

## Глава третья

### ИСЛАМ ВОЗРОЖДАЕТСЯ

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

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

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

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

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

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

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

## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

Устранение из жизни общества религиозного мировоззрения происходило постепенно. Достаточно медленно идет и его возврат. Это также вполне объяснимо. Коль скоро для утверждения атеистической тенденции в обществе понадобились десятиле-

тия, в ходе которых сформировалась генерация маловосприимчивых к религии советских людей, то и для восстановления естественного порядка вещей — реконфессионализации сознания — требуется время, достаточное для формирования нового поколения, не подвергшегося коммунистической индоктринации, не прошедшего атеистическую обработку в школах и вузах.

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

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

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

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

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

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

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

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

Все сказанное справедливо и для исламского возрождения. Однако оно, на наш взгляд, имеет некоторые существенные отличия от возрождения наиболее многочисленной конфессии Российской Федерации — православия. Во-первых, ислам по сравнению с христианством сумел сохранить большее воздействие на своих потенциальных приверженцев из числа так называемых мусульманских этносов. Это произошло потому, что в отличие от православия он не подвергся такому страшному разгрому, поскольку острое атеистической пропаганды и политических репрессий было направлено против основной религии страны. Кроме того, его сопротивляемость атеистическому (впрочем, как и любому иному) давлению извне представляется более энергичной и в то же время гибкой, чем у православия, что обусловлено его внутренним единством, неразделенностью духовного и светского начал. Отсюда большая глубина его проникновения в общество — как в собственно религиозную, так и в мирскую сферы. Ислам при советской власти был унижен, деформирован, но ему удалось сохраниться на бытовом уровне, удержаться в своей этнокультурной среде, иными словами, в канун «перестройки» он имел органичную социокультурную основу для возрождения. В православии же эта основа была почти полностью уничтожена, и потому его возрождение приходилось начинать чуть ли не с нуля, символом чего стало *строительство заново храма Христа Спасителя*.

Во-вторых, в России ислам — религия меньшинства, религия национальных меньшинств. Из этого следует, что обращение к исламу является в огромной степени фактором этнической самоидентификации мусульман, если угодно, средством их самосохранения, выживания как меньшинства, окруженного этнически и конфессионально иным большинством или зависимого от него. Особенно это характерно для татар, башкир, а также мусульманской диаспоры. Чувство национальной и культурной принадлежности к своей общине, размытое, в значительной степени утраченное особенно в городских условиях, реконструируется под воздействием возвращения религиозной традиции. Активизация религиозных настроений у меньшинства проявляется

## Исламское возрождение в современной России

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

В-третьих, к исламскому ренессансу в России безусловно причастны зарубежные мусульманские государства. Речь в данном случае идет не только о прямой помощи — финансовой, в области подготовки и кадров и т. п. Имеется в виду начало духовного воссоединения российских мусульман с единоверцами в мусульманском мире, прежде всего в его колыбели на Ближнем Востоке. Российские мусульмане — быть может, не совсем осознанно — стали ощущать себя частью исламского мира. Будучи меньшинством в границах Российской Федерации, они превосходит православных славян по общей численности в планетарном масштабе (мусульмане проживают в 130 странах и в 35 составляют большинство). И если для русско-православных религиозное возрождение является их «частным», сугобо национальным делом, то возрождение российского ислама уже предстает делом всей мусульманской уммы. В странах Ближнего и Среднего Востока в нем видят естественный процесс возврата северных единоверцев в лоно исламской цивилизации, реконструкцию возникших еще в Средние века, но так и не состоявшихся прочных связей. Возрождение ислама придает мусульманам Поволжья, Северного Кавказа, Урала и Сибири чувство собственного достоинства. С этим явлением связан и феномен евроислама, за которым угадывается большое будущее.

В-четвертых, исламское возрождение не является чисто религиозным процессом. Его неотъемлемой и типической чертой является реполитизация мусульманской религии. Приход или, точнее, возвращение российского ислама в политику может воздействовать на расстановку сил в обществе на региональном уров-

не и даже оказать некоторое влияние на внешнюю политику России. Похоже, что в середине 90-х годов это стали сознавать и представители истеблишмента, а до того — идеологи оппозиции.

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

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

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

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



## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

мусульманских служителей культа, в то время как 1245 активно практиковавших имамов и мулл не были зарегистрированы властями<sup>19</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

медресе с двухлетним сроком обучения при городских или соборных мечетях;

мусульманские высшие учебные заведения.

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

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

## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

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

миссионерами по распространению ислама и в то же время медработниками высокой квалификации»<sup>32</sup>.

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

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

## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

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

Однако в любом случае сейчас большинство мусульман все еще находится на стадии ликбеза<sup>34</sup>. К тому же волна интереса к изучению ислама, рост которой пришелся на 1991—1993 гг., сегод-

ня несколько спала. Об этом свидетельствует хотя бы практическое отсутствие конкурса в большинство исламских вузов, падение активности разного рода кружков и центров по изучению ислама, наконец, сравнительно низкая посещаемость медресе. Пустуют и многие мечети, в том числе недавно отстроенные. Грустные эмоции вызывает белизна нетронутого снега вокруг украшенной полудрагоценными камнями — яшмой, салатовым офиокальцитом — мечети Тоубе (Покаяния), открытой в Набережных Челнах в июле 1992 г. Мечеть способна вместить 340 мужчин, 140 женщин, имеет конференц-зал на 120 мест, библиотеку и собственную гостиницу (мусульмане составляют почти половину 250-тысячного населения города).

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

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



## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

Среди восстановленных исламских обрядов особое место занимает священное для мусульман паломничество к священным местам в Мекку и Медину — хаджж. В годы советской власти хаджж из СССР был сведен к минимуму. Причиной в первую очередь было стремление максимально ограничить контакты советских мусульман с единоверцами, боязнь внешней идеологической индоктринации, а также опасение, что у паломников появится возможность сравнить свой образ жизни с образом жизни му-

сульман в нефтедобывающих странах Персидского залива. Власти осуществляли строгий отбор, в числе прошедших его всегда оказывались лояльные представители духовной элиты, проверенные мусульмане из числа ветеранов войны и труда, а также... сотрудники госбезопасности. В известном смысле «хаджж по-советски» можно уподобить туристическим поездкам в капиталистические страны, участники которых также проходили сито идеологического отбора (финансовые тяготы хаджжа возлагались в основном на духовные управления мусульман). В 1989 г. по данным Верховного совета СССР «побывать в Мекке и выполнить свой духовный долг» удалось лишь 31 советскому мусульманину (против 9—10 тыс. в дореволюционное время)<sup>38</sup>.

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

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

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

## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

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

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

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

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

## Исламское возрождение в современной России

органа мусульман: «Мусульманский вестник» (Саратов), «Исламские новости» (Махачкала) и «Вахдат» (Москва)<sup>43</sup>.

Главными критериями исламской газеты являются, во-первых, статус издателя — мечеть, духовное управление мусульман, исламская партия или другая организация или группа мусульман, во-вторых, религиозно-просветительская направленность. Показательна характеристика целей и задач «Исламских новостей», следующим образом сформулированная главным редактором Максудом Гаджиевым в опубликованном в газете своеобразном отчете: «Во-первых, работники редакции... вели агитационно-просветительскую работу среди мусульманского населения. В мечетях, медресе, на сходах и митингах, в средствах массовой информации и т. д. Таким образом, “Исламские новости” способствовали духовному возрождению мусульман... Во-вторых... объективно освещали происходящие в общественной жизни страны события... В-третьих... открыто пропагандировали исламские ценности и среди русскоязычного населения»<sup>44</sup>. Из этого высказывания следует, что исламская газета по мере сил должна быть очагом консолидации местной мусульманской общины. Большинство исламских изданий не ограничивается собственно религиозной тематикой. На их страницах разбираются также общественно-политические проблемы, что наиболее типично для изданий партий и движений.

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

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

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

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

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

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

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

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

## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

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

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

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



## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Наиболее рельефно представлены неотрадиционализм и возрожденчество. Определяя сущность неотрадиционализма, Р. Мухаметшин пишет: «Это направление, имеющее глубокие исторические формы, в его современном виде формировалось в годы советской власти и поэтому несет в себе определенные признаки этого периода. В первую очередь это проявляется в том, что последователи этого направления ислам воспринимают и пропагандируют как комплекс символов веры — застывших форм религиозного мышления, обрядов и ритуала»<sup>55</sup>. При таком определении приставка «нео» выглядит необязательной, ибо речь идет о советской разновидности исламского традиционализма, — идеологии и сознания, тяготеющих к сохранению привычных, по определению классиков исламского реформаторства — «косных», форм ислама, в том числе тех, которые связаны с доисламскими и неисламскими заимствованиями. Именно против традиционалистов в конце XIX — начале XX в. была направлена критика реформаторов, которые стремились, освобождая ислам от поздних наслоений, вернуть ему «чистоту» времен откровенный пророка и праведных халифов и восстановить его творческий потенциал, сделав ключом к постижению эволюции общества. В то же время это была попытка выработать «исламскую альтернативу» западной модели развития<sup>56</sup>.

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

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

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

## Исламское возрождение в современной России

нием, мышлением, с другой подпиткой. Как-то они приживутся в российской действительности...»<sup>57</sup>.

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

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

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

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

половине XX в. мусульманским традиционалистами Северной Африки — марабутам их противники-реформаторы.

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

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

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

## Исламское возрождение в современной России

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

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

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

недеятельности, во всех ее сферах мы должны в конечном итоге привести в соответствие с исламскими законами весь уклад жизни», — писал Н. Аширов<sup>61</sup>.

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

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

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



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

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

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

Само же исламское возрождение после стремительного рывка замедлило свой темп. И это вполне естественно, ибо период статистического определения его скорости — количеством ме-

четей, медресе, вновь созданных партий, числом религиозно-общественных мероприятий – завершился. Процесс возрождения ислама, стабилизировавшийся в конце 90-х годов, носил, так сказать, экстенсивный характер. К тому же, говоря словами исламоведа-юриста Л. Сюкияйнена, «исламское возрождение не сопровождается ростом престижа глубоких знаний всех сторон ислама»<sup>66</sup>. Философия исламского возрождения России еще только формируется.

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

### Примечания

<sup>1</sup> Малащенко А. В. Христианство и ислам в России: диалог только начинается // Бизнес и политика. – 1997. – № 1. – С. 49.

<sup>2</sup> Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). – М., 1966. – С. 82.

<sup>3</sup> Метафразис. – 1997. – Вып. 4–5. – Май. – С. 33.

<sup>4</sup> Time. – 1996. – May 27.

<sup>5</sup> Пчелинцев А. Религия и права человека // Религия и права человека. – М., 1996. – С. 7.

<sup>6</sup> Выступление Равиля Гайнутдина на конференции «Демократия и судьбы ислама в России» 1 июля 1996 г. – Интерфакс. – 1996. – 1 июля.

<sup>7</sup> Воронцова Л. М., Филатов С. Б. Религиозность, демократичность, авторитарность // Полис. – 1993. – № 3. – С. 144.

<sup>8</sup> Мусина Р. Ислам и межэтнические отношения в современном Татарстане // Иман нуры. – 1996. – № 4. – С. 51.

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

<sup>11</sup> Михайлов Г. Ислам в России // Ермаков И., Миккульский Дм. Ислам в России и Средней Азии. – М., 1993. – С. 18–19.

<sup>12</sup> Тухватуллин Р. За кого будут голосовать мусульмане? // Независимая газ. – 1996. – 1 июня.

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

## Исламское возрождение в современной России

<sup>14</sup> Что почем? [Иркутск]. — 1996. — 10 сент.

<sup>15</sup> Известия Мордовии. — 1996. — 30 мая.

<sup>16</sup> Заметим, что та же фирма предполагает провести реконструкцию и православного храма Петра и Павла.

<sup>17</sup> Труд. — 1997. — 23 янв.

<sup>18</sup> Ислам Минбаре. — 1995. — № 7. — Июль. — С. 2.

<sup>19</sup> Михайлов Г. Указ. соч. — С. 18.

<sup>20</sup> Бобровников В. О. Исламское возрождение и национальный вопрос в постсоветском Дагестане // Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. — М., 1994. — С. 176.

<sup>21</sup> Независимая газ. — 1996. — 20 марта.

<sup>22</sup> Яна Суз = Новое слово [Москва]. — 1994. — Окт.—нояб.

<sup>23</sup> См. интервью Равиля Гайнутдина «Не надо бояться истинного фундаментализма» (Моск. комсомолец. — 1993. — 20 июля).

<sup>24</sup> Вклад в укрепление российской государственности: Беседа с муфтием Центрально-европейского региона России шейхом Равилем Гайнутдином. — VIP. — 1996. — 13 апр.

<sup>25</sup> Независимая газ. — 1992. — 22 сент.

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

<sup>27</sup> Независимая газ. — 1996. — 1 июня.

<sup>28</sup> Рос. газ. — 1996. — 19 апр.

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

<sup>30</sup> Ислам минбаре. — 1997. — № 6. — Июнь.

<sup>31</sup> Скакунов Э. И. с участием Зорина В. Ю. и Туронока С. Г. Чеченский конфликт // Междунар. исслед. — 1996. — 10. — С. 29.

<sup>32</sup> Ислам. новости [Махачкала]. — 1992. — 28 авг.

<sup>33</sup> Татар-информ. — 1997. — 23 янв.

<sup>34</sup> Абу Ханифа (ок. 699–767 гг.) — знаменитый арабский богослов и правовед, основатель одной из четырех ведущих исламских правовых школ — ханафизма.

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

### Глава третья. Ислам возрождается

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

<sup>36</sup> Ислам. новости. — 1992. — 14 мая.

<sup>37</sup> Моск. новости. — 1991. — 19 дек.

<sup>38</sup> *Заргишиев М. С* помощью Аллаха по пути Коранической истины // Независимая газ. — 1993. — 2 апр.

<sup>39</sup> *Кудрявцев А. В.* Ислам на Северном Кавказе // Постсоветское мусульманское пространство... — С. 159.

<sup>40</sup> Известия Татарстана [Казань]. — 1993. — 10 июля.

<sup>41</sup> Приложение к письму Союза мусульман России № 76 от 20 марта 1996 г. (архив автора).

<sup>42</sup> Ислам. новости. — 1991. — № 6–7. — С. 2.

<sup>43</sup> Коран не стреляет // Моск. новости. — 1993. — 4 апр.

<sup>44</sup> *Гаджиев М.* Отчет и разъяснения редактора благочестивым читателям // Ислам. новости. — 1992. — № 1. — Февр. — С. 6.

<sup>45</sup> Независимая газ. — 1996. — 17 авг.

<sup>46</sup> Аль-Кодс. — 1993. — Март.

<sup>47</sup> Ислам и общество [Уфа]. — 1994. — № 10.

<sup>48</sup> Обращение к лидерам религиозных, общественных и национальных организаций // Мусульман. вестник. — 1995. — Апр. — С. 1.

<sup>49</sup> Ислам минбаре. — 1997. — № 4. — Апр.

<sup>50</sup> Мусульман. вестник [Саратов]. — 1991. — № 6. — С. 4.

<sup>51</sup> *Гайнутдин Р.* Как стать мусульманином? // Аль-Кодс. — 1993. — Март.

<sup>52–53</sup> Ислам и ложные мнения о нем: Интервью Рауля Гайнутдина // Лит. газ. — 1997. — 12 февр.

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

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Попытка осмыслить этот феномен на примере арабских стран была принята автором в кн.: *Малашенко В. В.* В поисках альтернативы. — М.: Наука, 1990.

<sup>57</sup> Лит. газ. — 1997. — 12 февр.

<sup>58</sup> *Хачилаев Н.* Реформаторство необходимо // НГ-религии. — 1997. — 24 июля.

<sup>59</sup> НГ-религии. — 1997. — 24 июля.

<sup>60</sup> Это высказывание было сделано Г. Джемалем на презентации ВКЦ ДУМ в апреле 1994 г. (стенограмма автора).

## Исламское возрождение в современной России

<sup>61</sup> К лидерам мусульманских организаций. Обращение исполкома ДУМ (архив автора).

<sup>62</sup> Эти слова Г. Джемалы вынесены на четвертую страницу обложки редактировавшегося им журнала «Ат-Таухид» (1994. — № 1).

<sup>63</sup> Ислам и патриотизм // День. — № 26 (54). — С. 4.

<sup>64</sup> Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов: Бюл. — М., май 1997. — С. 28–31.

<sup>65</sup> *Ахтаев А.* Суфий должен быть политиком! // Ат-Таухид. — 1994. — № 1. — С. 15.

<sup>66</sup> *Сюкияйнен Л. Р.* Нужна ли России мусульманско-правовая культура? // Постсоветское мусульманское пространство... — С. 119.