



Межрегиональные  
исследования  
в общественных науках

Балтийский  
Межрегиональный  
Институт  
Общественных  
Наук

Министерство  
образования  
Российской  
Федерации

Калининградский  
Государственный  
факультет

Исторический  
факультет

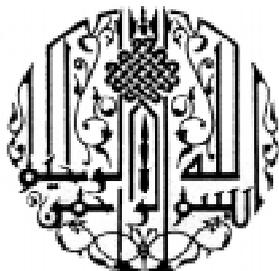
Кафедра  
мировой  
истории и  
международных  
отношений



Данное издание осуществлено в рамках программы “Межрегиональные исследования в общественных науках”, реализуемой совместно Министерством образования РФ, АНО “ИНОЦЕНТРом (Информация. Наука. Образование)” и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона, при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) и Института “Открытое общество” (Фонд Сороса). Точка зрения, отраженная в данном издании, может не совпадать с точкой зрения доноров и организаторов Программы.

Рафик Мухаметшин

*Ислам в Татарстане*



Москва • Логос • 2006

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие (А.В. Малашенко).....	7
Введение .....	9
Глава 1	
<i>Распространение и функционирование ислама в Среднем Поволжье: исторический опыт .....</i>	11
Глава 2	
<i>Основные этапы возвращения ислама в общественно-политическую жизнь постсоветского Татарстана.....</i>	29
Глава 3	
<i>Основные субъекты межконфессиональных отношений .....</i>	37
Глава 4	
<i>В поисках религиозной идентичности .....</i>	81
Заключение .....	98
Об авторе.....	100



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Говорят, Казань — сердце российского ислама. Не стану ни подтверждать этот тезис, ни оспаривать его, тем более что на этот титул претендуют еще как минимум еще два города — Москва и Уфа. И все же Татарстан — особое место на мусульманской «карте» России. Особое — потому что именно отсюда исходил и исходит некий исламский импульс, проникающий во все уголки государства Российского. Именно в Татарстане шел мучительный процесс «притирания», взаимного привыкания двух главных религий России — православия и ислама.

Мусульмане-татары — часть мировой исламской уммы. Однако у местного ислама есть своя специфика, обусловленная историей татарского народа. На протяжении столетий татары живут в окружении иноконфессионального большинства. Российская власть неоднократно предпринимала попытки их христианизации, результаты которой в конечном счете оказались минимальными. Во многом благодаря верности исламской традиции татарам удалось сохранить свою культуру — да и вообще не затеряться на евразийских просторах.

Татарскому исламу, который принадлежит к ханафитскому толку (мазхабу), присуща высокая степень толерантности; в начале века среди татар сформировалось одно из наиболее ярких и последовательных реформаторских движений — джадидизм. Татары-мусульмане — это часть Европы, осознающая свою «европейскость». Среди местных интеллектуалов распространено мнение, что именно татары могут и должны внести свой вклад в модернизацию исламских трактовок, способствуя преодолению экстремистских идей.

*Предисловие*

За последние полтора десятка лет в Татарстане сформировалась мощная школа исламоведения, объединяющая ученых разных направлений. Одни занимаются исследованиями собственно татарского ислама, его истории и современного состояния. Другие обращаются к более общим проблемам, рассматривая местных мусульман в контексте мировой уммы. Особое внимание уделяется и межконфессиональному диалогу, который в самом Татарстане происходит весьма успешно.

Автор этой книги Рафик Мухаметшин работает на стыке двух направлений. В своих работах он с энциклопедической обстоятельностью описывает процессы, происходящие внутри мусульманской общины Татарстана, подчеркивая региональную специфику, и в то же время показывает их неотделимость от процессов, происходящих в остальном мусульманском мире.

А.В. МАЛАШЕНКО,  
*доктор исторических наук,  
редактор серии «Ислам в России»*

## **ВВЕДЕНИЕ**

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

Ислам как одна из традиционных конфессиональных общностей в России играет все более заметную роль в ее общественно-политической жизни. Будучи фактором формирования общественного сознания, а также и поведенческих стереотипов, ислам оказывает воздействие и на ход политических событий. При этом нельзя не заметить, что в некоторых регионах России, в первую очередь в Среднем Поволжье, ислам в течение многих веков способствовал формированию принципов мирного сосуществования между представителями различных конфессий, стал основой зарождения такого явления в общественно-политической жизни, как джадидизм, не препятствовал проникновению в татарское общество общедемократических ценностей.

В России эти проблемы стали актуальными в условиях исламского возрождения, ставшего одним из проявлений духовного обновления страны в 1990-х годах. Спустя пятнадцать лет после начала мусульманского возрождения уже можно отметить некоторые тенденции, особенности и приоритеты этого явления в различных регионах, обозначить его плодотворные проявления, а также указать и негативные моменты, которые, абсолютизируя различные стороны этого процесса, способствуют формированию чуждых поликонфессиональному обществу мировоз-

*Введение*

зренческих установок, что, в свою очередь, выступает основой для возникновения религиозных и этнических конфликтов.

Ислам в России не представляет собой целостного социокультурного монолита. Исламские традиции в различных регионах проявляются по-разному, имеют множество различий и оттенков. Необходимо учитывать, что наряду с выявлением общих тенденций функционирования ислама в России большое значение имеют исследования, анализирующие ситуацию в конкретных регионах, особенно многоконфессиональных. В этой связи религиозная ситуация в Поволжском регионе представляет огромный интерес. Не только потому, что с этнической точки зрения среди мусульман России на первом месте по численности находятся народы тюркского языкового корня (башкиры, ногайцы и др.), а на втором месте — татары. И не только потому, что мусульмане России, в основном являющиеся суннитами ханафитского мазхаба, в большей части проживают именно в этом регионе. А в первую очередь потому, что именно среди мусульман этого региона ислам, существующий в течение многих веков, проявил многие свои потенциальные и интеллектуальные возможности, которые, без преувеличения, внесли свой вклад в становление российского полиэтнического и поликонфессионального общества и российской государственности.

В условиях становления новой России, формирования государственной идеологии особую актуальность приобретает необходимость выработки принципов мирного сосуществования народов и конфессий. Исторический опыт данного региона и татар — основного мусульманского населения Поволжья, а также современная религиозная ситуация в Татарстане, безусловно, представляют научный и практический интерес.

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

# ГЛАВА 1

## ***РАСПРОСТРАНЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ИСЛАМА В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ***

Начало распространения ислама в Поволжье известный татарский историк и богослов Ш. Марджани связывает с периодом правления халифа Мамуна (813–833)<sup>1</sup>. Татарский богослов Р. Фахрутдинов допускает возможность еще более ранней датировки: через хазарских тюроков, во времена Абд-аль-малика бине Мардана (годы правления 685–705)<sup>2</sup>. Некоторые новейшие археологические открытия в Подонье, где жили болгары до их переселения на Среднюю Волгу, также свидетельствуют о довольно ранней мусульманизации населения. «Вероятно, они были обращены в ислам еще после событий 737 г., когда арабский полководец Мерван в результате успешных военных походов на хазарские земли вынудил кагана и его подданных принять новую религию. Не исключено, таким образом, что часть болгар, пришедших на Среднюю Волгу в конце IX – начале X в. в результате второй мощной волны переселений,

---

<sup>1</sup> См.: *Марджани Ш.* Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Болгар. – Казань, 1989. – С. 54.

<sup>2</sup> *Фахрутдинов Р.* Болгар ва Казан тюркиляре. – Казань, 2001. – С. 24.

была уже в значительной степени мусульманизирована»<sup>3</sup>.

Можно выделить два главных фактора распространения ислама в Поволжском регионе: деятельность арабских миссионеров и многолетние торгово-экономические и культурные взаимоотношения с восточными странами, в первую очередь с Ираном, и Средней Азией, которые в VII–VIII вв. стали составной частью формировавшейся мусульманской цивилизации.

Уже на начальной стадии распространения ислама в Среднем Поволжье можно обозначить некоторые его особенности. Прежде всего необходимо подчеркнуть, что ислам в регион проникает через Среднюю Азию. На это обратили внимание многие исследователи. Так, известный востоковед В.А. Гордлевский считает, что «среднеазиатские купцы завозили на Волгу сперва ислам, а потом, конечно, и учения, распространенные в Средней Азии, или, вернее: по дорожке, проложенной купцами, пробиралась в Поволжье и религиозная пропаганда»<sup>4</sup>. А.П. Ковалевский, автор развернутой статьи к путевым заметкам ибн-Фадлана, также отмечает, что «ислам, несомненно, проник в эту страну (Волжскую Булгарию. — Р.М.) уже давно (до приезда ибн-Фадлана в 922 г. — Р.М.), именно из Средней Азии, благодаря торговым связям»<sup>5</sup>. Это означало, что мусульманские традиции и учения богословских школ (в том числе и ханафитского мазхаба) постепенно распространялись и в Среднем Поволжье.

---

<sup>3</sup> Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш. Когда и как болгары приняли ислам? // Древние народы и города Поволжья. — Пенза, 1995. — С. 128–129.

<sup>4</sup> Гордлевский В.А. Баха-уд-дин Накшбенд Бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе) // Памяти академика Ольденбурга. — М., 1934. — С. 164.

<sup>5</sup> На стыке веков континентов и цивилизаций... — М., 1996. — С. 65.

Итак, конец IX – начало X в. для Волжской Булгарии стали периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы. Но если иметь в виду то, что до конца X века во всем мусульманском мире судьи пользовались значительной свободой в выборе решения по вопросам, не регламентированным Кораном, сунной, индивидуальными или единогласными решениями сподвижников Пророка и «в решении одних дел применяли выводы одного толка, а при рассмотрении других прибегали к нормам, предлагавшимся сторонниками другой школы права»<sup>6</sup>, можно сделать вывод, что этот процесс не закончился только массовым и официальным принятием ислама в данном государстве. Ханафитский мазхаб с относительной терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права, сложившегося у разных народов в доисламский период (адат), возможно, не способствовал ускорению завершения этого процесса.

В Золотой Орде ситуация в религиозно-правовой сфере своей политизированностью и формально-структурной незавершенностью в какой-то степени была схожей с ситуацией в болгарский период. Сохранившиеся источники и исследования ученых позволяют предположить, что канонизация выводов основных школ мусульманского права, которая в исламском мире практически завершилась в XI в., в этом государстве скорее всего не произошла, ибо задачей религиозно-политического руководства здесь стало не столько утверждение истинной веры, сколько достижение порядка, мира и благополучия в стране. И одно из важнейших следствий этого – относительная терпимость ислама, в котором допускались раз-

---

<sup>6</sup> Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. – М., 1986. – С. 69.

ные точки зрения, если они не навязывались силой и борьба из-за них не вела к дезинтеграции общества. В Золотой Орде это проявлялось в отношении ислама к другим религиям, а также к внутримусульманским различиям. Как считает Чарльз Дж. Гальперин, «монголы Золотой Орды не жили в религиозно враждебном окружении, религиозное различие не создавало реальной угрозы для их гегемонии или общественного порядка. У них не было причины ни насаждать единую веру, ни поддерживать веротерпимость... Тюркизация и принятие ислама не угрожали кочевническому образу жизни, лежавшему в основе военных возможностей Золотой Орды»<sup>7</sup>. Действительно, монголы «не пытались навязывать покоренным народам свое верование — шаманизм. Чингисхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их на одинаковом от себя расстоянии»<sup>8</sup>. В столице Золотой Орды жили ученые-богословы разных мазхабов (шафииты, маликиты), существовали различные суфийские общины<sup>9</sup>. Определяющую роль здесь скорее сыграл политический, чем религиозный фактор. Лишь при могущественном Узбеке (годы правления 1312—1342), вступившем на престол язычником, удалось осуществить исламизацию страны. Тем не менее стратегическая линия в отношении к религии, определившаяся уже на стадии становления Золотой Орды, полностью

---

<sup>7</sup> Гальперин Ч. Дж. Русь в составе Монгольской империи // Татарстан. — 1995. — № 7/8. — С. 113.

<sup>8</sup> Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII—XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на ближнем и среднем Востоке в период феодализма. — М., 1985. — С. 177.

<sup>9</sup> См.: Тизенгаузен Г.В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. — СПб., 1884. — Т. 1. — С. 287, 310.

себя не исчерпала и после Узбека. Не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов<sup>10</sup>.

Подлинное укрепление позиций самого ислама и мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось образованием самостоятельных татарских ханств – Астраханского, Казанского, Крымского и др. В Среднем Поволжье только с образованием Казанского ханства «век иджтихада»<sup>\*</sup> окончательно сменился «веком таклида»<sup>\*\*</sup>, что означало установление правовых приоритетов одной из признанных школ мусульманского права – ханафитского мазхаба. В Казанском ханстве сложилась разветвленная система мусульманского духовенства, которому «принадлежало почетное место в государстве. На должность главы духовенства всегда избиралось лицо, принадлежавшее к числу сеидов<sup>11</sup>, т.е. потомков пророка Мухаммеда... К числу лиц духовного звания принадлежали шейхи, муллы, имамы, дервиши, хаджи, хафизы, данишменды, а также шейх-заде и мулла-заде... Все эти лица принадлежали к сословию духовенства и имели право участвовать в курултае»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> См.: Там же. – С. 180.

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

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

<sup>11</sup> О сеидах в татарских ханствах см.: *Исхаков Д.М.* Сеиды в позднесолотоордынских татарских государствах. – Казань, 1997.

<sup>12</sup> *Худяков М.* Очерки по истории Казанского ханства. – Казань, 1990. – С. 195–196.

Глава духовенства считался в государстве первым лицом после хана, и в моменты междоусобицы он, в силу своего высокого положения, обычно становился во главе временного правительства<sup>13</sup>. Это свидетельствует о том, что в Казанском ханстве религиозная сфера уже слилась с государственной и социальной, религиозные проблемы общества не являлись делом особой, замкнутой группы профессионалов. В решении этих проблем социально-политические соображения играли изначально большую роль. Наличие в государстве многочисленной профессионально подготовленной прослойки духовенства позволяет говорить о том, что оно, безусловно, стремилось адаптировать религиозно-правовую систему ханафитского мазхаба к местным условиям и потребностям государства. Это вполне естественно, поскольку, по мнению правоведов, консолидация правовой системы в рамках мусульманской цивилизации в целом невозможна в принципе, тем более она не способна к сглаживанию религиозных различий.

В Казанском ханстве, находившемся довольно далеко от основных центров мусульманской цивилизации, истинной основой фикха могла стать иджма — согласное мнение правоведов, способное придать религиозному праву гибкость и узаконить региональные различия. Как считают ученые, «одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского ханства составляла полная веротерпимость, которая находилась в тесном соответствии с торговым характером городского населения, с традициями Волжско-Камской Болгарии, а также государственным и общественным строем Сарайского ханства (имеется в виду Золотая Орда. — *М.Р.*)... В знак того, что в Казанском хан-

---

<sup>13</sup> См.: Там же. — С. 196.

стве обращение жителей в мусульманство совершилось мирным путем, мулла во время молитвы (хутбе) в мечетях Казанского края стоит, опираясь на посох странника, а не на меч воина, как в Туркестане, где обращение жителей в мусульманство было совершено огнем и мечом»<sup>14</sup>.

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

Особенности ислама в Поволжье со второй половине XVI в., когда татары потеряли свою государственность и, соответственно, традиционные политические и религиозные институты, обуславливались той политической ситуацией, в которой оказался северный форпост мусульманской цивилизации. Падение Казанского ханства нарушило естественный ход жизни татарского общества. Потеря государственности стала трагедией для народа. Она усугублялась еще и тем, что социально-экономическая экспансия Москвы сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иоаннович, сын Ивана Грозного, издает указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести»<sup>15</sup>. В 1555 г. в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Это вызывает недовольство во всех слоях населения. Оно не могло не принимать религиозную форму, которая была традиционной и единственно доступной для народа формой

---

<sup>14</sup> Там же. — С. 197.

<sup>15</sup> Там же. — С. 159.

осознания своего угнетенного положения. Господство иноверческой Руси и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре. «Колониальное завоевание усиливало приверженность угнетенных народов доколониальным духовным, прежде всего религиозным, традициям как символу былой независимости. А это, в свою очередь, способствовало не только сохранению религии как неотъемлемой части социальной психологии масс, но и перенесению в новые условия средневековых религиозных социально-политических учений и форм борьбы»<sup>16</sup>. При этом убеждение в своей принадлежности к «мусульманскому миру» у татар с самого начала переплеталось с формировавшимся осознанием этнической общности в рамках определенных географических границ.

Татары для сохранения основ традиционного общества пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа. Этнографы обратили внимание, что роль такого древнего общественного института, как джиен, в XVI–XVIII вв. несколько усилилась. Возникнув как определенный тип общественно-территориальной единицы и как форма древней родовой общины, джиены постепенно превратились в сельскую общину, которая имела свою довольно четкую структуру.

Рассматривая проблему использования внутренних потенциальных возможностей татарского общества в XVI–XVIII вв., нельзя не упомянуть и о суфизме, который в этот период значительно усилил свои позиции среди

---

<sup>16</sup> Ислам в современной политике стран Востока. — М., 1986. — С. 36–37.

татар. У исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом<sup>17</sup>. В XVI–XVIII вв. суфизм способствовал сплочению мусульманской уммы перед лицом внешней опасности и внутренней нестабильности. Например, В. Гордлевский писал, что «... до учреждения Магометанского духовного собрания ишаны поддерживали связь между мусульманами; они организовали жизнь мусульманских общин. Они могли играть и политическую роль»<sup>18</sup>. Он предполагает, что братство накшбандийа могло принимать участие и в крестьянских выступлениях XVIII в.<sup>19</sup>

Признав спорность этого тезиса, можно предположить, что суфизм не столько служил идеологической базой выступлений, сколько обеспечивал его внешней формальной структурой. В рамках такой структуры легко можно было поддерживать жесткую дисциплину, основу которой составлял принцип беспрекословного подчинения послушника-мюрида наставнику-шейху. Конечно, в России, в условиях кризиса традиционных ценностей, суфийские братства скорее всего были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Тем не менее суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI–XVIII вв.

Таким образом, можно сказать, что ислам в татарском обществе в XVI–XVIII вв. обеспечивал определенную стабильность. Не избавляя

<sup>17</sup> Об этом более подробно см.: Татар адабияты тарихы. — Казань, 1984. — Т. 1. — С. 356–366.

<sup>18</sup> Гордлевский В.А. Указ. соч. — С. 165.

<sup>19</sup> Там же.

общество от потрясений, он способствовал его регенерации, сохранению в нем элементов социальной структуры и продлению культурной традиции. Религия в татарском обществе обнаружила высокую способность к выживанию, беря на себя в немалой степени функции социальной интеграции, роль поборника и стража правопорядка. Сохранившиеся религиозные институты обеспечивали единение и примирение социально и политически разнородных элементов и делали возможным самоорганизацию татарского общества.

Вместе с тем, во второй половине XVIII в. стало ясно, что общество, располагающее только религиозной организацией, лишено возможности полноценного развития. Универсалистские функции ислама, первоначально способствовавшие стабилизации общественной жизни, со временем становились составной частью механизма стагнации. Абсолютизация религиозного компонента в многогранном процессе интеграции привела к резкому ограничению возможностей развития в культурной, идеологической и других сферах жизни общества. Ситуация усугублялась еще и тем, что в XVI–XVIII вв. интегрирующая роль ислама не могла быть полной и безусловной в силу многих причин. Об этом наглядно свидетельствуют народные выступления под руководством Батырши и муллы Мурата в 50–60-е годы XVIII в. Так, мулла Мурат провозглашает идею возрождения «истинной» религии, в которой, как предполагается, содержится план «царства Божьего на земле», разрешены все социальные конфликты, воплощены идеи общего блага, единства и равенства. Он считал, что для этого необходимо «обновление сего древнего света» и что в обновленном мире «каждое дело на мудрости основано будет». При этом он «имеет и об обновлении веры на-

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

мерение»<sup>20</sup>. Мулла Мурат утверждал, что лучшим средством объединения народов для освободительной борьбы является создание новой религии из всего лучшего, что есть во всех мировых религиях<sup>21</sup>.

Ко второй половине XVIII в. в татарском обществе складываются условия для интенсивного развития факторов, определивших направление всей дальнейшей его экономической, общественной и интеллектуальной эволюции. В социально-экономическом плане речь идет о зарождении и консолидации элементов капиталистического уклада, социальном расслоении общества, формировании национальной, в первую очередь торговой, буржуазии. Нельзя не заметить, что татарская торговая буржуазия формировалась интенсивнее, чем российская, используя все возможные (в том числе и неофициальные) пути экономического и социального самоутверждения<sup>22</sup>.

При этом нужно иметь в виду и то, что российское правительство, особенно при Екатерине II, уже осознало, что татарское общество, функционировавшее в основном на универсалистских связях ислама, оставалось довольно серьезным потенциальным очагом сепаратизма внутри России. Поэтому необходимо было выработать более эффективные, чем насильственная христианизация, механизмы вовлечения татарского общества в российскую государственную систему. Первым шагом в этом направлении стали предпринятые правительством меры, направленные на установление контроля над татарским духовенством, особенно по ограничению их деятельности в области мусульман-

---

<sup>20</sup> Цит. по кн.: Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. — Казань, 1985. — С. 37–38.

<sup>21</sup> См.: Там же.

<sup>22</sup> См.: Губайдуллин Г. Указ. соч. — С. 244–260.

Глава 1. *Распространение и функционирование ислама...*

ского правосудия, например в шариатских судах, которые к этому периоду имели широкое распространение и нарастающее влияние<sup>23</sup>. Так, в 1735 г. высокопоставленные чиновники, имевшие непосредственное отношение к управлению Поволжьем и Приуральем, в рапорте на имя императрицы Анны Иоанновны обратили внимание на то, что деятельность мусульманского духовенства, в основном выходцев из казанских татар, фактически неподконтрольна местным органам власти, их верность российской короне сомнительна, поскольку «утверждают и распространяют закон свой... умножили самовольно мечетей и школ, сколько никогда не бывало»<sup>24</sup>.

Кардинальные изменения национальной и религиозной политики произошли только при императрице Екатерине II. В 1788 г. было создано Духовное управление мусульман. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционного мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено — XVIII в. уже создал определенные предпосылки для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли. Зарождавшаяся национальная буржуазия нуждалась в новой идеологии, которая, безусловно, не могла развиваться в рамках старой идеологической системы. Разрешение Екатерины II строить мечети и открытие при них мектебов и медресе в конце XVIII — начале

---

<sup>23</sup> Об этом см. более подробно: *Азаматов Д.Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII—XIX вв. — Уфа, 1999. — С. 12–20.

<sup>24</sup> Там же. — С. 16–17.

XIX вв.<sup>25</sup> татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Со временем она стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной базы национально-освободительного движения среди татар.

XVIII век определил направление современного развития татарского общества, но общественное сознание развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и идеями. В то же время структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что, в свою очередь, обусловило существенные сдвиги в массовом сознании.

Общественная и философская мысль конца XVIII — начала XIX в. отражала именно эту двойственность общественного сознания. Она возникла как результат взаимодействия двух направлений: понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта — силы традиций, ислама. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях. Поэтому не случайно, что религиозно-политическая реакция ислама в татарском обществе в начале XIX в. приняла две главные формы: тенденции возрожденчества и религиозный реформизм. До середины XVIII в. этим двум направлениям предшествовали массовые народные движения, которые в татарском обществе

---

<sup>25</sup> Если в конце XVIII в. было всего 118 мечетей, то к 1860-м годам их стало уже 6763. См.: *Малов Е. О магометанских мечетях в России.* — Казань, 1868. — С. 69.

были пронизаны «царистскими иллюзиями» и идеализацией общинной демократии (у Батырши) или мессианскими и теократическими представлениями, упованиями на харизматического лидера, способного установить «царство справедливости» (у муллы Мурата).

Но татарское общество нуждалось не только в религиозно-нравственном возрождении, но и в социально-экономическом обновлении. Ему необходимы были более смелые и гибкие идеи, способные возродить мусульманское общество и предложить пути его всестороннего обновления.

Г. Курсави и Ш. Марджани явились основоположниками этого нового движения у татар. Известный ученый А. Беннигсен писал о татарских религиозных реформаторах, что «они были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации»<sup>26</sup>.

Но реформированные Г. Курсави и другими мыслителями еще в конце XVIII – начале XIX в. доктрины практически до конца XIX в. оставались достоянием лишь небольшой части богословов и интеллектуалов. Они не мог-

---

<sup>26</sup> Беннигсен А. Мусульмане в СССР. – Париж, 1983. – С. 17.

ли войти в массовое сознание из-за отсутствия соответствующих идеологических институтов. Вплоть до 80-х годов XIX в. для пропаганды этих идей не было каких-либо средств массовой информации. Медресе, где преподавали в основном выпускники среднеазиатских учебных заведений, в которых «научная мысль... застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности»<sup>27</sup>, также не могли выполнить эту функцию. Только с появлением новометодных (джадидистских) медресе и первых периодических изданий (например, «Тарджеман», 1883) возникли предпосылки для доведения религиозно-реформистских идей до массового сознания.

Джадидизм, определявший одну из основных тенденций татарской общественной мысли второй половины XIX – начала XX в., служил именно этим целям. Возникший как реформа системы религиозного образования, он изначально был призван выполнять более широкие задачи, выходящие далеко за пределы этой системы: татарское общество нуждалось в новой системе мироощущения, в новых ценностных ориентирах. Старая мусульманская школа давала знания, являющиеся религиозными и моральными ценностями, которые считались вечными и самодостаточными. Другим формам знания, даже тем, которые были бы полезны в практических целях, в старых медресе уделяли мало внимания. Джадидистские учебные заведения призваны были прилагать большие усилия к тому, чтобы навести мосты между современным (в том числе и западным) знанием и мусульманской культурой, внедрить современные науки в систему мусульманских знаний. Это означало введе-

---

<sup>27</sup> Валидов Д. Очерки истории образованности и литературы татар. – Лондон, 1981. – С. 26.

ние элементов светской модели мировосприятия, основанной на принципах рациональности, универсальности и объективности. Безусловно, такой подход вызвал ожесточенные споры среди татарской интеллигенции, поскольку речь шла об использовании двух культурных концепций познания. Сторонники старого метода (кадимисты) резко выступали против джадидизма, видя в нем угрозу мусульманской культуре и мировоззрению.

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

Большевизм взял курс на интернационализацию общества. Возникший духовный вакуум он небезуспешно заполнял своей идеологией. Настойчиво внедряемые в общественное сознание понятия «социалистический интернационализм», «советский народ», «социалистический образ жизни», безусловно, атрофировали национальное самосознание. Веками складывавшиеся духовные ценности народа постепенно утрачивались либо оттеснялись в ограниченную сферу семейно-бытовых обычаев и обрядов. В условиях массовой атеизации ислам полностью утрачивает свое значение социокультурного комплекса и существу-

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

ет только как форма соблюдения определенных религиозных обрядов.

Верующие практически потеряли связь с институциональной религиозной организацией и официальной религиозной идеологией. Немногочисленные же мечети пытались только сохранить религиозную обрядность, в минимальной степени знакомя с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой и обрядовый уровень. Но именно эта сфера оказалась практически недостижимой для официальной идеологии. Попытки создать систему новых советских обычаев и обрядов оказались также безуспешными. Так, по утверждению американского социолога У. Флетчера, «среди мусульман, которые составляют почти 15 % всего населения страны, религия и культура настолько тождественны, что было бы наивным предположить, будто какая-то часть населения осознанно нерелигиозна», поэтому «весьма правдоподобна точка зрения, согласно которой 60 % мусульманского населения в 1980-е годы были верующими»<sup>28</sup>. По данным социологических исследований 1980 г., 43,5 % респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов<sup>29</sup>.

Все эти процессы шли на фоне общей деинтеллектуализации ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограниченного количества действующих мечетей официальная религиозная структура во главе с ДУМЕС не смогла полностью удовлетворять культовые потребности верующих. Если в 1917 г. в Казанской губернии было 1152 мечети, то в 1952 г. количество зарегистрированных мечетей по всей стране снизилось

<sup>28</sup> Флетчер У. Советские верующие // Беннигсен А. Ислам в СССР. – Казань, 1999. – С. 61.

<sup>29</sup> См.: Татары и Татарстан. – Казань, 1993. – С. 123.

до 351, а к концу хрущевской антирелигиозной кампании – началу 1965 г. – до 305<sup>30</sup>.

К 1988 г. в Татарстане сохранилось всего 19 зарегистрированных мусульманских общин. Поэтому стихийное формирование института неофициальных священнослужителей (неофициальных мулл), знающих Коран и способных совершить необходимые культовые ритуалы, вполне объяснимо. Если в начале 1964 г. было зарегистрировано 395 мулл, то не менее чем 2346 незарегистрированных служителей мусульманского культа были известны представителям Совета по делам религий<sup>31</sup>. Не имея элементарной богословской подготовки, эти муллы, однако, сохраняли позиции ислама на бытовом и обрядовом уровне. При этом ислам архаизировался, терял многие выработанные веками позиции.

И все же многолетние усилия большевиков по атеизации мусульман не увенчались успехом. По результатам этносоциологических исследований, проведенных в республике в 60-е годы, верующими себя считали всего лишь 17,9 % опрошенных. Считающих же себя атеистами оказалось еще меньше – 15,8 %<sup>32</sup>. В этом можно видеть «завидную устойчивость ислама как формы общественного сознания, его способность адаптироваться к изменяющимся социальным и политическим условиям благодаря перенесению центра тяжести на те компоненты религиозного комплекса, которые более созвучны происходящим в обществе трансформациям»<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> См.: *Рой Я.* Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // *Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире.* – М., 1998. – С. 131.

<sup>31</sup> См.: Там же. – С. 132.

<sup>32</sup> См.: Там же.

<sup>33</sup> *Сухопаров А.* Советские мусульмане: между прошлым и будущим // *Общественные науки и современность.* – 1991. – № 6. – С. 110.

## **ГЛАВА 2**

### ***ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ВОЗВРАЩЕНИЯ ИСЛАМА В ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКУЮ ЖИЗНЬ ПОСТСОВЕТСКОГО ТАТАРСТАНА***

В общественно-политической жизни Татарстана исламский фактор стал наиболее значимым явлением в конце 80-х годов XX в. Это первоначально было связано непосредственно не с возрождением самого ислама, а с появлением национальных общественно-политических организаций, рассматривающих исламский фактор как важнейший компонент национального самосознания и необходимый атрибут в борьбе за суверенитет Татарстана. Поэтому появление первых религиозных институтов в республике стало результатом деятельности этих организаций. В 1992 г. было создано самостоятельное Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), с одной стороны, как одно из проявлений национального движения татар, а с другой — как вполне неизбежная в тех условиях децентрализация управления мусульманскими общинами. Этот период стал первым этапом возвращения исламских ценностей в татарстанское общество, и поэтому 1988–1992 гг. можно условно называть *периодом легализации*.

Дальнейшее распространение и функционирование ислама в общественно-полити-

ческой жизни Татарстана также условно можно разделить еще на три периода.

1992–1998 гг. стали *периодом институционализации* ислама. Именно в это время появились основные институты ислама в республике:

1. Произошло становление мусульманских общин. Этот процесс, начавшийся раньше, именно в этот период достиг своего апогея. Так, если в 1988 г. было 18 мусульманских общин, то к 1992 г. их стало более 700. В дальнейшем процесс роста количества общин хотя и продолжался, но темпы увеличения их числа были заметно снижены. В 2000 г. их стало около 950, а в 2001 г. – около 1000. К началу 2006 г. эти показатели достигли уже 1100.

2. Появились первые мусульманские учебные заведения, к 1992 г. их стало уже более 15. Наиболее крупные и авторитетные среди мусульман – медресе «Мухаммадия» и имени Тысячелетия принятия ислама (Казань), «Йолдыз» (Набережные Челны).

3. Началось возрождение института мусульманского духовенства. В основном этот процесс шел по пути превращения неофициальных и необразованных сельских мулл в официально зарегистрированное духовенство. Тем не менее можно сказать, что духовенство формировалось как особая социальная прослойка (около 3 тыс.). Правда, говорить об особых, отличных от других мировоззренческих установках, поведенческих стереотипах духовенства было еще рано, поскольку оно было довольно разношерстным. Те молодые люди, которые обучались в мусульманских странах, в первую очередь в Саудовской Аравии (к началу 1990-х годов их количество превысило 100 человек), а также в тех медресе, которые открылись за счет средств международных благотворительных фондов, постепенно формировали общую религиозную си-

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

туацию в регионе, особенно ее богословскую составляющую. Обстановка для них была довольно благоприятной, так как старые имамы — носители традиционных религиозных ценностей — представляли в основном советских «неофициальных мулл», не имевших богословского образования, и не могли аргументированно защищать свою позицию. Они не были подготовлены к богословской защите своих позиций, поскольку выполняли свои обязанности по принципу «так было принято у наших предков». А объяснить, почему именно так, у них не хватало ни аргументов, ни знаний.

4. Именно к этому периоду относится активизация политической деятельности мусульман Татарстана, как и во всей Центральной России. Были предприняты попытки создания мусульманских общественных организаций и политических партий. Этот процесс начинается с создания Татарского общественного центра (ТОЦ) в 1989 г., который довольно четко обозначил свою позицию по отношению к исламу как важнейшему компоненту духовного возрождения. В 1990 г. появилась первая всероссийская мусульманская партия — Исламская партия возрождения. В 1991 г. были предприняты попытки создания и региональных мусульманских партий (Исламская демократическая партия Татарстана, Всеисламская демократическая партия в Уфе). В этом же году Абдулвахид Ниязов в Москве организовал Исламский культурный центр. В 1995 г. возникли Союз мусульман России и общероссийское мусульманское общественное движение «Нур». В 1996 г. муфтий Татарстана Габдулла Галиуллин организовал движение «Мусульмане Татарстана».

Но политический спектр ислама в Поволжско-Уральском регионе оказался очень неустойчивым. Одной из причин стала довольно

слабая социальная база общественно-политических движений и партий (и не только религиозных). Их влияние, даже в период подъема национального движения в 1989–1992 гг., по утверждению социологов, было незначительным. Так, в августе 1991 г. сторонниками ТОЦ себя считали 6 %, партии «Иттифак» – 2,5 % опрошенных. При этом нужно иметь в виду, что и все остальные партии, функционировавшие на территории Поволжского региона (а их было около 10), набрали только 10,6 %, а 46,9 % опрошенных не симпатизировали никаким партиям или организациям. В ноябре 1997 г. сторонниками ТОЦ считали себя 0,6 % (а в Казани и вовсе 0 %), «Иттифак» – 0,6 %<sup>34</sup>. Возможно, эти показатели больше характеризуют общую ситуацию в регионе и России, чем влияние отдельных партий и движений на политическое сознание масс, поскольку «на конец 1997 г. около 68 % опрошенных не могли назвать какую-либо партию, которой они отдали бы свое предпочтение»<sup>35</sup>. Эти данные свидетельствуют «о сохраняющейся политической дезориентированности массового сознания», неспособности «большинства граждан идентифицировать себя политически с каким-либо течением или партией»<sup>36</sup>.

5. К этому периоду относится появление основных элементов структуры управления мусульманскими общинами (махалля – мухтасибат – ДУМ). Однако они не стали эффективной системой решения проблем мусульманских общин. В первую очередь это было связано с тем, что еще не было самих мусульманских общин как первичной и самой ос-

---

<sup>34</sup> См.: Мухаметшин Ф.Х., Исаев Г.А. Республика Татарстан в зеркале общественного мнения (90-е годы). (Социолого-экономический аспект). – Казань, 1998. – С. 182.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

новой ячейки мусульманского общества. Мусульманская община (махалля) как важнейший и необходимый компонент религиозного сообщества существовала по формальному принципу: мечети еще не стали центрами духовной жизни прихожан, которые к ним относились только как к месту для чтения намаза и поклонения.

Следующий этап включает 1998–2002 гг. и называется *периодом структурализации*. Он охватывает промежуток между февральскими съездами 1998 и 2002 гг.

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

В этот период все мусульманские учебные заведения стали структурными подразделениями ДУМ РТ, которое, в свою очередь, выработало для них образовательные стандарты, применение которых привело к сокращению количества случайно возникших учебных заведений. Их к 2006 г. осталось всего 9, что вполне достаточно для удовлетворения потребностей мусульманских общин в имамах. В них обучаются очно и заочно (не включая слушателей воскресных школ) более одной тысячи шакирдов.

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

блема внутренней мобилизации была связана и с внешними предпосылками. Дело в том, что в конце 1990-х годов органы власти России обратили особое внимание на многочисленные международные мусульманские благотворительные фонды, которые финансировали духовные управления и издательскую деятельность, содержали учебные заведения. Проблема контроля за этими фондами возникла не случайно. Именно благодаря их деятельности в Поволжско-Уральском регионе возникли довольно мощные центры мусульманского сепаратизма, которые, действуя самостоятельно, сумели создать влиятельные очаги исламского радикализма. Среди них особо выделялись медресе «Йолдыз» в Набережных Челнах и «Аль-Фуркан» в Бугуруслане.

В мае 2000 г. Федеральная служба безопасности (ФСБ) России официально объявила о начале активной борьбы с мусульманскими благотворительными фондами. Меры по прекращению деятельности были предприняты против таких фондов, как «Аль-Игаса», «Таиба» и «Ибрагим ал-Ибрагим», которые активно работали в Поволжско-Уральском регионе, в том числе и в Татарстане. В этих условиях необходимо было концентрировать свою деятельность на решении следующих проблем:

а) выявлении внутренних резервов функционирования мусульманских общин, использовании экономических рычагов в виде различных налогов, присущих мусульманам, создании разветвленной сети благотворительных организаций, активном использовании той собственности (вакуфов), которая передана мусульманам Татарстана;

б) подготовке религиозных деятелей, адаптированных к местным условиям, знающих многовековые традиции мусульман Среднего Поволжья, способных организовать работу на

местах в рамках традиционного для татар ханафитского мазхаба.

Мусульманские общины Татарстана сегодня не имеют возможности на свои средства содержать духовенство и учебные заведения, строить или ремонтировать мечети и медресе. Это позволяет сделать вывод, что мусульманские общины Татарстана хотя и получили государственную регистрацию, но еще не стали самостоятельной ячейкой мусульманского общества. Поэтому как II съезд мусульман Татарстана в 2002 г., так и III съезд в 2006 г. объявили своей приоритетной задачей создание полноценных мусульманских общин. Но каковы их основные принципы функционирования? Этот вопрос, по сути дела, и после съезда остался открытым. В каком виде они должны быть воссозданы в современных условиях? Дело в том, что классическая мусульманская община является продуктом аграрно-традиционного общества. А сегодня речь может идти об их возрождении в условиях индустриального или индустриально-ориентированного общества. При этом нужно иметь в виду, что в условиях индустриального общества людей объединяют не столько традиционные личные взаимоотношения и привязанности в рамках своей религиозной общины, сколько превращенные в идеологию цели и символы. Ислам сегодня перестал быть только формой семейного и общинного самосознания и стал важнейшим элементом этнического самосознания и идеологического осмысления современной действительности.

У религиозных деятелей Татарстана пока нет готовых рецептов решения возникших проблем. Но, к сожалению, нет и четкого понимания того, что их надо решать за счет внутренних резервов, не формируя потребительской психологии. Пока еще нельзя сказать,

*Глава 2. Основные этапы возвращения ислама...*

что сегодня мусульманское сообщество республики повернулось лицом к духовным и религиозным традициям мусульман региона, в основном татар, которые имеют многовековой опыт создания особого мусульманского сообщества, способного функционировать в поликонфессиональной среде.

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

## ГЛАВА 3

### ***ОСНОВНЫЕ СУБЪЕКТЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ***

**Духовное управление мусульман Республики Татарстан.** Возникновение этой организации в 1992 г. было обусловлено многими факторами. Во-первых, процессы «демократизации и суверенизации», а также распад СССР (декабрь 1991 г.) во многом способствовали кардинальным изменениям, произошедшим в рамках официальных религиозных институтов в бывшем СССР и России. Во-вторых, в татарском национальном движении, особенно после принятия Декларации о государственном суверенитете республики 30 августа 1990 г. Духовное управление рассматривалось как необходимый атрибут государственности. В контексте нашей проблемы это свидетельствует о том, что изначально ДУМ РТ было нацелено на выполнение иных, чем формирование полноценной конфессиональной политики, задач. Он как атрибут национального движения должен был служить единению татарской нации.

Поскольку национальное движение пыталось использовать религиозный фактор для решения своей стратегической задачи, вновь возникшие духовные управления должны были играть свою роль только в националистическо-политическом поле.

Как считает один из идеологов татарского национального движения конца 1980-х и 1990-х годов Д. Исхаков, «Духовное управление мусульман Татарстана, хотя и было самостоятельной организацией, развивалось как одна из фракций национального движения»<sup>37</sup>. Это не отрицают и сами религиозные деятели. Так, первый заместитель муфтия ДУМ РТ Валиулла Якупов обратил внимание, что «мы сами выросли из них (общественных организаций. — Р.М.)». Действительно, при первом муфтии ДУМ РТ Габдулле-хазрате Галиулле до 1995 г. эта организация была больше политической, чем конфессиональной. Она находилась в оппозиции к властям, организационно и структурно была очень рыхлой. Но Духовному управлению, не имеющему ни периодических изданий, ни учебных заведений для подготовки кадров, ни структуры, способной работать на местах, ни постоянных источников финансирования, довольно сложно было найти свою политическую нишу и рассчитывать на понимание рядовых верующих. Возможно, поэтому многие процессы, связанные с возрождением ислама в Татарстане, развивались независимо от деятельности ДУМ РТ. В такой ситуации эта организация не просто не предпринимала разумные попытки формирования конфессиональной политики, она практически самоустранилась и от оперативного управления этими процессами.

Ситуация изменилась после съезда 1998 г., когда муфтием был избран Гусман-хазрат Исхаков. Новый муфтий, ставший им не без согласия властей, начал формировать новую политику Духовного управления, которая должна была учитывать существовавшие реалии. Встретив политическую лояльность и правовую поддержку со стороны властей, ДУМ РТ приступи-

---

<sup>37</sup> Казанское время. — 1998. — 12 февр.

ло к решению своих организационных проблем. В октябре 1999 г. муфтий Г. Исхаков заявил, что «структура ДУМ РТ поднялась до уровня решения задач, стоящих перед нами... Правда, еще нужно трудиться над созданием работающей на должном уровне вертикальной структуры, поскольку мы не можем работать напрямую с религиозными общинами, количество которых перевалило уже за тысячи»<sup>38</sup>.

Действительно, довольно четко работающая вертикальная структура системы управления мусульманским сообществом и его институтами была создана<sup>39</sup>. Она включала само ДУМ РТ с его отделами и системой религиозных учебных заведений, по количеству районов Республики Татарстан были созданы 45 мухтасибатов и система казиятов, более 1000 мусульманских общин составили низшее звено этой системы. Но стала ли эта вполне оптимальная с точки зрения решения организационных вопросов система управления полноценным субъектом политики, в том числе и конфессиональной? Хватило ли ей внутренних ресурсов и серьезных намерений, чтобы активно включиться в процесс создания принципиально новых отношений? Пока нет. ДУМ РТ, конечно, пыталось определить основные принципы выстраивания своих отношений с основным субъектом конфессиональной политики — государством. Этими принципами стали *принцип лояльности* и *принцип отделения религии от государства*. Но чтобы занять активную политическую позицию и четко сформулировать свои политические цели и намерения, этого недостаточно.

<sup>38</sup> Исхаков Г. Ислам за мир: Доклад на научно-практической конференции 01.10.1999 г. — Казань, 1999. — С. 3.

<sup>39</sup> Об этом более подробно см.: Мухаметшин Р. Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX века. — Казань, 2000. — С. 8–52.

Этих принципов, действительно, недостаточно для формирования конфессиональной политики, но они вполне удобны и приемлемы для оперативного управления религиозными отношениями. Принцип лояльности при необходимости дает возможность ДУМ РТ и его структурам обратиться к органам власти, апеллируя при этом к тому, что верующие являются полноценными гражданами общества и тоже нуждаются в поддержке государства, а кроме того, что «проблема, не решенная на уровне религиозного общества, рано или поздно распространится по всему обществу, проникнет в самые разные области жизни»<sup>40</sup>. А принцип отделения религии от государства обычно используется для ограждения религиозных организаций от вмешательства в их дела органов власти.

Определяя позицию ДУМ РТ по вопросу взаимоотношения ислама и государства в политической сфере, муфтий ДУМ РТ Г. Исхаков обратил внимание на то, что в настоящее время дело не столько в усилении секуляристских тенденций в обществе, сколько в том, что «сегодня мы еще не готовы включить в состав правительства религиозных деятелей. При этом также нужно иметь в виду то, что Татарстан — многонациональное государство. Мусульмане, татары составляют 51–52 % населения, остальные — представители других национальностей. Если мы будем утверждать, что религия должна быть государственной, не окажется ли так, что другие нации раньше, чем мы, проявят свою готовность к реализации этой идеи. Я боюсь, что они могут взять верх над нами, что станет причиной разногласий»<sup>41</sup>.

Муфтий довольно определенно высказался по поводу нежелательности общеизвестной в

---

<sup>40</sup> Там же. — С. 18.

<sup>41</sup> Татарстан. — 1999. — № 2. — С. 37.

мусульманских странах ситуации: чем энергичнее в многоконфессиональном государстве попытки господствующего этноса и, соответственно, господствующей конфессии использовать религию как инструмент государственной интеграции, тем сильнее реакция инаковерующих этносов, которая нередко принимает формы автономистских и сепаратистских движений. Первый заместитель муфтия ДУМ РТ Валиулла Ягкуб также утверждает, что «нужно иметь в виду, что на религиозной идее пока нельзя прийти к власти»<sup>42</sup>, объясняя это тем, что «народ к таким выборам не готов. Произойдет только раскол. Пока еще нет и политического лидера, способного объединить мусульман. Да и самих мусульман маловато»<sup>43</sup>.

Главный казий ДУМ РТ Габдулхак Саматов деятельность института казиев в республике связывает с работой государственных правовых органов: «В будущем, если взаимодействие государства и религии будет более тесным, нам (казиям — *Р.М.*) работы тоже будет достаточно»<sup>44</sup>. Тем не менее он не преминул обратить внимание на то, что рост преступности связан и с тем, что «мы не можем их наказывать. Если суд был бы по шариату, она (преступность. — *Р.М.*) была бы меньше»<sup>45</sup>.

Не подчеркивая специально, главный казий затронул одну из сложных для духовенства проблем — определение границ сотрудничества со светской властью. Оно может продолжаться до тех пор, пока действия светской власти не входят в противоречие с духом шариата. И хотя практически все, включая и радикально настроенное духовенство, прекрасно понимали невозможность в современных условиях вклю-

---

<sup>42</sup> Иман. — 1998. — № 5.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Татарстан. — 1999. — № 2. — С. 38.

<sup>45</sup> Там же.

чения элементов шариата в законодательство Татарстана<sup>46</sup>, тем не менее было ясно и другое: мусульманская умма должна жить по канонам шариата.

В условиях светского государства жизнь мусульманской общины приобретает самодовлеющее значение целостной функциональной системы. Но ее правовое и социально-экономическое положение во многом зависит от светского законодательства. Поэтому вполне естественно, что действия официальных институтов мусульман, направленные на укрепление социально-юридического статуса мусульманской уммы в Татарстане, не могут не соприкасаться с правовыми нормами и законодательными актами республики, не говоря уже о тех, которые имеют непосредственное отношение к религии. В связи с этим одним из реальных и решительных шагов ДУМ РТ в плане активного включения в процесс формирования конфессиональной политики стало его активное участие в обсуждении Республиканского закона «О свободе совести и религиозных объединениях» в 1999 г.

Наиболее принципиальным и важным для ДУМ РТ стало включение в этот закон пункта о вакуфах, которые должны были обеспечивать средства существования для религиозных организаций, узаконенных государством.

В процессе обсуждения проекта этого закона руководство ДУМ РТ обратило внимание на то, что «для формирования устойчивого позитив-

---

<sup>46</sup> Один из радикально настроенных религиозных деятелей Татарстана, Г. Галиуллы, еще будучи муфтием, заявил, что пока невозможно внедрение элементов шариата в законодательную сферу Татарстана: «Да мы и не стремимся к этому» (Интерфакс – АиФ – Татарстан. 1996. № 10). Правда, позднее, в связи с событиями в Чечне, он заявил, что «мы с уверенностью можем сказать, что если бы осуждения производились на основе шариатского суда, то мы жили бы в более спокойной обстановке, чем сейчас» (Мадани Жомга. 1997. 17 сент.).

ного влияния ислама на наше общество, учитывая особенности суверенитета Татарстана и стремление к государственности у татар, необходима прочная законодательная база. Известно, что в Законе Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» отмечена особая роль православия. Учитывая значимость Татарстана как влиятельного мусульманского центра, необходимо законодательно закрепить в республике особую роль ислама, который имеет собственную специфику»<sup>47</sup>.

Для отражения упомянутой выше специфики ДУМ РТ предлагает внести в республиканский закон, учитывая светский характер государства и отсутствие ущемления прав верующих других конфессий, следующие дополнения: «Наличие системы вакуфного имущества и фондов закята, централизованное изготовление дозволенных к употреблению продуктов – халяль и вопрос ношения мусульманской одежды»<sup>48</sup>.

В другой аналитической записке «О вакуфном имуществе в Республике Татарстан» подчеркивается, что данная форма имущества отнюдь не является принципиально новой в системе религиозной собственности: «В Федеральном законе “О свободе совести и о религиозных объединениях” есть понятие “церковное имущество”, на которое не может быть обращено взыскание. В исламе аналогом понятия “церковное имущество” является “вакф”... Для восстановления религиозной свободы мусульманам Татарстана необходимо лишь законом республики гарантировать неотчуждаемость пожертвованного в форме вакфа недвижимого имущества по аналогии с тем, как

<sup>47</sup> Документальные материалы о деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан в период с 14.02.1998 г. по 14.02.1999 г. – Казань, 1999. – С. 20.

<sup>48</sup> Там же. – С. 21.

христианству дается такая возможность в Федеральном законе в статье о церковном имуществе»<sup>49</sup>.

Появление аналитической записки такого содержания, конечно, не случайно, поскольку в процессе обсуждения Республиканского закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» высказывалось очень много замечаний по поводу внедрения в него элементов шариата. Но ДУМ РТ, не соглашаясь с таким подходом, подчеркивает отсутствие правовых приоритетов в вопросах имущества мусульман. Более того, руководство ДУМ РТ считает, что «наличие статьи о церковном имуществе и отсутствие понятия “вакф” ущемляют права мусульман, так как в исламе нет “церковного имущества” в христианском понимании... В Федеральном законе существует статья 21.5, которая в общей форме содержит понятие о вакуфном имуществе... Целям расшифровки и конкретизации статьи 21.5 Федерального закона посвящена статья о вакуфном имуществе в республиканском законе. Ибо “недвижимое имущество богослужебного назначения” в исламе — это и есть вакуфное имущество»<sup>50</sup>.

Руководство ДУМ РТ все больше осознает, что религиозные организации, чтобы стать субъектом любой политики, должны стремиться к относительной самостоятельности. Принцип лояльности к властным структурам, при отсутствии других принципов функционирования, не может определить стратегию развития. Этот принцип является пока совершенно необходимой составляющей государственно-конфессиональных отношений, но довольно уязвимой с точки зрения сохранения у религиозных организаций имеющегося статуса и

---

<sup>49</sup> Документальные материалы. — № 2. — С. 10–11.

<sup>50</sup> Там же.

положения, поскольку в российском варианте этот принцип больше подчеркивает их зависимость от государства, чем определение их как равноправных партнеров. Поэтому последние годы ДУМ РТ намного больше, чем прежде, уделяет внимания выявлению внутренних источников своего функционирования. Так, на II съезде мусульман республики, прошедшем в феврале 2002 г., и на майском пленуме 2003 г. в центре внимания их участников была проблема определения основных источников существования, поскольку «религиозное общество не сможет стать полноценной организацией, если будет функционировать только за счет посторонней помощи. Не является перспективной и надежда на помощь органов власти»<sup>51</sup>.

На съезде были обозначены основные пути самофинансирования ДУМ РТ и мусульманских общин на местах. Среди них наиболее перспективными и эффективными назывались:

1) использование вакуфного имущества;  
 2) возрождение такой разновидности религиозного благодеяния, как гошер — «10%-ное отчисление от урожая неорошаемых культур и 5%-ное отчисление от орошаемых участков»<sup>52</sup>. При этом отмечалось и то, что «выплата гошера имеет и немаловажный психологический эффект, рождая ощущение сопричастности к жизни уммы»<sup>53</sup>;

3) систематизация сбора садаки и поступлений от проведения религиозных обрядов. Для этого в первую очередь «необходимо предпринять определенные шаги в развитии прозрачности финансовой деятельности приходов»<sup>54</sup> и вытеснении из этой сферы самозван-

---

<sup>51</sup> Там же. — С. 107–108.

<sup>52</sup> Там же. — С. 73.

<sup>53</sup> Там же. — С. 74.

<sup>54</sup> Там же. — С. 75.

цев-“шабашников”, стремящихся вместо официальных имамов и муэдзинов проводить эти обряды и присваивать поступающие пожертвования»<sup>55</sup>.

Эти и ряд других источников при их разумном использовании поспособствуют созданию «целой системы самообеспечения конфессии, базирующейся в первую очередь на самих внутренних ресурсах религии, на ее вероучительных источниках и на традиции наших высокоученых предков, в течение более тысячи лет адаптировавших универсальные исламские ценности к местным особенностям климата, местности, нашего татарского менталитета»<sup>56</sup>.

Правда, нужно обратить внимание на то, что хотя и это направление в деятельности ДУМ РТ усилилось, но оно еще не стало основой концептуально нового видения своего места в жизни общества. Позиция по проблемам государственно-религиозных отношений, озвученная руководством ДУМ РТ в конце 1990-х годов, и сегодня принципиально не изменилась. Муфтий Г. Исхаков отмечает необходимость перехода на новую ступень религиозно-нравственного оздоровления общества и обновления концепции исламского возрождения: «Она должна быть более конкретной и направленной на решение злободневных проблем нашего общества»<sup>57</sup>. Но тем не менее одной из особенностей нового этапа религиозного обновления Г. Исхаков считает то, что оно «требует еще более серьезной политической и правовой поддержки со стороны властей, чем на предыдущем этапе»<sup>58</sup>, при этом имеется в виду,

---

<sup>55</sup> Там же. — С. 79.

<sup>56</sup> Там же. — С. 84.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Текущий архив ДУМ РТ (доклад Г. Исхакова на конференции в Госдуме Российской Федерации 10 мая 2000 г. С. 7).

что «продуманная национальная политика государства и возрождение ислама в России вполне совместимые явления. Даже более того, они – две стороны одного и того же сложного процесса – процесса становления новой демократической России»<sup>59</sup>.

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

В российском варианте такая позиция государства больше подчеркивает зависимость мусульманских организаций от государства, чем определение их как равноправных партнеров. Поэтому последние годы духовные управления региона намного больше, чем прежде, уделяют внимание соблюдению статей конституции о светском характере государства. А Россия, осознав важность укрепления своей позиции и влияния в сфере религиозных отношений, в последние годы предпринимает энергичные шаги по упорядочиванию своей поддержки в

---

<sup>59</sup> Там же. – С. 4.

конфессиональной сфере. Если учитывать и то, что российские органы власти уже демонстративно подчеркивают приоритеты православной церкви, то духовным управлениям России необходимо действительно более четко обозначить основной спектр своей деятельности.

Многие руководители духовных управлений прекрасно понимают, что решение каких-либо кардинальных проблем следует начинать с осмысления своей деятельности. Эта проблема имеет два аспекта. Во-первых, каким образом можно преодолеть раскол в мусульманской умме России и, во-вторых, целесообразно ли существование такого количества духовных управлений и насколько они эффективны в управлении мусульманскими общинами.

Основные лидеры мусульман России Талгат Таджутдин и Равиль Гайнутдин довольно настороженно относятся к созданию единого духовного управления, совершенно справедливо считая, что выбор может быть сделан не в его пользу. Председатель ДУМ РТ Гусман Исхаков также не высказывается в пользу создания единого духовного управления, прекрасно понимая, что это грозит его особому положению в Совете муфтиев России как лидера самой крупной организации в этой структуре. Между тем ряд лидеров мусульман региона высказывают свое, иное отношение к этой проблеме. Так, Дамир Мухутдинов, ректор медресе «Махинур» в Нижнем Новгороде, один из самых амбициозных молодых религиозных деятелей России, считает, что в стране «великодержавно-шовинистическая идеология набрала вес чрезвычайно быстро, в том числе и потому, что мусульмане вот уже почти 15 лет и даже более крайне разобщены, противостоят друг другу на уровне как религиозно-догматических школ, так и личных амбиций ведущих религиозно-политических лидеров». Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

ческих деятелей Ислама»<sup>60</sup>. В связи с этим «перед мусульманской интеллигенцией России стоят две крайне сложные, актуальные и тесно переплетенные друг с другом задачи: начать процесс объединения уммы, с одной стороны, и на политическом уровне противостоять попыткам игнорирования исламского фактора в стране — с другой»<sup>61</sup>.

Причина сложившейся ситуации в мусульманской умме России, как считает Д. Мухутдинов, в том, что «в условиях падения престижа Духовного управления мусульман в Уфе в 1990-х гг., спровоцированного как руководством самого ДУМ, так и противостоящими ему “молодыми” имамами, на первое место в мусульманских общинах выдвинулись не самые грамотные в Исламе и отнюдь не патриотические лица... Наличие двух-трех “параллельных” муфтиятов в большинстве регионов России, отход активных людей от деятельности духовных управлений и безынициативность последних — все вместе нанесло колоссальный ущерб интересам Ислама в нашей стране и в долгосрочной перспективе надолго отодвинуло возможность влияния мусульман на властные круги»<sup>62</sup>. Сегодня «настает такой момент, когда тянуть с дальнейшим объединением мусульман России нельзя... Единение общины вокруг имамов-правителей должно стать нашим ответом на разрушительные вызовы времени»<sup>63</sup>.

Примерно такой же позиции придерживается и первый заместитель ДУМ РТ Валиуллы Якупов. Он также считает, что «для девят-

---

<sup>60</sup> Манифест. Сценарии политического представительства уммы во властных кругах Российской Федерации и насущная необходимость единения мусульманского сообщества страны. — Н. Новгород, 2006. — С. 4.

<sup>61</sup> Там же. — С. 5.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. — С. 10.

ностных годов были характерны не только тенденции возрождения, но этот период омрачился и произошедшим расколом. И виновато в этом расколе конкретное поколение нашего постсоветского духовенства. Этот раскол не имеет никаких объективных причин, он основан исключительно на амбициях очень узкого круга людей»<sup>64</sup>. Необходимость объединения В. Якупов объясняет тем, что «особенностью Ислама является то, что в нем отсутствует институт церкви. Де-факто в Исламе роль церкви всегда исполняло государство... Пока в мусульманском сообществе Российской Федерации наблюдается очевидный структурный беспредел. Он и не завершится, пока не будет преодолен стереотип выстраивания отношений государства с Исламом так же, как и с православием. Необходим учет специфики Ислама, отсутствие в нем института церкви и духовенства в христианском понимании этого слова. Дистанцированность Российского государства от мусульманских проблем внутри России приводит только к тому, что мусульманские структуры прибираются к рукам другими государствами. Если же Российское государство внятно определит свою политику в исламском сообществе даже хотя бы через уполномоченную ею структуру (фонд либо совет), то ситуация как и в XVIII веке с учреждением ОМДС быстро нормализовалась бы»<sup>65</sup>.

Более взвешенной является позиция муфтия ДУМ Поволжья Мукалдаса Бибарсова. Вот его высказывание: «Структура, которая была создана еще при Екатерине Второй, — институт духовных управлений мусульман — постепенно изживает себя. Но я не согласен, что они ничего не делают и не имеют никако-

---

<sup>64</sup> <http://www.interfax-religion.ru/islam/print.php?act=interview&id=53>

<sup>65</sup> <http://www.imancentre.ru/kalin.htm>

го влияния на верующих. Во многом виноваты сами мусульмане. За пятнадцать лет мы не смогли создать параллельных взаимодополняющих общественных мусульманских институтов. У нас сегодня нет ни одной полноценной общероссийской общественной мусульманской организации... Нельзя делать ставку только на официальные исламские религиозные институты. Они не всегда контролируют ситуацию, фактически сейчас часть мусульман во многих городах даже в мечеть не ходят, а отдельно собираются для совершения религиозных обрядов»<sup>66</sup>.

Точка зрения М. Бибарсова является более привлекательной прежде всего тем, что он, единственный из крупных религиозных деятелей России, соотносит решение проблем мусульманской уммы с созданием институтов гражданского общества.

Связывать вопросы, волнующие духовные управления мусульман, только с их внутренними проблемами было бы не совсем дальновидно со стороны религиозных деятелей. Тем более в условиях современной России, когда православная церковь по всем направлениям укрепляет свои позиции в обществе и при этом не всегда учитывает интересы других, даже традиционных для России конфессий. Об этом наглядно свидетельствуют введение во многих школах дисциплины «Основы православной культуры» и в более 20 вузах страны – государственного образовательного стандарта по православной теологии, активное обсуждение вопроса о создании института военных православных священников. Эту позицию очень четко обозначил сотрудник отдела внешних связей Русской православной церкви (РПЦ) Всеволод Чаплин, отмечая, что «развитие на-

---

<sup>66</sup> Портал-кредо.ру

шей Церкви немыслимо без того, чтобы она была центром идентитета России и ее народа, немыслимо без присутствия в армии, в СМИ, в публичном пространстве, причем это должно быть присутствие в степени, адекватной количеству крещенных в православии людей в нашей стране»<sup>67</sup>.

В данной ситуации духовные управления в той или иной форме выразили свое отношение к тем или иным акциям РПЦ. Так, Р. Гайнутдин категорично высказался против введения в школах курса «Основы православной культуры» и создания института военных священников.

Более жестко обозначил свою позицию по этой проблеме председатель ДУМ Нижегородской области У. Идрисов. Он заявил, что «введение в школах изучения православия, введение института капелланов, создание теологических факультетов – все это говорит о том, что РПЦ стремится захватить духовную и политическую власть в стране... Это дикое, беспрецедентное нарушение Конституции»<sup>68</sup>. У. Идрисов считает, что «сегодня в России возобладала такая идеологическая линия, которая не оставляет места для равноправного межконфессионального диалога, которая делит граждан на “наших” и “ненаших”, а религиозные общины – на государственных “святых” и “несвятых”. Это горькая правда нашей действительности, и в регионах, особенно в Поволжье, это ощущается особенно остро, причем не только мусульманами, но и в первую очередь самими русскими и православными людьми, понимающими всю пагубность такого идеологического вектора»<sup>69</sup>. Правда, за этой вполне справедливой критикой всей

---

<sup>67</sup> <http://www.interfax-religion.ru/islam/print.php?act>

<sup>68</sup> <http://sngnews.ru/articles/1/2062.html>

<sup>69</sup> <http://www.blagovest-info.ru>

сферы конфессиональных отношений в России довольно сложно увидеть какие-либо позитивные действия.

Итак, ДУМ РТ, как и другие духовные управления Центральной России, пытается найти свою нишу в общественно-политической жизни общества. Если в других регионах духовные управления пытаются активизировать свою деятельность, в основном выступая с декларативными заявлениями, то ДУМ РТ пытается сохранить свою лояльность государству, тем самым теряя даже ту незначительную самостоятельность, которую оно имело в середине 1990-х годов.

**Духовенство.** Становление духовенства как самостоятельной прослойки в Татарстане относится ко второй половине 1990-х годов. В конце 1980-х годов в Татарстане было всего 18 мусульманских общин и, соответственно, не более 30 религиозных деятелей разного ранга. К началу 1990-х годов ситуация еще кардинально не изменилась. Так, на 1 января 1990 г. в Татарстане было 55 мулл, 12 муэдзинов, из них до 40 лет — 11 человек, свыше 60 лет — 41 человек. Высшее религиозное образование имел только один человек, а среднее религиозное — 8. Только с середины 1990-х годов местные медресе начали выпускать своих имамов. Сегодня в Татарстане по самым приблизительным подсчетам около 5 тыс. религиозных деятелей различного звена.

Хотя татарское духовенство только условно можно назвать социальной прослойкой в силу незначительности количественных показателей, отсутствия четкого социально-юридического статуса и экономической основы, тем не менее уже в процессе его становления не было единства среди религиозных деятелей по многим принципиальным вопросам. Во-первых, татарское духовенство отличается неод-

народностью социального состава, поскольку городские и сельские имамы, преподаватели медресе имеют разный статус и разное социальное положение. Во-вторых, неоднородность духовенства определяется и его идейно-политической позицией. Формирование мировоззрения, особенно у молодежи, во многом зависит от тех установок, которые заложены в учебных заведениях. Основную часть духовенства составляют представители так называемого народного ислама, которые традиционно связаны с деревней и по своему социальному происхождению и имущественному положению мало чем отличаются от основной массы сельского населения. Подавляющее большинство сельских имамов, в одночасье из «неофициальных мулл» ставших официальными представителями ДУМ РТ на местах, не имеют элементарного религиозного образования и выполняют эти обязанности из-за отсутствия более подготовленных религиозных деятелей, при появлении которых они относительно безболезненно уступают им свое место. Но в силу многих причин «молодые имамы» не возвращаются или не приживаются на селе.

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

Чтобы определить свое место в политической жизни многоконфессионального Татар-

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

стана, духовенству необходимо соизмерять свои интересы с интересами республики, при этом сохранив свое лицо. Эта проблема для духовенства оказалась довольно сложной в силу многих причин и, безусловно, требует серьезных интеллектуальных усилий. В данном случае духовенство может рассчитывать в основном только на свои силы, поскольку ему необходимо выработать свою собственную позицию по многим как чисто богословским, так и политическим вопросам. Позиции политических деятелей и национальной интеллигенции для него не всегда приемлемы по принципиальным соображениям. И в том, что в последние годы официальное духовенство дистанцировалось от национального движения и его лидеров, есть своя логика и закономерность.

Кризис в национальном движении, отсутствие у него продуманного, приемлемого, в том числе и для духовенства, отношения к исламу, также побудили религиозных деятелей серьезно задуматься о необходимости выработки собственной позиции. На национальную интеллигенцию, с энтузиазмом принявшую идею возрождения ислама в обществе в конце 1980-х – начале 1990-х годов, но постепенно переключившуюся на формирование национальной идеологии, где ислам рассматривался как этнокультурный фактор, оно уже не могло рассчитывать.

При отсутствии своих богословов сложно выработать теоретические основы деятельности. Тем не менее жизнь ставит эти проблемы и требует их безотлагательного решения. Теоретические установки, что вполне естественно, не всегда совпадают с общепринятой позицией национальной интеллигенции. Так, полностью соглашаясь с интеллигенцией в необходимости разностороннего и углубленного изучения духовного наследия народа, религиозные деятели

предлагают свои интерпретации некоторых общественно-политических явлений, понятий и учений. Это касается в первую очередь таких принципиальных понятий, как джадидизм, кадимизм, мусульманское реформаторство, так-лид, бидгат и др.<sup>70</sup>

Это в принципе свидетельствует о том, что в представлениях и тенденциях к духовному обновлению татарского общества наметились разные подходы. Что касается интеллигенции, то она до сих пор практически не выработала концептуально новые основы осмысления духовного наследия. Поэтому возросшее количество возвращаемых современному читателю произведений представлено в основном изданиями писателей и мыслителей так называемого прогрессивного крыла, где отношение к религии формировалось в контексте идей мусульманского реформаторства и джадидизма. Именно в них интеллигенция видит идейно-теоретическую основу национального возрождения. А духовенство, озабоченное возрождением ислама в обществе, заинтересовано в возвращении той части духовного наследия, которое служило сохранению и укреплению традиционного мусульманского общества у татар и сегодня способствовало бы этому же процессу.

Это вполне естественно, поскольку, как совершенно справедливо подчеркнул А. Машахенов, «у нас религиозная жизнь восстанавливается благодаря традиционализму»<sup>71</sup>. Интеллигенция, пытаясь возродить традиции мусульманского реформаторства, все чаще обращается к идейному наследию его представителей. Но это наследие все еще не только не осмыслено в контексте современных про-

---

<sup>70</sup> Об этом более подробно см.: Якупов В. Татарское «богословство» и пророческий ислам. — Казань, 2003.

<sup>71</sup> Наука и религия. — 1998. — № 2. — С. 11.

блем, но и не выявлено и не освоено до конца. В целом можно сказать, что наметившаяся самостоятельность в теоретических суждениях духовенства к концу 1990-х годов приобрела вполне зримые очертания. Религиозные деятели, лишняя раз убедившись в их необходимости, активизировали свои религиозно-мировоззренческие искания.

Но отсутствие у духовенства и его структур стабильных внутренних финансовых ресурсов и материально-технической базы формирует в какой-то степени приспособленческую позицию, которая проявляется прежде всего во внешней лояльности к властным структурам. Но эта лояльность не всегда подкрепляется финансовой поддержкой со стороны государства, поэтому приходится учитывать интересы и тех, кто контролирует эти внешние финансовые источники. Такая ситуация, с одной стороны, создает проблемы, а с другой — загоняет их вглубь или отодвигает на второй план возможные или потенциально предполагаемые разногласия и противоречия с теми, которые решают, оказать или нет финансовую поддержку.

В связи с этим можно сказать, что современное татарское духовенство пока устраивает идеологема аполитичности религии, что делает его в основной массе политически индифферентным. Правда, в конце 1980-х и начале 1990-х годов были предприняты определенные попытки активно включиться в политическую жизнь российского общества. Но эти попытки в силу многих причин, и не только по вине самого духовенства и религиозных деятелей, оказались неудачными. Тем не менее среди духовенства по этой проблеме нет единства. Так, Талгат Таджутдин, представляющий духовенство, формировавшееся еще в годы советской власти, выступает против по-

литической деятельности мусульманских священнослужителей, считая, что нельзя «делить народы по религиозно-политическому принципу»<sup>72</sup>. Это, во-первых, по его мнению, противоречит основным канонам ислама, поскольку «люди согласно Корану, ...начали делиться всего на три категории: верующие, неверующие и лицемеры»<sup>73</sup>. Во-вторых, он считает, что именно партии разрушают многовековую российскую традицию примирения и согласия<sup>74</sup>. А «молодые имамы», пришедшие в религиозные структуры на волне перестроечных веяний, по-иному рассматривают роль политики в религиозном обновлении общества. Однако, это вполне естественно. «Молодые имамы», получив официальный статус (став в основном муфтиями в той или иной республике или регионе), в силу многих причин еще не имея соответствующего влияния в своих мусульманских общинах и однозначной поддержки властей, возлагали определенные надежды на политическую деятельность и использовали ее по мере своих возможностей.

Необходимость участия новой волны мусульман в политике В. Садур объясняет тем, что «зависимость от нерелигиозной власти, зачастую, к тому же настроенной антимусульмански, в условиях, когда некому на нее пожаловаться, порождает стремление внедриться в нее. Отсюда идет уже прямая дорога к собственно политической деятельности в ее обычном понимании»<sup>75</sup>.

Такой же точки зрения придерживался и первый муфтий ДУМ РТ Г. Галиулла, считая, что «в государстве с неисламским правлением,

---

<sup>72</sup> Шахри Казан. – 1996. – 18 сент.

<sup>73</sup> Я знаю одно чудо... – Казань, 1997. – С. 178–179.

<sup>74</sup> См.: Местное время. – 1997. – 15–16 авг.

<sup>75</sup> Садур В. Исламский фактор // Диа-Логос. Религия и общество. – М., 1997. – С. 240.

где мусульмане не составляют большинства, защита интересов и прав верующих возможна лишь через политические движения. Только так мы можем оказывать какое-то влияние на принятие решений светскими властями»<sup>76</sup>.

Эти подходы нашли своеобразный отклик и среди татарского духовенства. Правда, его выбор во многом определяет лояльность к существующей светской власти: оно по большей части вынуждено освящать сложившиеся институты и нормы современной жизни. В данном случае политическая цель светской власти — упрочение государственности Татарстана, не вызывала каких-либо серьезных возражений со стороны духовенства. Несмотря на то что теоретически все мусульмане и разделяют представление о том, что конечная цель миссии ислама состоит в образовании планетарной, объемлющей все человечество исламской общины-государства, представители татарского духовенства расходятся между собой относительно путей ее достижения и в связи с этим по-разному оценивают роль национального государства. Официальное духовенство придерживается идеи целесообразности постепенной исламизации татарского общества через его духовное оздоровление. Оно выступает за сотрудничество со светской властью, допускает совмещение шариата со светским законодательством.

Нужно признать, что по этому поводу духовенство довольно редко высказывает свое мнение, поскольку это означало бы признание обмирщения ислама и следование позиции исламского секуляризма.

Таким образом, можно сказать, что в Татарстане мусульманское духовенство постепенно приобретает черты социальной прослойки, довольно активно формирует свои

---

<sup>76</sup> Интерфакс — АиФ — Татарстан — 1996. — 3—9 окт.

мировоззренческие установки. Но оно пока жестко ограничивает себя рамками обрядовой системы, отстраняясь от политической деятельности и не выражая своей политической воли. Поэтому сегодня духовенство политически обезличено и как субъект политики примыкает к другим социальным слоям, которые ему ближе по происхождению, по месту жительства и т.д. Статусная характеристика духовенства как формирующейся социальной структуры общества, включающая фиксацию его объективного состояния в качестве участника политических отношений (доход, уровень образования и собственное представление о своем месте в обществе и др.), дает возможность оценивать состояние его политической деятельности, начиная с политического отчуждения и политической пассивности и кончая конформизмом, что характеризует низкий уровень его политической активности в целом и в области конфессиональных отношений в частности.

Отметим, что в последние годы в национальном составе мусульманского духовенства появились новые тенденции. Это связано прежде всего с тем, что в регионах традиционного проживания татар активно формируются мусульманские общины из представителей Средней Азии и Кавказа. Поскольку они более религиозны, чем татары, то в мечетях их оказывается большинство и они, естественно, пытаются заменить имама на представителя своей нации. В связи с этим количество татарских имамов постепенно сокращается, татарский язык перестает быть языком проповедей в исконно татарских мечетях. Этот процесс С. Градировский назвал «русским исламом», формой вовлечения ислама в общероссийскую идентичность, новой тенденцией создания общероссийской и в значительной степени русскокультурной мусульманской идентичности.

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

тичности<sup>77</sup>. Это в первую очередь связано с тем, что «большинство городских мечетей сегодня наполняются мусульманами разных национальностей»<sup>78</sup>. Данный процесс, по мнению С. Градировского, происходит сам по себе, в силу объективных причин, его никто специально не проектирует и никто специально не развивает.

Но при этом нельзя не обратить внимания на то, что ситуация намного сложнее. В. Якупов отмечает, что действительно «в большинстве городских российских мечетей, кроме Татарстана и Башкортостана, язык проповедей меняется на русский... И если ничего не предпринимать, может вскоре получиться так, что Ислам в России перестанет быть татарским, т.е. татароязычным»<sup>79</sup>. И самое печальное, что, по утверждению В. Якупова, «этому процессу способствует и то, что во многом татарская молодежь русскоязычна и заражена салафитскими и ваххабитскими идеями, с их отрицанием национального компонента вообще. Таким образом, зачастую в мечетях по вине самих молодых татар татарская речь становится запретной»<sup>80</sup>.

В. Якупов считает, что «значительный вклад в ликвидацию татароязычных мечетей вносит и татарская интеллигенция». Ее представители «озабочены лишь реформацией Ислама, т.е. весь смысл их усилий сводится к идее сконструировать Ислам без намаза, без молитвенных обязанностей. Эти призывы существенно замедляют реисламизацию татар, которые, отказываясь от намаза, покидают мечети, а их немедленно захватывают... южные коллеги»<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> См.: <http://www.Archpelag.ru/autors/gradirovsky/>

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Якупов В. Мера Ислама. – Казань, 2004. – С. 24.

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Там же. – С. 25.

Нельзя не согласиться с мнением В. Якупова о том, что эти «процессы очень опасны для самой будущности татарской нации, для сохранения ее этнической составляющей... Без такого необходимого центра консолидации, как мечеть, собрать и сохранять народ очень проблематично»<sup>82</sup>.

В. Якупов приводит и шариатское обоснование сохранения в мечетях татарского языка: «Мечети являются по сути вакуфным имуществом, т.е. недвижимостью, пожертвованной на пути Ислама. Известно, что наши предки до революции жертвовали деньги именно для татароязычных мечетей и их воля должна быть священной и для нынешних пользователей этих зданий мечетей»<sup>83</sup>.

Приведут ли эти изменения к трансформации религиозной идентичности? Безусловно, поскольку в ее сферу вторгается новый фактор, который С. Градиловским обозначен как язык коммуникации. Татарский язык как язык идентичности постепенно отодвигается на второй план. Не ускорит ли это ассимиляционные процессы? Сможет ли ислам выступить в этой ситуации сдерживающим фактором процессов радикализации? Здесь еще раз уместно напомнить о том, что именно в рамках этого ханафитского мазхаба «татарский» ислам функционировал с довольно заметным этническим компонентом, который помог ему выстроить гибкую модель, сочетающую приспособляемость и выживание. Сможет ли модернизированный «чистый» ислам, усердно освобождающийся от мазхабических традиций, пренебрежительно относящийся к этническому компоненту и не признающий систему обычаев и обрядов, внести свою лепту в

---

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Там же.

формирование новой идентичности татар?  
Боюсь, что нет.

О состоянии современного духовенства можно судить и по результатам опроса (40 интервью) представителей мусульманской элиты Поволжско-Уральского региона, проведенного мной в 2004 г. Для иллюстрации можно привести ряд суждений по тем вопросам, которые имеют отношение к рассматриваемой теме.

*Кого вы считаете наиболее авторитетными учеными в области мусульманского богословия? Какие их труды являются наиболее авторитетными для вас?*

Анализ ответов на этот вопрос дает возможность лишней раз убедиться в том, что современное мусульманское духовенство в основной своей массе не получило полноценного религиозного образования. Перечисление нескольких случайных имен ученых четко иллюстрирует наличие пробелов в богословском образовании. Среди ученых довольно часто встречаются имена Абу Ханифы, аль-Газали, из современных – Юсуфа Кардави и Харуна Яхья. Наиболее авторитетными из татарских ученых считаются Р. Фахретдинов, Ш. Марджани и М. Бигиев. Этот перечень имен, к сожалению, не позволяет судить о богословских пристрастиях духовенства. Наоборот, создается впечатление случайности, спонтанности теоретических суждений.

О неслучайности этого вывода свидетельствуют и ответы на другие вопросы.

*Какого мазхаба в России в основном придерживаются? Актуален ли сегодня вопрос мазхабов для возрождения ислама в России?*

Ответы на этот вопрос можно разделить на три типа.

1. В России в основном придерживаются ханафитского мазхаба, а вопрос мазхабов в целом для возрождения ислама не актуален

(Ильдар-хазрат Малахов, ректор медресе им. М. Султановой в Уфе; Аюп-хазрат Бибарсов, первый заместитель муфтия ДУМ Республики Башкортостан и др.);

2. Проблема мазхаба актуальна как историческая традиция. Но ситуация изменилась, сейчас мазхабы друг у друга что-то перенимают. У нас пока нет ученых, которые могли бы проделать эту работу. Поэтому надо быть выше деления на мазхабы (Сулейман-хазрат Зарипов, первый проректор РИУ; Нурислам-хазрат Ибрагимов, зав. филиалом РИУ в Набережных Челнах, и др.).

3. Мазхаб – это путь решения религиозно-правовых проблем, поэтому он очень актуален (Рустам Батров, главный редактор журнала «Минарет»; Валиулла-хазрат Якупов, первый заместитель муфтия ДУМ РТ, и др.).

Как видно, отношение к мазхабам, особенно в определении их места в процессе религиозного возрождения, наглядно показывает отсутствие единства в его осмыслении. Это свидетельствует о том, что богословско-правовой аспект религиозного возрождения считается пока не самым актуальным. Но в рамках какого богословско-правового пространства должна формироваться обрядовая система татар-мусульман? Возможно ли ее формировать без учета особенностей мазхабов? Пожалуй, над этими проблемами задумывается только незначительная часть духовенства. А основная же часть наивно предполагает, что ислам можно возродить путем пропаганды ее основных идей без какой-либо правовой основы. Но нельзя забывать, что мазхабы – это многовековая история и традиции, которые невозможно игнорировать. Игнорирование традиционного для татар мазхаба вовсе не приведет к его исчезновению, просто произойдет замена его другим мазхабом.

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

Неоднозначность отношения к суфизму в ответах также налицо: от отрицания его роли до рассмотрения его как традиции и признания перспектив суфизма в исламском возрождении. Ответы объединяют абстрактность суждений, незнание местного материала и особенностей суфизма в регионе. Только в четырех анкетах названо имя одного из крупнейших представителей татарского суфизма — Зайнуллы-ишана Расулева. Другие представители суфизма ни разу не указаны. Между тем суфизм в регионе имел свою богатую историю и сыграл довольно заметную роль в сохранении ислама в Среднем Поволжье.

Среди вопросов, ответы на которые во многом оказались схожими, следующий: как вы относитесь к политическим партиям и движениям? Их роль в возрождении ислама признается незначительной, и предлагается в отношениях с ними соблюдать дистанцию. Такая единомышленная позиция духовенства свидетельствует о том, что процесс политизации ислама в Татарстане находится в зачаточном состоянии и ее целесообразность не признается. Между тем нет понимания того, что для национального возрождения очень важна консолидация всех сил общества. Отсутствует понимание того, что сегодня религия в обществе представлена в основном как элемент национального самосознания (около 80 % опрошенных в 2002 г. молодых людей до 30 лет считали себя верующими, только 4 % из них выполняли все обряды). Не является ли это свидетельством того, что необходима проработка новых подходов в работе с молодежью с учетом ее представлений об исламе? Безусловно. Но духовенство не просто игнорирует, а пренебрежительно относится к возможному сотрудничеству с политическими и общественными организациями. Правда, этих организаций и

движений в Татарстане почти не осталось. Но есть Всемирный конгресс татар, с которым сотрудничество только налаживается.

Как показали ответы, отношение к нетрадиционным религиозным течениям в основном также благостно-спокойное. Утверждается, что их роль и влияние преувеличены и они не несут какой-либо угрозы для традиционного ислама в регионе.

Итак, татарское мусульманское духовенство пока живет представлениями, сформировавшимися во второй половине 1990-х годов. Оно только сейчас приближается к новому этапу религиозного возрождения. От того, насколько быстро оно сможет осознать необходимость кардинальных перемен, зависят темпы и характер религиозного возрождения в России.

**Рядовые верующие.** Самостоятельным субъектом любой политики рядовые верующие мусульмане выступали довольно редко, поскольку их интересы в основном выражаются через общину, особенно через ее первичную ячейку — махалля. В традиционном мусульманском обществе довольно редко складывается ситуация, когда политическая деятельность прихожан приобретает четкие очертания. Это объясняется в первую очередь тем, что мотивы политического участия у них формировались под непосредственным влиянием имама, который практически всегда пользовался у верующих большим авторитетом. Правда, в конце XX в. ситуация кардинально изменилась. В рамках возрождения ислама идет процесс формирования первичных ячеек мусульманских общин — махалли. Но они еще не играют заметной роли в жизни верующих в том или ином районе компактного проживания мусульман. Имам сегодня имеет авторитет только в сфере выполнения религиозных обрядов, на другие сферы организации жизни прихожан его влияние

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

практически не распространяется. Поэтому теоретически рядовые верующие самостоятельно могут выразить свою политическую позицию. Однако этого не происходит, поскольку сегодня для основной массы верующих ислам является системой обрядов и элементом национального самосознания, а политические интересы и политическое поведение формируются за пределами их религиозных представлений.

Как утверждают социологи, сегодня «можно констатировать тесное переплетение разных форм самосознания – религиозного, конфессионального, этнического. При этом религиозность выступает своеобразной формой этноконфессионального и этнонационального самосознания»<sup>84</sup>. Возможно, поэтому современный верующий татарин больше идентифицирует себя с нацией, чем с мусульманской уммой.

**Органы власти.** Возникновение новых религиозных объединений, в том числе и ДУМ РТ, в начале 1990-х годов у органов государственной власти не вызывало особой озабоченности. Официальные власти признали, что «факт образования Духовного управления мусульман в Республике Татарстан, вне зависимости от того, нравится это кому-то или нет»<sup>85</sup>, является реальностью. При этом они опасались кардинальных изменений в этой сфере, поэтому особо обратили внимание на то, что «реальная власть новообразованного духовного управления распространяется только на те мусульманские общества, которые дали на то

<sup>84</sup> Государственно-религиозные отношения в современном Татарстане. – Казань, 2003. – С. 146.

<sup>85</sup> Терентьева И.В. О состоянии и перспективах развития этнокультурной и религиозной ситуации в Республике Татарстан // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. – Казань, 1993. – Ч. 1. – С. 14.

свое согласие. Все остальные пока будут действовать под эгидой ДУМ европейской части СНГ и Сибири»<sup>86</sup>.

Но позиция ДУМ РТ, которая была близка к оппозиционной, заставила официальные органы посмотреть на эту проблему по-другому: необходимо было определить свое отношение к структуре, которая не оценила лояльного отношения властей. Не имея опыта выстраивания отношений с оппозиционными конфессиональными организациями, Совет по делам религий при Кабинете министров Татарстана как орган, курирующий эту сферу, пытался использовать привычные советские методы регулирования отношений путем запугивания и вмешательства во внутренние дела ДУМ РТ. По крайней мере, попытка созыва очередного съезда мусульман республики, минуя ДУМ РТ, свидетельствует об этом. Однако официальные органы дальше сомнительных, с правовой точки зрения писем на имя глав администраций районов, где отчетливо проглядывало вмешательство во внутренние дела религиозной общины, не пошли, лишний раз демонстрируя отсутствие не только политики в области конфессиональных отношений, но и элементарных оперативных мер их регулирования. Тем не менее нужно было ограничиться хотя бы этими мерами.

В процессе подготовки съезда в 1998 г. органы государственной власти использовали свои административные ресурсы для выработки оперативных мер по урегулированию этой ситуации. Действительно, власти республики были заинтересованы в проведении объединительного съезда и избрании нового муфтия: деятельность ДУМ РТ с его крайне непродуманной позицией и непредсказуемо-

---

<sup>86</sup> Там же.

стью действий самого муфтия Г. Галиуллы была не на пользу политическому имиджу Татарстана. На съезде М. Шаймиев озвучил некоторые подходы к этой проблеме: «В последнее время можно услышать суждения типа “Почему правительство вмешивается в наши религиозные дела?”. Речь идет не о том, чтобы вмешиваться, заставить что-либо делать, мешать работе религиозных деятелей, органов правления мусульман, а о том, чтобы совместно служить народу. Хотя религия и отделена от государства, религия и религиозные организации не отделены от общества»<sup>87</sup>. Конечно, такая позиция является слишком общей, чтобы определить основную канву конфессиональной политики, но она обозначила политико-правовую основу оперативного управления религиозными процессами.

Республиканский закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятый в 1999 г., внес значительные изменения в систему регулирования государственно-исламских отношений. Так, в ст. 10 было зафиксировано, что «мусульманские религиозные организации в Республике Татарстан представляются и управляются одной централизованной религиозной организацией – Духовным управлением мусульман Республики Татарстан»<sup>88</sup>. Этот закон и особенно упомянутая статья вызвали большие споры в республике и за ее пределами. Как отметил председатель Совета по делам религий при Кабинете министров Татарстана Р. Набиев, «многие посчитали, что мы нарушаем российское законодательство»<sup>89</sup>. Но, по его словам, речь шла только об учете «желания татарских мусульман создать одно

<sup>87</sup> Ватаным Татарстан. – 1998. – 17 февр.

<sup>88</sup> Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях». – Б.м., б.г. – С. 25.

<sup>89</sup> НГ – религии. – 1999. – 27 окт.

Духовное управление Республики Татарстан», «поскольку в российском законодательстве как будто специально оговаривается, что три религиозные общины имеют право создавать централизованную религиозную организацию. И... в каждой российской республике образовывалось по два, по три муфтията, а иногда и больше. Между ними возникали постоянные конфликты»<sup>90</sup>. При этом подразумевалась ситуация в самом Татарстане в 1994–1998 гг.

Правда, оппозиция в лице бывшего муфтия и возглавляемого им движения («Надежда») опубликовала специальное заявление по проекту данного закона, где обратила внимание, «что положение о том, что мусульманские общины в республике представляются одной централизованной организацией – Духовным управлением мусульман Татарстана, противоречит свободе совести, так как верующие могут объединяться в религиозные организации по национальным, догматическим и иным признакам. В данном случае речь идет о монополизации религии государством, то есть о превращении Духовного управления мусульман в орган государственного управления... Если закон будет принят в предложенном виде, то в Татарстане истинно верующие отвернутся от официальной религии и создадут свои самостоятельные религиозные объединения»<sup>91</sup>.

Не останавливаясь на правовых коллизиях данного закона, можно сказать, что он действительно стал довольно эффективной правовой базой для оперативного управления религиозными организациями и работал на стабилизацию положения в мусульманской общине. Но между тем ст. 10 являлась той правовой нормой, которая практически приписывала опера-

---

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> Надежда Татарстана. – 1999. – № 2.

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

тивному управлению статус постоянной системы регулирования конфессиональных отношений, тем самым отодвигая на второй план формирование конфессиональной политики. Дело в том, что эта статья обеспечивала возможность регулирования религиозных отношений практически между двумя потенциальными субъектами конфессиональной политики – государством и ДУМ РТ, не подключая к этому процессу других (духовенство, рядовые верующие, махалля).

Однако при приведении регионального законодательства в соответствие с федеральным эта статья потеряла свою юридическую силу. Тем не менее за последние годы не было попыток создания новых духовных управлений. По окончании III съезда мусульман Татарстана в феврале 2006 г. экс-муфтий ДУМ РТ, после того как он очередной раз проиграл в борьбе за место муфтия, объявил о намерении создать самостоятельное ДУМ, но тут же отказался от этой идеи.

И все же в последние годы в государственно-исламских отношениях в Татарстане произошли определенные изменения. Это проявляется прежде всего в том, что ДУМ РТ все больше и больше отводится роль декоративного органа, выполняющего в основном представительские функции. Наглядным примером этого стало определение перспективы развития Российского исламского университета, когда в марте 2006 г. муфтий ДУМ РТ был отстранен от должности ректора этого вуза и вместо него практически без согласия основных учредителей – ДУМ РТ и Совета муфтиев – был назначен светский ученый.

**Общественно-политические организации и движения.** Возвращение ислама в общественную и духовную жизнь общества во многом связано с деятельностью общественно-поли-

тических организаций и движений, которые в современных условиях играют значительную роль в формировании общественного сознания. Характер и уровень их влияния на этот процесс обусловлены многими факторами. Что касается ситуации в Татарстане, то нужно иметь в виду несколько моментов. Во-первых, влияние национальных общественно-политических организаций и движений на общественное сознание даже в период подъема национального движения в 1989–1992 гг., по утверждению социологов, было незначительным. Во-вторых, в период подъема национального движения в программных документах таких наиболее влиятельных национальных организаций, как ВТОЦ, «Иттифак», исламский компонент носил декларативный характер и сводился, по сути, к признанию его роли в сохранении общечеловеческих ценностей, а также как одной из основ национальной культуры и нравственного здоровья народа. А когда интерес к исламу со стороны национальных организаций возрос и он уже рассматривался в контексте поставленных основных целей, национальное движение вступило в полосу кризиса (который продолжается и по сей день) и его влияние на общественно-политическую жизнь общества уже сводилось на нет.

В конце 1980-х – начале 1990-х годов общественно-политические движения и партии уточняли и конкретизировали свое отношение к исламу. Не последнюю роль в этом сыграло то, что в период своего подъема татарское национальное движение было озабочено идеями национальной государственности, которая даже у радикального крыла национального движения (например, у партии «Иттифак») носила ярко выраженный светский характер. В рамках духовного возрождения татарского общества проблема религиозного обновления рассмат-

ривалась декларативно, место ислама в процессе национального возрождения не было четко определено. Только начиная с середины 1990-х годов, когда начался спад и кризис национального движения, эта проблема оказалась в центре внимания его лидеров. Но, как не сложно заметить, акценты были уже несколько смещены: не определение места ислама в духовном возрождении татарского общества, а попытка использовать исламский фактор в укреплении своей пошатнувшейся позиции. Такая точка зрения, будучи изначально общей практически для всех направлений татарского национального движения середины 90-х годов, почти сразу же у них приобрела совершенно различные толкования. Так, лидеры ВТОЦ уже пришли к выводу, что «наш ислам должен быть татарским исламом, который не даст татарам раствориться среди других мусульманских народов. Для этого он (ислам. — *Р.М.*) должен быть татароязычным»<sup>92</sup>. Нужно признать, что попытки использовать некий «татарский» ислам не могли внести определенность в стратегию этой организации и направить ее деятельность в конструктивное русло.

В последующие годы в программные документы также не были внесены кардинальные изменения по исламской проблематике. Эта организация все больше отдалялась от возможностей конструктивного использования религиозного фактора в решении национальных проблем. Хотя постоянно упоминалось о роли и значении ислама для нации, эти заявления носили декларативный, точнее, демагогический характер. Об этом свидетельствуют и материалы последнего, VII съезда ВТОЦ (2002), где мусульманам настоятельно рекомендовалось «ак-

---

<sup>92</sup> Сафин Р. Милли харакат хэм дин // Татарская нация: прошлое, настоящее, будущее. — Казань, 1997. — С. 98.

тивно бороться за свободу и независимость людей, народов и наций в этом, а не потустороннем мире»<sup>93</sup>. Такого рода суждения, безусловно, свидетельствуют о том, что исламский фактор так и не был использован ВТОЦ для создания полноценной программы действий, и поэтому его роль в создании конфессиональной политики практически не прослеживается.

Партия «Иттифак» в своей первой программе, принятой в 1991 г., практически не уделяет исламу какого-либо внимания. А в программе, опубликованной в 1993 г., «развитие и распространение ислама» уже являются одним из основных пунктов этого документа<sup>94</sup>. Конкретизируя свое видение реализации этой цели, программа партии отмечает, что «в современной сложной ситуации религия должна защищать нацию, а нация – религию... Мы выступаем против различных течений, разрушающих ислам изнутри, будем бороться за чистоту религии, за ее верность предписаниям Корана»<sup>95</sup>.

Дальнейшая эволюция представлений о роли ислама в жизни общества у партии «Иттифак» довольно определенно прослеживается в документе, принятом в 1996 г., под названием «Татар кануны» (Канон (Конституция) татарского народа)<sup>96</sup>.

В «Татар кануны» предпринимается попытка соединить национализм как политическую теорию и практику с исламом, правда, не в его татарском, реформированном варианте, а в классическом. В документе исламу уделены охранительно-консервативные функции для защиты татарского общества от старательно создаваемого авторами «Татар кануны» образа врага в виде «еврейско-христианской цивилиза-

---

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> См.: Алтын Урда. – 1993. – № 6.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> См.: Алтын Урда. – 1996. – № 3.

ции», демократические нормы которой, по их мнению, оказываются не способными быть опорой в решении национальных проблем<sup>97</sup>. Даже наоборот: «Западная (еврейско-христианская) демократия, спекулируя именем народа, по сути, служит элитарной прослойке общества. При такой системе управления народ превращается в безвольную толпу, в куклу в руках политических партий»<sup>98</sup>. По утверждению авторов документа, в мире есть только две силы, способные ей противостоять: «истинный мусульманский мир» и «национализм в чистом виде»<sup>99</sup>.

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

IV съезд партии «Иттифак» (декабрь 1997 г.) еще более четко обозначил позицию партии: «Мы выступаем против тех представителей татарской интеллигенции, которые стремятся подменить Коран такими течениями, как джадидизм, суфизм, “евроислам”. Национально-освободительную борьбу, которую мы ведем против Российской империи, мы впредь объявляем Джихадом, направленным на избавление от господства неверных... Мы, националисты-мусульмане, начинаем борьбу за создание исламского государства в Татарстане»<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> См.: Татар кануны. – С. 11.

<sup>98</sup> Там же. – С. 15.

<sup>99</sup> Там же. – С. 12.

<sup>100</sup> Алтын Урда. – 1997. – № 32.

Такую трансформацию взглядов лидеров партии «Иттифак» можно рассматривать как поиск для своей партии соответствующей ниши в общественно-политической жизни Татарстана. Путь от политического радикализма к религиозному оказался самым коротким. Тем более эта ниша в республике до сих пор была свободной. Поэтому последние публикации лидера партии Ф. Байрамовой можно рассматривать как апробацию основ обновленной политической платформы. Причем обновленной за счет не создания принципиально новой идеологии, а активного использования идей, основанных на полной исламизации личной, общественной и политической жизни на основе безусловного возвращения к первичным универсальным положениям ислама, содержащимся в Коране и сунне. Конечно, такой подход к осмыслению традиционных жизненных устоев татар содержит больше вопросов, чем ответов.

Итак, татарское национальное движение в лице его крупнейших представителей не смогло оптимально использовать исламский фактор в реализации своих целей. Кризис, который переживает это движение, стал причиной его радикализации, что, безусловно, еще дальше отдаляет его от возможности разумного применения богатого опыта, присущего татарскому обществу в области государственно-конфессиональных отношений.

**Мусульманские средства массовой информации.** Мусульманские периодические издания в Татарстане начали выходить в начале и середине 1990-х годов. Большинство изданий принадлежит религиозным объединениям и общественным организациям, частные издания абсолютно отсутствуют. Сегодня в Татарстане выходит 8 мусульманских изданий.

В связи с тем что религиозная журналистика только возрождается, уровень мусуль-

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

манских изданий в Татарстане довольно низок. В них очень мало аналитического материала, информативный блок страдает однобокостью, практически больше половины материала составляет информация различных сайтов, публикации в основной массе посвящены описанию или толкованию религиозных обрядов, очень ограничен круг авторов, что сужает проблематику изданий.

Практически все газеты проявляют свою лояльность к федеральным и местным властям, оппозиционных изданий среди них не замечено. Только в 2002 г. в ряде городов республики распространялась газета «Муваххид» доселе неизвестной организации «Исламский комитет Набережных Челнов» с ярко выраженным ваххабитским уклоном и призывом установить исламское правление. Время от времени оппозиционеры ДУМ РТ пытались публиковать свои издания, критикующие официальные религиозные структуры Татарстана. Так, в 1997 г. один из претендентов на должность муфтия Татарстана, Фарит Салман, предпринял попытку издания газеты «Ал-Фуркан», а бывший муфтий Габдулла Галиуллин в 1998 – 1999 гг. издавал газету «Омет-Надежда».

Мусульманские средства массовой информации еще не заняли свою нишу в процессе формирования общественного мнения. Возможно, это связано с тем, что они еще не стали самостоятельным источником политической информации. Это дает возможность только формально причислить их к субъектам конфессиональной политики.

**Академические научные сферы.** Исламоведение и мусульманское богословие в Татарстане за годы советской власти практически потеряли свои многовековые традиции. Даже в тех немногочисленных исследованиях, которые появлялись в СССР, история ислама в

Среднем Поволжье практически не рассматривалась. Дело в том, что в данный период в отечественном востоковедении традиционно существовали два подхода к изучению ислама. Во-первых, исследователей ислам привлекал как важнейшая составляющая общественно-политической жизни мусульманских государств, без научного осмысления которого невозможно было проводить продуманную внешнюю политику Советского государства в том или ином регионе мусульманского Востока. Поэтому было написано очень много трудов, посвященных истории и духовной культуре отдельных мусульманских государств, регионов (Ближний Восток, Юго-Восточная Азия, Центральная Азия и др.), где исламский фактор рассматривался как важнейший элемент общественно-политической жизни. Во-вторых, хотя и изредка, но появлялись труды, продолжавшие лучшие традиции европейского и отечественного исламоведения. Однако по установившейся в мировом востоковедении традиции исследователи ограничивались преимущественно классическим исламом и практически не рассматривали периоды Нового и Новейшего времени. При этом в основном исходили из того, что тюркский мир, тем более Поволжье, является периферией мусульманской цивилизации и поэтому не представляет большого интереса для изучения классического ислама.

Если эти тенденции проецировать на изучение «поволжского» ислама, то можно увидеть, что ни с точки зрения формирования большой политики, ни в плане изучения различных аспектов классического ислама он не привлекал внимания специалистов. Поэтому вполне естественно, если не считать атеистических исследований, что в бывшем Советском Союзе ислам изучался в приграничных с другими мусульманскими государствами зо-

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

нах (Средняя Азия, Кавказ), а центральные регионы страны фактически оказались за пределами научных интересов исламоведов.

В постсоветском Татарстане в исламоведении наметились новые тенденции. Это связано, с одной стороны, с созданием структур, изучающих ислам (отдел исламоведения в Институте истории АН РТ, Институт востоковедения в Казанском университете, Российский исламский университет), а с другой — с формированием новых методологических подходов в исследовании ислама. Один из них — стремление преодолеть известную ограниченность, выражавшуюся в рассмотрении религии как замкнутого феномена, мало подверженного внешним воздействиям, в том числе и политическим. Также возрос интерес к российскому исламу. Вероятно, еще рано говорить о том, что методологические стереотипы, идеологические и психологические предубеждения, сложившиеся за годы советской власти по отношению к исламу, окончательно преодолены. Ислам в России, превращающийся в важнейший фактор ее внутренней и внешней политики, сегодня изучается в основном историками и политологами. Поэтому пока преобладает выявление характера мусульманского фактора в общественно-политической жизни того или иного региона или государства в целом. Анализ ислама как этноконфессионального и культурного феномена в истории России и ее мусульманских народов еще не стал заметным явлением в отечественном исламоведении.

И в Татарстане до сих пор преобладают традиционные методологические подходы. Такие явления, как джадидизм, кадимизм, татарское мусульманское реформаторство, все еще нуждаются в серьезных исследованиях.

Самым слабым местом исследований по исламу является их источниковедческая база.

Дело в том, что имеющиеся источники, написанные на арабском языке, со сложным богословским содержанием, еще малодоступны, скорее всего из-за непривычного понятийного аппарата.

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

Если исламоведение делает первые робкие шаги в возрождении былых традиций, то мусульманское богословие практически остается совершенно незатронутой сферой. Открытие Российского исламского университета и получение им лицензии по богословию несколько обнадеживают, но это еще дальняя перспектива.

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

## ГЛАВА 4

### ***В ПОИСКАХ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ***

Чем больше религиозные ценности занимают свое достойное место в общественной жизни, тем четче вырисовывается неоднозначность данного процесса. Это вполне естественно, поскольку те количественные изменения, которые в последние пятнадцать лет определяли характер процесса религиозного возрождения, все больше и больше нуждаются в серьезном осмыслении.

В различных слоях общества (и среди духовенства, и среди светской интеллигенции) и во властных структурах возрастает озабоченность результатами этого обновления. Действительно, вопрос о том, что мы получили в результате религиозного возрождения, не является праздным. Духовенство, например, все чаще задается вопросом о догматико-богословской составляющей обновленческих процессов. Какие традиции сегодня возрождаются, имеют ли они отношение к тем традициям, которых придерживались татары вплоть до начала XX в.? Стоит ли связывать будущее ислама в регионе только с традициями ханафитского мазхаба или сегодня необходимо ориентироваться на иные ценности ислама? Национальная интеллигенция, в основной своей массе являясь посторонним наблюдателем этих процессов, в последние годы тем не менее проявляет к ним более живой интерес, чем прежде. Ее в первую очередь волнует про-

блема совместимости национального и религиозного: не станет ли ислам тормозом национального развития, какие его аспекты являются наиболее приемлемыми для судеб народа?

Появившиеся за последние годы публикации в регионе позволяют утверждать, что интеллектуальные поиски, посвященные судьбе ислама в российском обществе, вышли на новый уровень. Вполне естественная для первых лет религиозного обновления эйфория постепенно заменяется серьезными размышлениями о сущности того ислама, который нужен мусульманам, и в первую очередь татарам. Высказываются совершенно разные, подчас противоположные точки зрения. И это вполне естественно, поскольку ни в одном обществе (не только в мусульманском) никогда не было единого мнения по поводу форм проявления, сферы применения и перспектив развития религии.

В татарском обществе в XIX – начале XX в. споры развернулись между представителями кадимизма и джадидизма. Но в настоящее время ситуация в этой области намного сложнее. До начала XX в. споры велись мусульманской интеллигенцией, которая анализировала процессы изнутри и с позиции ислама, а потому между ее различными слоями и даже между идеологическими противниками было много точек соприкосновения. Но сегодня татарская интеллигенция идеологически более разнообразная и в основном светская, поэтому отношение к исламу и процессам, происходящим вокруг него, является, по сути дела, взглядом со стороны. Это, конечно, вносит в споры негативный оттенок, так как представляет массу возможностей для создания искусственных конструкций, которые имеют внутреннюю логику, но не всегда учитывают особенности догматико-обрядовой составляющей ислама.

Мухаметшин Р.М. *Ислам в Татарстане*

Тем не менее появление не только отдельных идей, но и целых концептуальных представлений о путях развития ислама в татарском обществе, безусловно, своевременное и положительное явление. Они создают определенную интеллектуальную среду, в которой идут жаркие споры, поиск сути и оптимальных форм реализации и использования ислама в татарском обществе. В качестве подтверждения сказанного можно привести три концепции, в которых предпринимается попытка осмысления сути и роли ислама в жизни татар и общества в целом.

**«Татарский» ислам.** Это понятие на страницах научной, особенно научно-популярной литературы встречается довольно часто. Но его содержание практически не раскрывается, просто рассматривается функционирование и развитие ислама в татарском обществе на различных его этапах. Действительно, мусульманское сообщество у татар, возникшее вдали от основных центров ислама, всегда имело свою специфику, особенно в Российском государстве, когда религия стала не просто образом жизни, но и формой выживания в иноверческой среде, что уже предполагало не только выполнение ее догматических принципов, но и использование ислама как некоего инструмента выстраивания новых социально-политических отношений. А это, в свою очередь, требовало от ислама мобильности, гибкости и приспособляемости к новым условиям.

Для любой религии (в том числе и для ислама), выступавшей защитницей своих догматических основ и базирующейся на принципах консерватизма, иные подходы всегда были неприемлемыми. Поэтому перед обществом часто стояла дилемма: развитие или сохранение традиционных основ, опирающихся на религиозные каноны. Мусульманское реформаторство начиная с конца XVIII в. пыталось решать

эту проблему, предлагая пути преобразования общества через переосмысление некоторых канонических основ ислама и через освобождение от поздних наслоений. Но реформаторские тенденции, как показывает история Запада и Востока, создают только определенные предпосылки для дальнейших политических решений. Так, на Западе Реформация предшествовала возникновению светского государства, а на Востоке мусульманское реформаторство оказалось, по сути дела, формой интеллектуального поиска определенной части мыслящего духовенства, не приносящего в общественно-политическую жизнь мусульман серьезных изменений.

В последние годы, в связи с религиозным возрождением, проблема «татарского» ислама вновь приобрела актуальность.

Правда, принципиально новых подходов не наблюдается. Но тем не менее можно выделить ряд подходов, которые, несмотря на всю спорность, представляют особый интерес. Среди публикаций последних лет особо следует выделить книгу одного из известных представителей татарского национального движения в 1990-е годы – Рашата Сафина «Татар юлы» («Татарский путь»).

Как утверждает Р. Сафин, предки современных татар добровольно приняли ислам, но главное в другом: именно в этом регионе он нашел благодатную почву для проявления своей талассократической<sup>101</sup> сущности. Р. Сафин считает, что «Ислам – демократическая религия: он освобождает человека от подчинения начальству или другим (скажем, духовенству)

---

<sup>101</sup> Этот термин, используемый в геополитических исследованиях, Р. Сафиным применяется для характеристики цивилизации, которой характерны динамизм, стремление к техническому развитию, которая отдает предпочтение торговле, предпринимательству.

и дает ему полное “право” жить своим умом»<sup>102</sup>. В связи с этим Р. Сафин утверждает, что «попытки возрождать империю, используя ислам, бесполезны, ислам не служит имперским силам (что мы видим на примере Османской империи)». Поэтому сегодня «арабский ислам... не сможет широко развернуться. Здесь первенство будет за татарским исламом, в основе которого лежит джадидизм»<sup>103</sup>.

Р. Сафин пытался ответить на сложный вопрос, который возникает в связи с использованием понятия «татарский» ислам: каковы характерные черты этого феномена и формы его проявления?

Чем отличается «татарский» ислам от общего ислама?<sup>104</sup> По его мнению, «татарский» ислам ничем не отличается от общего ислама, поскольку последний является лишь формой арабизированного ислама<sup>105</sup>. «Татарский ислам — это приобретение исламом своей сущности», а джадидизм «очистил, вернув его талассократическую сущность»<sup>106</sup>.

Такой подход к «татарскому» исламу дает Р. Сафину возможность делать свои геополитические выводы: «Для нас было бы политической ошибкой ориентироваться на мусульманские страны только из-за того, что они являются представителями исламской цивилизации. Необходимо действовать со знанием геополитических ориентаций мусульманских стран»<sup>107</sup>. А это предполагает, что «мусульманские страны для татар не могут быть основными союзниками ... Если мы хотим играть самостоятельную роль в геополитике (без это-

<sup>102</sup> Сафин Р. Татар юлы. — Казань, 2003. — С. 63.

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> См.: Там же. — С. 63.

<sup>105</sup> См.: Там же.

<sup>106</sup> Там же. — С. 64.

<sup>107</sup> Там же.

го шанс выживания татар очень низок), с учетом того, что мусульманские страны по отношению к нам выполняют только функции посредников, необходимо налаживать отношения непосредственно с США – Израилем. Мы должны стать интеллектуальным центром исламского мира на пространствах Евразии, показать образец современного порядка мироздания, основанного на принципах ислама, и сыграть активную самостоятельную роль в установлении Нового Мирового Порядка»<sup>108</sup>.

Как видим, Р. Сафин проблему «татарского» ислама трактует по-своему, утверждая, что именно у татар ислам сохранил и проявил свой истинно рационалистический дух и не превратился в идеологическое обоснование существования империй. Он, не находя во всем мусульманском Востоке адекватно отражающих сущность ислама политических систем, апеллирует к татарам, сохранившим интеллектуальный заряд ислама. Такой подход к исламу позволяет Р. Сафину выстроить геополитическую конструкцию для татар, которая полностью нацелена на Запад. Постановка проблемы в таком контексте не может не вызвать ряд вопросов. Рационалистический дух «татарского» ислама, проявившего себя в джиддизме, если даже его принять в интерпретации Р. Сафина, не может (и не должен) вывести татар за пределы исламской цивилизации. Не получается ли так, что геополитические поиски татар, нацеленные на выявление своего места в мировой истории, по сути дела, напрямую ведут к западной цивилизации?

**Евроислам.** Реформаторские поиски в мусульманском обществе среди интеллектуалов получили довольно широкое распространение. Они все пытались ответить на вопрос: может

---

<sup>108</sup> Там же. – С. 64–65.

ли человек, живущий в современном мире, оставаться благочестивым мусульманином? Основные подходы к этой проблеме были обозначены следующим образом: ислам должен остаться нравственной основой современного развивающегося общества. Но это не означает одобрения всего, что свершается во имя модернизации. Ислам должен оставаться сдерживающей силой, а само мусульманское общество — строить свою жизнь по велениям Аллаха, руководствуясь при этом своим разумом, принимать то, что соответствует современности, в том числе и научные достижения Запада. Такой подход открывает новые возможности для реформирования мусульманского общества, но между тем многие вопросы остаются без ответа: по каким именно велениям ислама должно жить общество, какие европейские идеи приемлемы для мусульман?

В этой связи обращение современных интеллектуалов к проблеме модернизации мусульманского общества и реформирования самого ислама является вполне объяснимым. Одной из форм интеллектуальных поисков в этой сфере является евроислам, получивший довольно широкое освещение в средствах массовой информации в последнее десятилетие. Это понятие вызвало ожесточенные споры, появились его ярые противники и сторонники. Следует сказать, что предмет спора также не был четко обозначен. Каждый вкладывал в это понятие свой смысл. Многие мусульмане изначально отвергают это понятие, считая, что оно противоречит основным положениям истинного ислама, хотя и многие из них истинность ислама также воспринимают по-разному<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Об этом более подробно см.: *Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке.* — Казань, 2005.

В России евроислам концептуально разработан Рафаэлем Хакимовым. Проблемы, поднятые Р. Хакимовым в его книге «Где наша Мекка?», названной манифестом евроислама, сформулированы в русле тех аспектов исламского возрождения, которые сегодня являются наиболее насущными: «Каким образом ислам может помочь... народу стать передовой нацией?.. Ислам должен указать путь прогресса»<sup>110</sup>.

Главная задача, сформулированная в книге Р. Хакимова, — это переинтерпретация священных текстов с тем, чтобы выработать понимание ислама, совместимое с большинством современных социальных и политических ценностей. Ключевым инструментом в достижении такой цели является иджтихад, который «позволяет учитывать эволюцию общества, предлагая современное толкование исламских норм, исходя из духа Корана»<sup>111</sup>. Р. Хакимов убежден в том, что сегодня исламскому миру предстоит дать ответ на практические социально-экономические вопросы. Прежде всего предстоит определиться в отношении тех основных кризисных зон мусульманского мира, которые лишают его мобильности и перспектив развития: отсутствие политических свобод, что препятствует использованию человеческого потенциала и проведению реформ; недопустимо низкий уровень образования населения, делающий невозможным адаптацию к условиям современного мира; низкий социальный статус женщины.

Мусульманам, как считает Р. Хакимов, необходимо определиться и с тем, отвергают ли они западные политические и иные ценности как таковые только потому, что они являются

---

<sup>110</sup> Хакимов Р. Где наша Мекка? — Казань, 2003. — С. 22.

<sup>111</sup> Там же. — С. 17.

западными по своему происхождению. Дело, конечно, «не в том, чтобы отвернуться от Востока и повернуться лицом к Западу. А в том, чтобы заимствовать все ценное, что есть в мире... Запад не перенесешь на Восток. Там другая почва. Восток не воспринимает либерализм в чистом виде. Он должен преломить его сквозь собственные традиции... Сближает Восток и Запад *иджтихад*, который есть не что иное, как начало либерального мышления»<sup>112</sup>. Р. Хакимов оптимистически утверждает, что «мир становится единым поликультурным сообществом, выработавшим международное право. Он становится уммой, не чисто мусульманской, но единой, по крайней мере, в вопросах войны и мира, защиты прав человека и интересов государств... Система сдержек в мире в виде международных организаций, взаимных договоренностей и создает мировую умму»<sup>113</sup>. Это новое сообщество «несет с собой совершенно новые требования к человеку и обществу. Роль личности в отдельных странах и отдельных народов неизмеримо выросла. Они стали самоценностью и не могут быть растворены в мусульманской общине»<sup>114</sup>, «личность сама стала равной общине»<sup>115</sup>.

Так что же делать мусульманину в этой мировой умме, отлучившей его от своей общины? На индивидуальном уровне эта модернизация не будет ли способствовать порождению ощущения отчужденности? Не приведет ли разрыв традиционных связей и социальных отношений к кризису идентичности? Кажется, Р. Хакимов в этих принципиально новых для мусульманина отношениях ничего опасного не видит. Так, не означает ли это, что он солидарен с мнением

<sup>112</sup> Там же. — С. 51–52.

<sup>113</sup> Там же. — С. 7.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Там же. — С. 40.

Р. Пайпса, который утверждает, что «...у мусульман остается единственный выбор, потому что модернизация требует вестернизации... Ислам не предлагал никакого альтернативного пути модернизации... Чтобы перенять уроки западной цивилизации, необходимо признать ее превосходство... Только когда мусульмане окончательно примут западную модель во всех деталях, они смогут провести индустриализацию и затем развиваться»<sup>116</sup>.

Можно ли согласиться с утверждением Р. Хакимова о том, что «богословы боятся модернизации ислама, боятся рационализма, якобы исключаящего веру»?<sup>117</sup> Я думаю, что основная часть богословов, действительно, боятся модернизации ислама, но они признают необходимость модернизации мусульманского общества и выступают против вестернизации. Тем более «незападные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая оптом все западные ценности, институты и практический опыт... Модернизация, напротив, усиливает эти культуры и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным»<sup>118</sup>.

Выход из создавшегося положения в мусульманском мире Р. Хакимов видит в необходимости возможного воспроизведения в мусульманском сообществе той эволюции, которую проделала религия в западном мире, где каждый индивид самостоятельно выбирает наиболее подходящую для себя систему верований. Что является необходимым для этого? Нужно признание того, что:

---

<sup>116</sup> Цит. по кн.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003. – С. 104–105.

<sup>117</sup> Хакимов Р. Указ. соч. – С. 143.

<sup>118</sup> Хантингтон С. Указ. соч. – С. 112.

1. «Человек вмешивается в ход истории и в этом смысле творит ее. Истина — не застывший абсолют, она зависит от нас»<sup>119</sup>.

2. «Коран несет в себе печать той культуры и того народа, которому он был ниспослан... Ряд предписаний Корана сформулированы очень жестко, в категоричной форме, но порой они неприменимы в специфических условиях... Нельзя его читать буквально, так, будто Пророк живет в XXI веке, нельзя навязывать термины, выработанные в VII веке, нашему обществу... Коран был ниспослан арабам... по поводу конкретных событий»<sup>120</sup>.

3. «Сегодня бессмысленно говорить об *иджме* (консенсусе) в рамках мусульманской уммы»<sup>121</sup>.

4. «Для татар внешние зримые признаки мусульманина перестали быть ценностью. Ислам стал скорее частью культуры»<sup>122</sup>.

5. «Многие запреты и ритуалы потеряли свою значимость в XXI веке... Обряды даны, чтобы облегчать жизнь человека, а не усложнять ее... Ритуалы и обряды вытекают из веры, а не определяют ее. Они вторичны»<sup>123</sup>.

6. «Обращение к Корану и Сунне фактически отрицает какой-либо *мазхаб*... За страстной защитой мазхабов и в целом принципа *таклида*, а также *иджмы* стоит простая мысль — любой мусульманин, не рассуждая, должен следовать за учителем... Следование какому-то мазхабу означает... не что иное, как наложение рамок на Коран»<sup>124</sup>.

7. «...исторический шариат по вопросам прав женщин не может быть применен к сего-

---

<sup>119</sup> Там же. — С. 4.

<sup>120</sup> Там же. — С. 10–11, 13.

<sup>121</sup> Там же. — С. 18.

<sup>122</sup> Там же. — С. 25.

<sup>123</sup> Там же. — С. 26, 37.

<sup>124</sup> Там же. — С. 46–48.

дняшнему дню... Одно из предназначений ислама состоит в том, чтобы мир сделать более справедливым».

Таким образом, мы видим, что Р. Хакимов подчеркивает необходимость действовать рационально и признавать идеи, продиктованные разумом; исламское общество снова встанет на путь прогресса, если признает эти идеи. Он также столкнулся с вечным вопросом: сможет ли общество себя реформировать, если вновь обратится к истине ислама? Но что такое «истинный» ислам и кто должен определять и переосмысливать его положения? Для Р. Хакимова ислам — это вера в трансцендентного Бога, который «проявляет себя во Вселенной... воплощается в земной жизни и, конечно же, в самом человеке»<sup>125</sup>, а также вера в человеческий разум, поскольку «ислам — религия свободного человека, это путь к свободе»<sup>126</sup>. Вера для него — это свободный выбор личности, сделанный без насилия над разумом. В этом Бог дал человеку полную свободу, поскольку пророк говорил: «Весь мир сотворен местом молитвы». Любой может найти место для общения с Господом — в углу дома или кабинета или даже за компьютером, занимаясь науками. «Каждый волен сам определять свое отношение к Господу... По смыслу Корана правоверный не может быть рабом Аллаха, потому что у него была свобода выбора, он сам сделал этот выбор, и он сознательно поклоняется, служит этому делу, исповедует исламские заповеди»<sup>127</sup>.

Как видим, Р. Хакимов предлагает обновить религиозные представления, в которых видит решение проблем человека постмодернистской эпохи. Он, довольно скептически оценив общую ситуацию в мусульманском мире, рисует

---

<sup>125</sup> Там же. — С. 53.

<sup>126</sup> Там же. — С. 40.

<sup>127</sup> Там же. — С. 37, 39.

оптимистическую картину ислама в татарском обществе, в котором мусульмане именно благодаря евроисламу способны осмыслить современный мир и найти в нем свое место.

Совместим ли ислам с демократией, способен ли он стать двигателем модернизации общества? У Р. Хакимова на этот счет нет каких-либо сомнений. Но не выбираем ли мы опасный и скользкий путь, загоняя ислам в рамки его индивидуального восприятия? Не разрушаем ли мы его как систему, как мировоззренческую установку со своими устоявшимися принципами, признавая в исламе только рациональное, утверждая, что «ислам и прогресс – синонимы»?<sup>128</sup> На этот вопрос евроислам четкого ответа не дает.

**Ислам Традиции.** Современное мусульманское духовенство в основной своей массе выступает сторонником возвращения в общество традиционных религиозных ценностей. Но религиозные деятели характер и формы проявления этих традиций у мусульман Поволжья и Приуралья и пути их возрождения в современных условиях представляют довольно туманно. Правда, в последние годы появились публикации, которые наглядно показывают некоторые направления интеллектуальных поисков мусульманского духовенства. Среди них особое место занимают книги и статьи Валиуллы Якупова, заместителя муфтия ДУМ РТ.

В. Якупов посвятил ряд публикаций раскрытию непреходящих ценностей Традиции «татарского» ислама, критике религиозных реформаторов, которые ориентированы «лишь на адаптацию и упрощение идей западной культуры. Из-за этого, видимо, такое пристрастие к реформам в духе джадидизма»<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Там же. – С. 22.

<sup>129</sup> Якупов В. Татарское «богоискательство» и пророческий ислам. – Казань, 2003. – С. 10.

Критикуя реформаторов ислама, В. Якупов обратил внимание на то, что «проблема все же не в татарском Исламе. Выбор наших предков, безусловно, был верный и истинный. Проблема в отношении к нашим предкам»<sup>130</sup>. Для осмысления Традиций и определения путей их возрождения В. Якупов очень важным считает «преодоление европоцентризма в познании реальности, формирование уважения к собственному народу, его достижениям»<sup>131</sup>. Это, в свою очередь, предполагает выработку нового методологического подхода к оценкам ценностей ислама. Дело в том, что татарская светская интеллигенция, являющаяся сторонницей реформаторских идей, как считает В. Якупов, думает, «что ислам — аналогичная христианству религия с наличием такой же схоластики, как и в христианстве. На самом же деле такой схожести не было»<sup>132</sup>. В исламе «всегда был культ науки, культ учености. ...Ислам никогда не конкурировал с наукой и уж тем более не боролся с ней, как это было в христианстве... Ислам — это вера, обращенная к знанию и науке... В исламе нет необходимости приводить свою теологию в соответствие с достижениями науки»<sup>133</sup>. Поэтому «рассматривать все явления мусульманской жизни в искусственных терминах реформы-консервации ислама, джадидизма-кадимизма непродуктивно... Возврат к своей природе, по сути, не является ни реформой, ни консервацией, ни джадидизмом, ни кадимизмом»<sup>134</sup>.

Какой ислам сегодня должен стать основой мусульманского возрождения в современном Татарстане? Можно ли реформировать те религиозные ценности, которые находятся на ста-

<sup>130</sup> Там же. — С. 12–13.

<sup>131</sup> Там же. — С. 14.

<sup>132</sup> Там же. — С. 11.

<sup>133</sup> Якупов В. Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. — Казань, 2004. — С. 11.

<sup>134</sup> Якупов В. Мера Ислама ... — С. 34.

дии формирования и определения своих институциональных и базисных основ? На эти вопросы В. Якупов отвечает однозначно: «Это традиционный (мазхабический) Ислам, как раз не подвергшийся изменению. Ислам, прошедший проверку временем»<sup>135</sup>. Именно татары, по утверждению В. Якупова, сохранили ханафитские традиции «в наиболее чистом виде без всяких изменений (реформ)... смогли донести до современности чистый пророческий ислам, не искаженный ересями позднейших времен»<sup>136</sup>.

Именно этот мазхабический ислам, по утверждению В. Якупова, способствовал сохранению и некоторых этнических особенностей татар, учитывая местные обычаи, включая их в источники шариата. Именно в рамках ханафитского мазхаба, по утверждению В. Якупова, татары сумели проявить свои интеллектуально-познавательные и национально-психологические особенности. Характерные именно для татар высокая «степень приверженности логике, широта и глубина абстрагирования»<sup>137</sup> могли формироваться только в рамках этого мазхаба. Поэтому и сегодня необходимо использовать это огромное преимущество татар в интеллектуальном осмыслении ислама<sup>138</sup>.

Одной из принципиальных проблем возрождения ислама В. Якупов считает сохранение системы мазхабов, в которой «проявляется сам критический дух ислама, его плюралистичность»<sup>139</sup>. В классическом исламе мазхаб выполняет консервативные функции. Это очень важно, считает В. Якупов, поскольку именно мазхаб «является необходимым заслоном на пути введения в ислам непозволительных (не-

<sup>135</sup> Якупов В. Татарское «богоискательство»... — С. 6.

<sup>136</sup> Там же. — С. 7.

<sup>137</sup> Там же. — С. 19.

<sup>138</sup> См.: Якупов В. Ханафитский мазхаб... — С. 5.

<sup>139</sup> Там же.

обоснованных) новшеств», хотя сам ислам в принципе ориентирован на новации<sup>140</sup>.

Особое внимание В. Якупова к проблеме мазхабов действительно не случайно. Сохранение традиционных мазхабов, по его мнению, способствовало бы решению массы проблем, которые мешают полноценному возвращению ислама в татарское общество. Это и искоренение распространяющегося ваххабизма, и заслон радикальному реформаторству.

По мнению В. Якупова, «татарский» ислам, особенно его духовность «давно уже переросла себя и те рамки провинциализма, в которых она пока замкнута»<sup>141</sup>. Рассматривая эту проблему в контексте «демократия и ислам», он обратил внимание на то, что «в исламе узаконены и священны три способа прихода к власти. Первый – общенародные альтернативные выборы, второй – назначение преемника предыдущим руководителем и третий – выборы главы коллегией выборщиков... Все три способа ... одинаково законны в исламе»<sup>142</sup>. Среди мусульманских народов «практически везде укоренился второй способ, т.е. назначение, хотя он был вынужденным исключением: но из-за его соответствия Шариату исламская история превратилась фактически в историю мусульманских династий, монархий и других разновидностей авторитарных режимов... Все это (наряду с другими причинами) и привело к тому, что ислам задохнулся в политическом тупике тоталитаризма и деспотии»<sup>143</sup>. Исключением, как он считает, являются татары, которые сохранили традиции выборности духовенства<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> См.: Там же.

<sup>141</sup> Якупов В. Татарское «богоискательство»... – С. 9.

<sup>142</sup> Якупов В. Мера Ислама... – С. 29.

<sup>143</sup> Там же. – С. 29–30.

<sup>144</sup> См.: Там же. – С. 30.

Ислам Традиции или мазхабический ислам в той трактовке, которую предложил В. Якупов, безусловно, заслуживает самого серьезного внимания. Это не просто альтернатива реформаторским тенденциям, а результат глубокого осмысления тех процессов, которые происходят в мусульманском сообществе. Как ни парадоксально, модернизм и салафизм (в виде ваххабизма) в ожесточенной критике мазхабов смыкаются. Не приведет ли это со временем к смене мазхаба под видом его ликвидации? Нужен ли нам безмазхабический ислам, по сути дела выводящий его за пределы классических канонов и превращающий в радикально настроенное сектанство? От правильного, продуманного ответа на эти вопросы в принципе зависит результат возвращения ислама в российское общество.

Итак, процесс возвращения ислама в духовную и общественно-политическую жизнь Татарстана продолжается. Организационно-структурное оформление мусульманских общин уже приобрело определенные очертания. Но оно отнюдь не закончено. Богословская составляющая этого процесса находится в стадии становления. Возможно, поэтому она является очень аморфной, идеологически размытой, неопределенной и, самое главное, в основном ориентированной на ценности мусульман Ближнего Востока. Отсюда недооценка многовековых традиций ислама в регионе.

Исламское возрождение, пожалуй, вступило в свою новую стадию, которая требует более серьезных, вдумчивых и интеллектуальных усилий со стороны всех участников этого процесса.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ислам в России, особенно в Поволжье, имеет свою специфику, которая выходит далеко за пределы региональных особенностей и дает возможность совершенно по-новому взглянуть на него в целом. Именно здесь, в особых политических и этноконфессиональных условиях, лишившись многих традиционных институтов, ислам выявил некоторые свои потенциальные, в первую очередь интеллектуальные, возможности. Среднее Поволжье, даже в условиях отсутствия государственности у мусульман, постепенно стало центром реализации универсальных и интегративных способностей ислама. Хотя эти процессы наиболее интенсивно развернулись лишь с конца XVIII в., предыдущие периоды во многом подготовили почву для возникновения принципиально новых явлений и процессов в мусульманском мире.

Формирование в конце XVIII – начале XIX в. новых социально-экономических отношений, возникновение татарской торговой буржуазии, либерализация национальной политики поставили перед татарами иные проблемы. Чтобы реализовать новые возможности, ислам, до сих пор ограждавший общество от любого влияния и вмешательства извне в его духовную жизнь, должен был повернуться лицом к социально-экономическим и политическим реалиям России и Запада.

Особенностью этого периода является также и то, что либерализацию национальной по-

литики татары использовали для создания независимой от официальной идеологии системы народного образования, которая со временем стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей. Возникновение мусульманского реформаторства, принципиально нового для религиозной мысли мусульманского Востока явления у татар, говорит об интенсивных поисках ими оптимальных путей своего развития и об активном участии в этом процессе ислама. Значимость данного периода не только для татарского общества, но и для мусульманского мира в целом заключается в том, что именно в этот период, в новых условиях возродились универсальная восприимчивость и динамическая созидательность ислама, практически замороженные в Средневековье.

В современном Татарстане ислам переживает период возрождения. Сегодня уже можно выявить некоторые закономерности его возвращения в общественно-политическую, духовную жизнь татарского общества. Многие тенденции еще только обозначились, появились также новые аспекты во взаимоотношениях национального движения и религиозных конфессий, идет процесс становления религиозной системы образования, формируется новая социальная прослойка – духовенство. Это свидетельствует о том, что духовное обновление общества на современном этапе развития требует переосмысления некоторых задач и постановки новых целей.

## ОБ АВТОРЕ

МУХАМЕТШИН Рафик Мухаметшович – доктор политических наук, заведующий отделом общественной мысли и исламоведения Института истории Академии наук Татарстана, профессор Казанского государственного и Российского исламского университетов. В 1977 г. окончил Казанский государственный университет. Автор 8 монографий, в том числе: «Ислам – мусульманская культура в Среднем Поволжье» (Казань, 2002, в соавторстве), «Islam Post-soviet Russia. Public and privat faces» (в соавторстве, London and New York, 2002), «Татары и ислам в XX веке» (Казань, 2003), «Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана» (Казань, 2005).



Программа “Межрегиональные исследования в общественных науках” была инициирована Министерством образования РФ, “ИНО-Центром (Информация. Наука. Образование)” и Институтом имени Кеннана Центра Вудро Вильсона при поддержке Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Фонда Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США) в 2000 г.

Целью Программы является расширение сферы научных исследований в области общественных и гуманитарных наук, повышение качества фундаментальных и прикладных исследований, развитие уже существующих научных школ и содействие становлению новых научных коллективов в области общественных и гуманитарных наук, обеспечение более тесного взаимодействия российских ученых с их коллегами за рубежом и в странах СНГ.

Центральным элементом Программы являются девять Межрегиональных институтов общественных наук (МИОН), действующих на базе Воронежского, Дальневосточного, Иркутского, Калининградского, Новгородского, Ростовского, Саратовского, Томского и Уральского государственных университетов. “ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)” осуществляет координацию и комплексную поддержку деятельности Межрегиональных институтов общественных наук.

Кроме того, Программа ежегодно проводит общероссийские конкурсы на соискание индивидуальных и коллективных грантов в области общественных и гуманитарных наук. Гранты предоставляются российским ученым на научные исследования и поддержку академической мобильности.

Наряду с индивидуальными грантами большое значение придается созданию в рамках Программы дополнительных возможностей для профессионального развития грантополучателей Программы: проводятся российские и международные конференции, семинары, круглые столы; организуются международные научно-исследовательские проекты и стажировки; большое внимание уделяется изданию и распространению результатов научно-исследовательских работ грантополучателей; создаются условия для участия грантополучателей в проектах других доноров и партнерских организаций.

Адрес: 107078, Москва, Почтамт, а/я 231

Электронная почта: [info@ino-center.ru](mailto:info@ino-center.ru),

Адрес в Интернете: [www.ino-center.ru](http://www.ino-center.ru), [www.iriss.ru](http://www.iriss.ru)

**Министерство образования и науки Российской Федерации** является федеральным органом исполнительной власти, проводящим государственную политику в сфере образования, научной, научно-технической и инновационной деятельности, развития федеральных центров науки и высоких технологий, государственных научных центров и наукоградов, интеллектуальной собственности, а также в сфере молодежной политики, воспитания, опеки, попечительства, социальной поддержки и социальной защиты обучающихся и воспитанников образовательных учреждений.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет координацию и контроль деятельности находящихся в его ведении Федеральной службы по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам, Федеральной службы по надзору в сфере образования и науки, Федерального агентства по науке и инновациям и Федерального агентства по образованию.

Министерство образования и науки Российской Федерации осуществляет свою деятельность во взаимодействии с другими федеральными органами исполнительной власти, органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органами местного самоуправления, общественными объединениями и иными организациями.

**АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)»** – российская благотворительная организация, созданная с целью содействия развитию общественных и гуманитарных наук в России; развития творческой активности и научного потенциала российского общества.

Основными видами деятельности являются: поддержка и организация научных исследований в области политологии, социологии, отечественной истории, экономики, права; разработка и организация научно-образовательных программ, нацеленных на возрождение лучших традиций российской науки и образования, основанных на прогрессивных общечеловеческих ценностях; содействие внедрению современных технологий в исследовательскую работу и высшее образование в сфере гуманитарных и общественных наук; содействие институциональному развитию научных и образовательных институтов в России; поддержка развития межрегионального и международного научного сотрудничества.

**Институт имени Кеннана** был основан по инициативе Джорджа Ф. Кеннана, Джеймса Билдингтона, и Фредерика Старра как подразделение Международного научного центра имени Вудро Вильсона, являющегося официальным памятником 28-му президенту США. Кеннан, Биллингтон и Старр

относятся к числу ведущих американских исследователей российской жизни и научной мысли. Созданному институту они решили присвоить имя Джорджа Кеннана Старшего, известного американского журналиста и путешественника XIX века, который благодаря своим стараниям и книгам о России сыграл важную роль в развитии лучшего понимания американцами этой страны. Следуя традициям, институт способствует углублению и обогащению американского представления о России и других странах бывшего СССР. Как и другие программы Центра Вудро Вильсона, он ценит свою независимость от мира политики и стремится распространять знания, не отдавая предпочтения какой-либо политической позиции и взглядам.

**Корпорация Карнеги в Нью-Йорке (США)** основана Эндрю Карнеги в 1911 г. в целях поддержки “развития и распространения знаний и понимания”. Деятельность Корпорации Карнеги как благотворительного фонда строится в соответствии со взглядами Эндрю Карнеги на филантропию, которая, по его словам, должна “творить реальное и прочное добро в этом мире”.

Приоритетными направлениями деятельности Корпорации Карнеги являются: образование, обеспечение международной безопасности и разоружения, международное развитие, укрепление демократии.

Программы и направления, составляющие ныне содержание работы Корпорации, формировались постепенно, адаптируясь к меняющимся обстоятельствам. Принятые на сегодня программы согласуются как с исторической миссией, так и наследием Корпорации Карнеги, обеспечивая преемственность в ее работе.

В XXI столетии Корпорация Карнеги ставит перед собой сложную задачу продолжения содействия развитию мирового сообщества.

**Фонд Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США)** – частная благотворительная организация, основанная в 1978 г. Штаб-квартира Фонда находится в г. Чикаго (США). С осени 1992 г. Фонд имеет представительство в Москве и осуществляет программу финансовой поддержки проектов в России и других независимых государствах, возникших на территории бывшего СССР.

Фонд оказывает содействие группам и частным лицам, стремящимся добиться устойчивых улучшений в условиях жизни людей. Фонд стремится способствовать развитию здоровых личностей и эффективных сообществ; поддержанию мира между государствами и народами и внутри них самих; осуществле-

нию ответственного выбора в области репродукции человека; а также сохранению глобальной экосистемы, способной к поддержанию здоровых человеческих обществ. Фонд реализует эти задачи путем поддержки исследований, разработок в сфере формирования политики, деятельности по распространению результатов, просвещения и профессиональной подготовки, и практической деятельности.