traditionally Muslim regions, such as the Volga region and the North Caucasus, a Muslim presence has become more noticeable in large-scale cities—most of all Moscow, where there are around 1 million Muslims—in Siberia, and in «non-Muslim» oblasts of Central Russia.

Officially there are more than 7,000 mosques in the Russian Federation today (though the real number is significantly higher), as compared to only several dozen at the beginning of perestroika. About 100 religious schools (*madras*) are functioning, and a dozen or so Islamic institutes have opened. The true dimensions of the Islamic revival in Russia, however, are not fully represented in these statistics. The depth of the trend lies in the fact that Tartars (the second largest ethnic group in Russia), the Bashkiri, and the people of the North Caucuses have begun to regard themselves as Muslims, and to feel themselves part of an international Muslim fellowship that numbers more that 1.2 billion. Along with this changing sense of identity, the Muslim community in Russia is striving to overcome the «little brother complex» that formed during the Soviet period.

The most important aspect of the Islamic revival is the politicization of the Muslim religion, which has been at least de-facto acknowledged by the Russian political establishment. In the Russian Federation a number of Islamic political organizations now exist—two of which, the Union of Russian Muslims and the Social Movement «Nur», operate on a national level. These organizations consider it their task to introduce Muslim politicians into Russian political

structures, with the goal of creating the necessary conditions in the country for the realization of the «Islamic way of life,» and to exert influence on Russian foreign policy, in order to incline Russia towards more active cooperation with the Muslim world.

This book is currently the only study that provides a complex analysis of the significance of Islam for Russia's internal development and external political orientation, as well as the role of the Muslim community in Russian society. This book was prepared on the basis of documents from Islamic political and religious organizations, materials from the press, and the personal impressions of the author from his interaction with representatives of the Muslim community in Russia.

The author is an orientalist, political scientist, and the author of seven monographs on contemporary Islam and the Muslim mentality.

О ФОНДЕ КАРНЕГИ

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

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

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

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

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

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE
1774 Massachusetts Avenue, NW
Washington, DC 20036, USA
Tel.: (202) 483-76-00
Fax: (202) 483-18-40
E-mail: info@ceip.org
http://www.ceip.org

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ
Россия, 103009, Москва,
Тверская ул., 16/2
Тел.: (095) 935-89-04
Факс: (095) 935-89-06
E-mail: info@carnegie.ru
http://www.carnegie.ru

Алексей Всеволодович Малашенко

Исламское возрождение в современной России

Редактор *А. И. Иоффе*
Компьютерная верстка *Д. А. Басистый*
Подписано к печати 15.02.1998.
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Нью Баскевиль.
Печать офсетная. Усл. п. л. 14,0.
Тираж 1500 экз.

Напечатано в России
Типография ОАО «Внешторгиздат». Заказ № 594