

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ ИНСТИТУТ**

Серия «Культура, религия и общество»
Выпуск 27

**МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ**

Международная научная конференция

Казань, 29–30 мая 2015 г.

Сборник материалов

**КАЗАНЬ
2016**

УДК 316.7
ББК 60.56
М43

Серия «Культура, религия и общество». Вып. 27

Под общей редакцией профессора **Р.А. Набиева**

Ответственный редактор
Г.П. Мягков

Редакционная коллегия:

В.М. Бухараев;
А.А. Гафаров;
Д.И. Люкшин;
Р.М. Мухаметшин;
И.З. Нафиков;
А.Ю. Хабутдинов;
Р.Р. Хайрутдинов;
Р.С. Хакимов;
Р.А. Циунчук

М43 **Межконфессиональное взаимодействие в пространстве исторической памяти:** Международная научная конференция, Казань, 29–30 мая 2015 г.: сборник материалов / сост. и отв. ред. Р.А. Набиева. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. – 588 с. – (Серия «Культура, религия и общество», вып. 27).

ISBN 978-5-00019-586-4

В сборнике представлены тексты докладов и сообщений Международной конференции «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти» (Казань, 29–30 мая 2015 г.), в которой приняли участие известные отечественные и зарубежные ученые. В материалах сборника рассматриваются важнейшие аспекты вопроса роли исторической памяти в развитии межконфессионального диалога как важного фактора устойчивого развития общества в полиэтничном пространстве. Концептуальные подходы, подготовка и проведение конференции осуществлены в рамках научно-практического комплекса «Культура, религия и общество» и научно-исследовательской лаборатории «Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения: отечественный и зарубежный опыт».

Книга адресована ученым и специалистам в сфере межкультурного взаимодействия в полиэтноконфессиональной среде, работникам государственных и религиозных учреждений и всем тем, кто интересуется проблемами межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений.

УДК 316.7
ББК 60.56

ISBN 978-5-00019-586-4

Издательство Казанского университета, 2016

**KAZAN FEDERAL UNIVERSITY
TATARSTAN ACADEMY OF SCIENCES
RUSSIAN ISLAMIC INSTITUTE**

The “Culture, religion and society” series
Vol. 27

**INTERCONFESSIONAL COOPERATION IN THE AREA
OF HISTORICAL MEMORY**

*Proceedings of the International Scientific Conference
29–30th of May, Kazan, 2015*

**KAZAN
2016**

UDC 316.7
LBC 60.56

The “Culture, religion and society” series. Vol. 27

Edited by prof. **R.A Nabiev**

Managing editor

G.P. Myagkov

Editorial team:

V.M. Bukharaev;

A.A. Gafarov;

D.I. Lyukshin;

R.M. Mukhametshin;

I.Z. Nafikov;

A.Y. Khabutdinov;

R.R. Khayrutdinov;

R.S. Khakimov;

R.A. Tsiunchuk

Interconfessional Cooperation in the Area of Historical Memory: Proceedings of the International Scientific Conference, Kazan, 29–30th May, 2015 / edited by R.A. Nabiev. – Kazan: Kazan University Press, 2016. – 588 p. – (The “Culture, religion and society” series. Vol. 27).

ISBN 978-5-00019-586-4

The conference collection contains texts of reports and messages of the International conference “The experience of Interconfessional cooperation in the area of historical memory” (Kazan, 29–30 May 2015), which was attended by well-known domestic and foreign scientists. This volume covers the essential aspects of the issue of the role of historical memory in the development of interfaith dialogue, as an important factor for sustainable development of society as a multiethnic space. Conceptual approaches, preparation and conduct of the conference were carried out in the framework of the research laboratory of “State-confessional and interconfessional relations: domestic and foreign experience”.

The book is addressed to scientists and specialists in the field of intercultural interaction in polyethno-confessional environment, employees of state and religious institutions and all those who are interested in the problems of interreligious and state-confessional relations.

UDC 316.7
LBC 60.56

ISBN 978-5-00019-586-4

© Kazan University Press, 2016

**Приветствие Государственного советника
Республики Татарстан, председателя
Попечительского совета республиканского
Фонда возрождения памятников истории и культуры
РТ М.Ш. Шаймиева участникам международной
научной конференции «Опыт межконфессионального
взаимодействия в пространстве исторической памяти»**

Дорогие друзья!

Сердечно поздравляю вас с началом работы международного научного форума, посвящённого осмыслению места и роли духовного наследия народов, государственной политики памяти в достижении устойчивого развития полиэтничного и многоконфессионального сообщества. Свидетельством большого теоретического и общественно-политического значения этой темы является участие в данной конференции, проходящей в стенах Казанского университета, представителей ряда стран. Представленный состав собрания подчёркивает исторические заслуги университета, а также ту активность, которую он, уже в качестве вуза федерального значения, демонстрирует совместно с сообществом гуманитариев республики в исследовании фундаментальных и прикладных вопросов национальных и конфессиональных отношений.

Заслуживает внимания опыт Татарстана, который является одной из уникальных моделей сбалансированного развития в условиях исламо-христианского пограничья. Русский мир исторически вёл цивилизационный диалог с миром ислама, который пришёл сюда через волжских болгар – одних из предков современных татар. Дальнейшее развитие межконфессионального и межэтнического диалога обеспечило взаимопонимание наших народов, основу которого составило близость их исторической памяти. Эта сплочённость прошла серьёзную проверку временем, позволила сообществу выстоять и победить в Великой Отечественной войне. В республике проводится последовательный курс на поддержание и укрепление мира и согласия между представителями различных национальностей и вероисповеданий, что является стержнем нашей внутренней политики, служит ориентиром в деятельности научно-педагогического сообщества, бизнеса, общественных и религиозных организаций.

В современных условиях важно сохранять лучшие традиции, основанные на уважении к самоценности Православия и Ислама, которые призывают к справедливости, милосердию, солидарности и охране жизни, учиться у истории на положительных примерах. Именно из этого мы исходили, когда пять лет тому назад создали фонд «Возрождение», его главным проектом стала реконструкция памятников древнего города Болгар и острова-града Свияжск – историко-архитектурных памятников наших народов, двух религий.

К нашему начинанию, которое получило поддержку руководства страны, удалось привлечь внимание мировой общественности и науки. Выстраивая свою работу в согласии с Духовным управлением мусульман РТ, Татарстанской и Казанской митрополиями, фонд заручился поддержкой отечественных и зарубежных инвесторов и благотворителей. В результате проведенных масштабных работ в 2014 году Болгар был внесён в список Всемирного наследия ЮНЕСКО, ведется подготовка номинации и по Свияжску. Не менее важно, что претворение в жизнь идеи сохранения мусульманских и православных исторических памятников способствует более глубокому пониманию населением, особенно молодежью, что разные цивилизации и культуры могут и должны содействовать постоянному взаимообогащению.

Уверен, что участникам конференции удастся продвинуться в разработке теоретических и методологических вопросов, наметить новые подходы к решению задач развития межконфессиональных и межэтнических отношений, сохранения исторической памяти как безусловной духовной ценности.

Желаю всем вам успехов, дальнейших творческих свершений, здоровья и благополучия!

М.Ш. Шаймиев

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

УДК 316.7

Набиев Р.А.

Межконфессиональные отношения как предмет исследования в научной традиции казанских ученых (вступительное слово председателя оргкомитета конференции)

В статье представлены основные теоретические и научно-практические направления исследования проблем развития межконфессиональных отношений. Выделены особенности постановки изучения проблемы в пространстве исторической памяти. Показаны историко-культурные основания формирования современного позитивного развития межрелигиозных отношений и инструментарий изучения их в современной научной практике. Раскрывается опыт казанских ученых в реализации исследовательского проекта «Культура, религия и общество».

Ключевые слова: историческая память, межконфессиональные отношения, исламо-христианские отношения, толерантность, джадидизм, проект «Культура, религия и общество».

Значимость темы нашей конференции по большому счету определяется вызовами современности, глобальными и локальными конфликтами, на возникновение которых оказывают существенное влияние факторы культурно-цивилизационного порядка. Создание прочных основ межкультурной коммуникации, формирование атмосферы взаимоуважительных отношений в этноконфессиональной сфере – одна из ключевых задач в развитии современных мировых политических и социально-экономических отношений. Актуальность нашей темы связана также с научно-теоретической ценностью и праксиологической значимостью изучения и осмысления позитивного опыта тех полиэтнических регионов, где обеспечено устойчивое развитие на основе регуляции межнациональных и межконфессиональных отношений.

Определяя общую проблему нашего научного собрания, мы исходили из того, что именно историческая память народа и конкретного индивида в немалой степени воздействует на формирование межэтноконфессиональных отношений. В свою оче-

редь, политика памяти выступает в качестве инструментария для конструирования мирного образа будущего, спокойствия и согласия социума. Для обсуждения этих принципиальных вопросов к нам прибыли известные ученые и специалисты из ряда стран и регионов России, что свидетельствует о том большом интересе, который вызывают проблемы взаимодействия межконфессиональных отношений, с различными проявлениями коллективной памяти. Хочу искренне поблагодарить наших гостей за то, что они выбрали время для участия в нашем научном форуме. Кроме докладов на пленарном заседании, он включает три сессии, где будут заслушаны порядка 70-ти докладов и сообщений, а также «круглый стол», посвященный осмыслению научно-исследовательской традиции нашей проблемы в рамках чествования по случаю юбилейной даты профессора Казанского университета, историка национального движения в поволжском регионе Р.Г. Хайрутдинова.

Наша работа проходит в Казани, в самом центре Поволжского региона, где сформировался особый тип отношений, для которых характерно этноконфессиональное разнообразие, в качестве прочного фундамента стабильного и устойчивого развития. Поэтому наш локус имеет все основания выступить в качестве продуктивной исследовательской площадки для обсуждения вопросов межконфессиональных и межэтнических отношений, взятых в соотнесение с феноменом памяти.

Если обозреть основные этапы развития межэтноконфессиональных отношений, то можно особо выделить времена Волжской Булгарии, Золотой Орды, Российской империи, советской системы, а также новой России. Уже в рамках Булгарского культурно-цивилизационного комплекса были заложены ценности существования и взаимодействия различных культур и верований.

Золотоордынская политическая прагматика явила миру образцы невиданной толерантности по отношению к разным религиям и культурам. Сложившиеся традиции явились весомым фактором, который – среди ряда других причин – воспрепятствовал религиозным войнам в России, несмотря на крупные социально-политические конфликты в условиях позднего средневековья. Можно также отметить значение джадидитского движения среди российских мусульман конца XIX – начала XX веков, которое в эпоху модернизации инкорпорировало мусульманский фактор в общероссийское культурно-политическое развитие. В советское время происходила духовная переориентация и трансформация сознания людей, «отголоски» и «следы» которых в исто-

рической памяти дали о себе знать в условиях религиозного возрождения в постсоветский период.

Историческая наука как часть духовной культуры тесно связана со своим временем, что наглядно проявляется в транзитивные периоды. В 90-е гг. минувшего века Россия и её национальные регионы переживали кризис идентичности, усиление конфликтогенности в сфере этноконфессиональных отношений, рост сепаратизма и национального экстремизма. В этих условиях в конце 1990-х гг. группа историков Казанского университета, включая инициаторов данной конференции, обратилась к комплексному изучению общественно-политического и культурного взаимодействия народов Татарстана с целью выявить условия устойчивого развития региона и достижения межэтнического и межконфессионального согласия как важного фактора, способного противостоять угрозам радикализма.

В этой связи был разработан проект «Культура, религия и общество», важными задачами которого явились выработка рекомендации для организационно-управленческой сферы и педагогической деятельности, а также системное воздействие на религиозную ситуацию в республике с учётом трагических событий прошлого, отложившихся в коллективной памяти представителей татарского и русского этносов. Дополнительным стимулом к реализации проекта явилось назначение вашего покорного слуги в июне 1997 г. председателем Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ. Нам тогда удалось придать Совету и функцию координационного центра научно-просветительской деятельности.

«Круглые столы», различные конференции стали своеобразным инструментом научного и практического разрешения накопившихся проблем. «Установочное» мероприятие проекта – международная научно-практическая конференция «Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции» (Казань, октябрь 1997 г.), организованная Советом по делам религий совместно с Казанским университетом, Академией наук РТ и Госкомитетом РТ по делам детей и молодёжи. Впервые в республике религиозный вопрос обсуждали на одной площадке учёные, теологи, представители государственных и религиозных культур. Итоговый документ конференции обозначил «узлы» взаимопонимания сторон, способствовал ряду важных практических шагов (таких, как принятие в 1999 г. Закона РТ «О свободе совести и религиозных объединениях»), а также намечал направления и пер-

спективы научно-исследовательской и просветительской деятельности (Итоговый документ, 1997).

В ходе работы над проектом (1997–2015 гг.) было издано 26 книг, составивших серию «Культура, религия и общество»: монографии, аналитические материалы, научно-справочные и энциклопедические словари, труды конференций и семинаров, учебные и методические пособия. Повышенное внимание уделялось осмыслению опыта взаимодействия ислама и православия, культуры сосуществования традиционных религий, изучению формирования традиций российских мусульман в их взаимоотношениях с российским обществом и государством, а также раскрытию потенциала преподавания гуманитарных дисциплин как способа гармонизации межконфессиональных отношений.

Своего рода обобщённым итогом реализации проекта можно считать складывание образа межцивилизационного / межкультурного взаимодействия в полиэтнической ойкумене: через борьбу и сотрудничество, боевые схватки и культурные заимствования в Поволжье и Приуралье происходила «притирка» сопредельных народов волжских славян, тюрко-татарского и финно-угорского этносов. Оказавшись в середине минувшего тысячелетия в едином политическом пространстве, народы региона избежали религиозных войн, не растворились в «плавильном котле» истории, а развивались вместе, сохраняя при этом свои традиции и самобытность.

Авторы проекта имеют основания рассматривать его как пролонгированную нарратацию, которая вписывается в политику памяти и примирения в Республике Татарстан. Сегодня мы усилили свои научно-организационные позиции, организовав научно-исследовательскую лабораторию «Государственно-конфессиональные и межконфессиональные отношения: отечественный и зарубежный опыт», которая в настоящее время действует в рамках «Ресурсного центра развития исламского и исламоведческого образования» Института международных отношений, истории и востоковедения. Наша конференция продолжает исследования в области государственно-межконфессиональных отношений с учетом современных реалий и специфики опыта различных стран. Доклады и сообщения в сборник конференции будут включены без нарушения концептуального содержания текстов и в авторском варианте, который не всегда могут совпадать взглядами редакторов. Надо полагать, что результаты представленных научных изысканий и высказанных суждений будут осмыслены и надеемся станут толчком для новых исследований.

***Набиев Ринат Ахматгалиевич**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); kafpolithistory@mail.ru*

**Interconfessional Relations As A Subject of Research
in the Scientific Traditions of Kazan Scientists.
(Welcoming Address by the Chairman of The Organizing
Committee)**

The article presents the basic theoretical and practical areas of scientific research problems in the development of interconfessional relations. It illustrates features of the studying problems in the space of historical memory. Besides, this paper shows the formation of historical and cultural foundations of modern positive development of inter-religious relations and presents tools of study in the modern scientific practice. In addition, it reveals Kazan scientists' experience in the research of the project named «Culture, religion and society».

Key words: historical memory, interconfessional relations, Islamic-Christian relations, tolerance, Jadidism, project «Culture, religion and society».

***Nabiev Rinat Ahmatgalievich**, Doctor of history science, professor, Head of the Department of World Politics and International Economic Relations of Kazan Federal University, Kazan, Russia; kafpolithistory@mail.ru*

Мчедлова М.М.

Российская цивилизация: ценностная консолидация и солидарные основания

В статье рассматриваются основные этапы формирования Российской цивилизации с ее ценностями ориентирами и проблемами консолидации российского общества в процессе поиска собственного пути исторического развития.

Ключевые слова: Российская цивилизация, социальная консолидация, поликонфессиональность, самобытность, идентичность.

Исходным пунктом социальной консолидации такой многонациональной и многоконфессиональной стране, как Россия, выступают осознание единства культурного поля, выявление общих ценностных регуляторов, точек соприкосновения последователей разных этнических и вероисповедных традиций, различных социальных слоёв и мировоззренческих групп. В условиях осознания необходимости укрепления внутренней ценностной целостности современной России, особое значение приобретает поиск идей и символов, консолидирующих общество, формирование общероссийской российской, а поиски «национальной идеи», историческая память всё более становятся полем специфической конкуренции между различными политическими силами. Острота данной проблемы проявляется в различных общественных дискуссиях относительно пути России, российской специфики, вариантов ее будущего и образа настоящего, в пересмотре оценок прошлого в параметрах предпочтительных мировоззрений. «У каждого своя правда, и это дробление правды, эта атомизация общества сегодня закреплена и в политической системе, которая поощряет разделение людей на различные политические партии, поощряет различные точки зрения: у каждого своя правда, своя человеческая, с маленькой буквы, правда»¹. Абсолютизация частных взглядов и ценностей, зачастую полярно политически окрашенных, отражающая проблематичность консенсуса относительно базовых ценностей, маркирует насущную необходимость бес-

¹ Святейший Патриарх Кирилл: Мы никогда не выйдем из кризисов, пока мы не изменим человека // Официальный сайт Московского Патриархата. 17.12.2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1837535.html>

печения социальной консолидации и выработки общих целей, задающих единство коллективных действий.

Возросшая за последние годы потребность в возрождении «национального духа» неслучайно определяется гражданами России как потребность социально-политического развития (в этом уверены 50% россиян)¹, преломляясь в уверенности 75% россиян, что «Россия – это особая цивилизация»². Почему же именно слово «цивилизация», наделенное особой магией, заставляющее «дрожать самые благородные струны нашего сердца и вдохновлять на самые лучшие чувства»³, сейчас является наиболее востребованным и популярным, а смежные понятия – идентичность, устойчивость, культурная самобытность, менталитет, традиция, входящие в пул цивилизационного подхода, во многом становятся каркасом изучения современной социально-политической и исторической реальности.

Процесс самоидентификации любого политического пространства, будь то нация-государство либо наднациональное объединение, как правило, имеет временное и пространственное измерения: любое политическое «мы» нуждается в общей истории и в той или иной совокупности представлений о внешнем мире. Обязательным является и идентичностное измерение, потому что в основе объединения людей вокруг политических целей всегда лежит представление об общем благе, соотнесение коллективного прошлого, настоящего и будущего с определённой системой ценностей, которые и служат основой политического единства. Поиск идентичности становится равнозначным поиску смыслов и путей создания новых социальных структур, доминируя в общественном и гуманитарном дискурсах в форме «дебатов об идентичности».

В данном ракурсе актуализируется проблема устойчивости как критерия поддержания самобытности определенных социокультурных оснований, наиболее стабильной является цивилизационная устойчивость, позволяющая цивилизациям создавать тот мощный фундамент, параметры которого переживают менее долговечные политические и экономические образования, а также сохраняют свои сущностные характеристики в условиях видоизменения внешних параметров бытия. Среди этих факторов и глубинные психологические явления, связанные с определёнными

¹ Российское общество и вызовы времени. Книга первая / М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. М., 2015. С. 271.

² Там же. С.138139.

³ См.: Beneton Ph. Histoire des mots: culture et civilisation. P., 1975. P. 43.

ными поведенческими и психическими стереотипами, духовной идентификацией, коллективными представлениями общества, включающего группы с различными социальными и идеологическими ориентациями. В основе цивилизации лежит консолидация общности и составляющих её индивидов вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни многих поколений обеспечивала устойчивость и выживаемость, ведь индивиды «без общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов не могут составить прочного общества»¹. Существование государством обеспечивается существованием пространственно-темпорального символического единства, когда новые поколения воспроизводят и разделяют солидарное представление о своей стране, считает себя единым народом: «тот, кто говорит о родине, подразумевает духовное единство своего народа»². Во многом это проистекает из современного запроса на российском обществе на единство, на обеспечение ценностной целостности, которая не менее важна, чем целостность территориальная.

Данная аксиома воспроизводится на различных уровнях общественного сознания, несмотря на различное звучание улавливаемое качественными методами социологического анализа. *«Государство скрепляет, по-настоящему же объединяют людей только ценностные ориентации (то, что творится в голове), которые разделяются и внутренне принимаются»* (мужчина, 63 года, доктор наук, философ, либерал, Москва). *«Людей объединяют не внешние причины, а внутренние, основанные на менталитете, ценностных ориентациях и личном интересе, который является самым сильным мотивом, заставляющим людей вступать в процессы социального взаимодействия»* (мужчина, 43 года, кандидат наук, историк, журналист, Москва). *«Людей объединяет язык и общая история. Когда ты встречаешь за границей соотечественников или людей из стран бывшего СССР, сразу на физическом уровне ощущаешь родство»* (женщина, 20 лет, бакалавр, историк, Москва). *«Людей объединяют общие ценности. Пример – ощущение представителей различных национальностей себя советскими людьми»* (учащаяся магистратуры, 21 год, журналистка, Москва)³.

¹ Ключевский В.О. Соч.: в 9-ти т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1987. С. 41.

² Ильин И.А. О национализме // Ильин И.А. Пути России. М., 2007. С. 191.

³ Используются данные экспертных интервью, проведенных Центром «Религия в современном обществе» Института социологии РАН в 2014 году.

Цивилизационные параметры исследования России позволяют охватить широкое полотно фактов и объяснительных схем, способных предложить многосторонний учет всех факторов специфики российского пути развития, поскольку цивилизационный анализ предполагает вычленение – при всех идеологических и социальных различиях – именно глубинных факторов, архетипических черт, долговременных признаков (культурные, религиозные, духовные, этнические характеристики, исторические традиции, особенности ментальности и т.д.). Наделение России цивилизационным статусом позволяет предлагать адекватные варианты объяснения ее социально-политической онтологии и феноменологии, устойчивых и преходящих параметров, инвариантных и инновационных характеристик, а современные трактовки логики и направленности исторического развития позволяют преодолеть дихотомию «традиционное / современное»¹, а подразумевают, что «ценностные ориентации могут меняться и меняются, но продолжают отражать историческое наследие общества»².

Российская цивилизационная устойчивость может быть проинтерпретирована как сосуществование различных этно-конфессиональных традиций, солидарность которых манифестируется в чувстве сопричастности судьбам России и определяет ее достойное место в диалоге цивилизаций. Конечно же, ни одна религия не может конкурировать по силе и степени влияния на историю и культуру России с Русской Православной Церковью, что объясняется и важнейшей исторической ролью в формировании специфики российской цивилизации, несравнимым вкладом в формирование российской культуры и государственности, а также институциональной устойчивостью и влиятельностью, многочисленностью приверженцев: «...когда мы говорим о единстве современной многонациональной России, мы должны помнить, что огромную, если не решающую роль в формировании этого един-

¹ См., например: Хэ Чуаньци. Введение // Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001-2010). Гл. ред. Хэ Чуаньци / пер. с англ. под ред. Н.И. Лапина. М., 2011. С. 18; Инглхарт Р. Модернизация и демократия // Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI века / под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2010. С. 165-166.

² Инглхарт Р. Модернизация и демократия // Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI века / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2010. С. 165-166; См. также: Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / ред. В.Л. Иноземцев. М., 1999.; Eisenstadt S. (ed.) Multiple modernities. London: Transaction Publications, 2002; Eisenstadt S. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden, 2003.

ства сыграла Православная Церковь»¹. Православие предопределило цивилизационный путь России, ее культурно-ценностный каркас и духовную основу: показателем общественного признания колоссальной цивилизациообразующей роли православия является стабильно высокий уровень доверия к Русской Православной Церкви².

Ключевой особенностью российской цивилизации и российского государства является историческое единство народов России, отражающее её поликонфессиональный и многонациональный характер, общие ценности, идеи, символы, дела являются основой солидарности и сотрудничества: уникальный вариант притяжения иных культурных и религиозных традиций, во многом отличающийся от западного пути. Это формирует чувство сопричастности к единой исторической судьбе, общие ценностно-смысловые ориентиры и архетипические представления, создающие уникальные параметры цивилизационного становления, общности представлений и единых символов исторической памяти как проекций исторического единства и принципов совместного бытия. Вклад других религиозных традиций (ислама, иудаизма, буддизма, протестантизма, национальных религий свидетельствует о взаимовлиянии и взаимообогащении, совместном создании и защите общих ценностей и государственных структур в едином географическом, политическом, экономическом и духовном пространстве. Существование в поле российской цивилизации религий, самих по себе имеющих цивилизациообразующий статус³, уже является свидетельством и атрибутом более глубокой

¹ См.: Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета 25 июня 2015 года // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4134246.html>

² Церковь представляется россиянам одним из наиболее важных социальных и политических институтов, с высокой степенью авторитета и уровнем поддержки. Ей доверяют 50% наших сограждан и естественно, наиболее высок доверия к Церкви как институту в среде приверженцев православия – 60%. Отметим и достаточно высокий уровень доверия к Церкви у мусульман – 37%, во внеконфессиональной группе Церкви доверяет каждый 4 и даже среди атеистов – каждый пятый. Несмотря на достаточно высокий уровень доверия к другим институтам гражданского общества (35% поддержки), Церковь является единоличным лидером, что свидетельствует о ее легитимности в глазах россиян и о том высоком социальном ожидании, которые связывается с деятельностью религиозных институтов в том числе в проекции обеспечения единства. Об этом см.: Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / М.К. Горшков [и др.]; отв. ред. Горшков М.К., Петухов В.В. М., 2015. С. 234-237.

³ Выделение цивилизаций по религиозному основанию в общественном сознании связано с именами И. Данилевского, А. Тойнби, С. Хантингтона. Особую значи-

субстанциональной сущности: «...Христианство, ислам, буддизм, иудаизм, другие религии – неотъемлемая часть идентичности и исторического наследия России в настоящей жизни её граждан»¹. Сегодняшнее признание конструктивной активности религиозных организаций в укреплении нравственно-ценностных оснований, в милосердной и миротворческой деятельности, сохранении исторического наследия свидетельствует об уверенности в конституирующей исторической роли традиционных российских религий в строительстве общества и государства, в сохранении исторической памяти и, как следствие, российской идентичности.

Атрибутивным, для обеспечения социальной консолидации, представляется православно-мусульманский диалог, включая его жизненную необходимость для сопротивления внешней угрозе распространения агрессивного ислама в нетрадиционных для России экстремистских формах. Это свидетельствует о потребности в общих формах солидарности, чье воздействие во многом сформировало российскую культурную традицию, о роли ислама в становлении российской государственности и общества и феномене «русского мусульманства»², а также акцентирует проблему исторического и социального единства приверженцев православия и ислама в России³. Одновременно, вовлечение россиян

мость подобный подход приобрел в последнее время в связи с актуализацией религиозных различий в культурном и политическом планах.

¹ Путин В.В. Выступление на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай», 19.09.2013 года // Официальный сайт Президента РФ. URL: <http://news.kremlin.ru/news/19243/print> [Проверено 13.06.2015].

² Подробно об уникальном опыте сосуществования православия и ислама в российском обществе см.: Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в зеркале истории и социологии. М., 2010. Специально данная проблематика рассматривалась на X Международном мусульманском форуме «Миссия религии и ответственность ее последователей перед вызовами современности» (10-12.12.2014) в Москве в рамках большой сессии «Роль мусульманского сообщества в становлении и развитии российской государственности, укреплении единства российской нации». См.: X Международный мусульманский форум в Москве. Материалы и итоги/ Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8806>

³ Показателен в данном контексте интерес к выставкам «Православная Русь. Моя история. Романовы» (2013) и «Рюриковичи» (2014), подготовленных Патриаршим Советом по культуре при поддержке Министерства культуры Российской Федерации и Правительства Москвы. Многие религиозные культурно-просветительские проекты направлены именно на эти преимущества специфического цивилизационного устройства России. См.: Православный священник провел мастер-класс по межрелигиозному диалогу для глав региональных исламских общин России 28.04.2015 // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4059080.html>; в Казани прошел круглый стол, посвященный 1000-летию преставления святого князя Владимира и православно-

в смыслообразующий с помощью конфессиональных институтов социальный и политический контексте может свидетельствовать о повышении значимости онтологической идентичности как религиозной, а также о потребности духовных исканий и поиска высших ценностей в современном дегуманизованном мире.

Вопрос солидарного сосуществования в России является также отражением необходимости присутствия традиционных духовных ценностей, среди которых особое место занимает справедливость и гуманизм. Поиски социальной справедливости представляются катализаторами широкомасштабных и драматичных процессов, в глобальных и локальных проекциях Справедливость сегодня является центральной точкой всех политических и социальных дискуссий: не случайно, главная мечта россиян – мечта о справедливости¹. Религиозные традиции выступают в качестве ключевых трансляторов высших ценностей: «Всевышний учит нас справедливости, и именно этот принцип должен лежать в основе взаимоотношений между религиями и народами»². Особенно это касается принципа справедливости, нашедшее яркое отражение в мусульманской традиции: у Всевышнего Аллаха, Создателя всего сущего, среди 99 прекрасных имен есть имя «аль Адль» – «Справедливый» – тот, кто справедлив и от кого исходят справедливые деяния. Коран, священная Книга Ислама, считает справедливость высшим достоинством. Это одно из ценнейших качеств, по важности занимающее место рядом с верой в Единство Бога (таухид) и признанием Мухаммада Его пророком. Всевышний говорит в Коране: «Воистину, Аллах повелевает блюсти справедливость, делать добро...» (Сура «ан-Нахль» (Пчелы), аят 90). В Коране и в Хасидах это понятие употребляется очень часто, в Библии оно традиционно употребляется в понятии «правда». Весьма примечательно здесь обращение в с ценностно-стратегическом дискурсе Президента РФ к традиционному отечественному понятию Правды как высшей категории трансцендентного происхождения, соединяющей в себе понятия Правды-истины и Правды-справедливости как основы всего порядка жизнеустройства: «...уважение к закону возникает только то-

исламским отношениям 21.04.2015 // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4051172.htm>; Шапег Рамадана 2015. Культурно-благотворительный проект. URL: <http://shater-ramadana.ru>.

¹ См.: О чем мечтают россияне: идеал или реальность / ред. М.К. Горшков, Р. Крумм, Н.Е. Тихонова. М., 2013

² Выступление Председателя Совета муфтиев России муфтия шейха Рафиля Гайнутдина на Всемирном саммите религиозных лидеров. URL: http://www.religare.ru/2_31124.html (Проверено 25.01.2015).

гда, когда он один для всех, всеми соблюдается и в основе его – правда»¹.

Ключевой проблемой социальной консолидации представляется формирование общей идентичности: «формирование именно гражданской идентичности на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастности к судьбе Родины без потери связи со своими этническими, религиозными корнями – необходимое условие сохранения единства страны»². Проблема соотношения национальной, религиозной и общегражданской идентичности отражает соотношение религиозных и этнических оснований и гражданских параметров, вытекающих именно из цивилизационного контекста соотношений партикулярного и универсального. Более высокий уровень в иерархии национальной идентичности составляет общероссийская идентичность, связанная с осознанием принадлежности к своей стране и к сопричастности единой исторической судьбе. Следует подчеркнуть признание россиянами, вне зависимости от их мировоззренческой и этнической принадлежности, исторической роли государства как обеспечивающего единство страны и, как следствие, как главного критерия общегражданской идентичности³.

Проблема патриотизма может быть поставлена качестве приоритетной, поскольку от того, в какой мере актуализировано российское патриотическое сознание, зависит возможность солидарных коллективных действий в решении задач, стоящих перед страной и соответственно формирование общероссийской идентичности. Вместе с тем само понятие патриотизма в последние годы получило многозначные толкования, зачастую в это понятие представители разных течений идейно-политического спектра современного российского общества вкладывают абсолютно разный смысл.

По данным Института социологии РАН⁴ (2015 г.), патриотизм подавляющим процентом (90-95%) представителей всех религиозно-мировоззренческих групп воспринимается сквозь призму деятельностно-созидательных проекций и единства историческо-

¹ Путин В.В. Россия сосредотачивается – вызовы, на которые мы должны ответить // Известия. 2012. 16.01.

² Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай», 19.09.2013 года // Официальный сайт Президента РФ. URL: <http://news.kremlin.ru/news/19243/print> [Проверено 13.06.2015]

³ Российское общество и вызовы времени. Книга вторая... С. 283-285.

⁴ См.: там же. С. 296-299.

го и культурного пространства. Наибольший уровень поддержки получило суждение о связи патриотизма с трудом на благо своей страны: данную позицию разделяют свыше 90% опрошенных, вне зависимости от религиозно-этнической и мировоззренческой принадлежности. Практически такую же степень поддержки набирают: борьба с недостатками в стране – данная позиция имеет самую высокую поддержку среди православных; любовь к своей стране, какая бы она ни была, а так же знание ее истории; интерес к культуре и традициям своей страны; поддержка дружеских отношений между людьми различной национальной принадлежности. При этом, например, для мусульман чуть большее значение имеет культура и традиции, чем история, тогда как у православных – наоборот. В связи с этим можно констатировать, что подлинные проявления патриотизма, по мнению подавляющего большинства россиян, связаны в первую очередь с различными видами созидательной деятельности, будь то труд на благо страны или же изучение отечественной истории и культуры.

Длительные традиции мирного совместного существования различных этносов и религий в пространстве российской цивилизации и в рамках единого государства, обусловили глубинные императивы взаимоотношений, демонстрирующих историческую устойчивость в параметрах культурного и политического оформления многонациональности и поликонфессиональности. Это представляется весомым фактором, способным уберечь российскую специфику, поддержать ее устойчивость в современном мире, бросающим все более угрожающие вызовы государствам и социокультурным общностям. Исторические императивы взаимопроникновения культур коррелирует с проблемой разумной и эффективной государственной политики и ненарушением принципов справедливости в общественных и личных проекциях.

Библиография

Beneton Ph. Histoire des mots: culture et civilisation. P., 1975.

Выступление Председателя Совета муфтиев России муфтия шейха Рафиля Гайнутдина на Всемирном саммите религиозных лидеров. URL: http://www.religare.ru/2_31124.html [Проверено 25.01.2015].

Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в зеркале истории и социологии. М.: Культурная революция, 2010 / Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8806>.

Eisenstadt S. (ed.) Multiple modernities. London: Transaction Publications, 2002;

Eisenstadt S. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden: Brill Academic Pub., 2003.

Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай», 19.09.2013 года // Официальный сайт Президента РФ. URL: <http://news.kremlin.ru/news/19243/> print [Проверено 13.06.2015].

Ильин И.А. О национализме // Ильин И.А. Пути России. М.: Вагриус, 2007.

Инглхарт Р. Модернизация и демократия // Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI века / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Европа, 2010.

Ключевский В.О. Соч.: В 9-ти т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М.: Мысль, 1987.

О чем мечтают россияне: идеал или реальность / ред. М.К. Горшков, Р. Крумм, Н.Е. Тихонова. М.: Весь мир, 2013.

Путин В.В. Выступление на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай», 19.09.2013 года // Официальный сайт Президента РФ. URL: <http://news.kremlin.ru/news/19243/> print [Проверено 13.06.2015].

Путин В.В. Россия сосредотачивается – вызовы, на которые мы должны ответить // Известия. 2012. 16 января.

Российское общество и вызовы времени. Книга первая / М.К. Горшков [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. М.: Изд-во «Весь Мир», 2015.

Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / М.К. Горшков [и др.]; отв. ред. Горшков М.К., Петухов В.В. М.: Изд-во Весь Мир, 2015.

Святейший Патриарх Кирилл: Мы никогда не выйдем из кризисов, пока мы не изменим человека // Официальный сайт Московского Патриархата. 17.12.2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1837535.html>

Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета 25 июня 2015 года // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4134246.html>

Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные // Новая пост-индустриальная волна на Западе. Антология / ред. В.Л. Иноземцев. М.: Аса-temia, 1999.

Хэ Чуаньци. Введение // Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001-2010). Гл. ред. Хэ Чуаньци / пер. с англ. под ред. Н.И. Лапина. М.: Весь мир, 2011.

Мchedlova Marina Miranovna, доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, главный научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН (Москва, Россия); mchedlova@yandex.ru

Russian Civilization: Value Consolidation and Solidarity Foundation

This article discusses the basic stages of formation of the Russian civilization with its value orientations and problems of consolidation of Russian society in the search for its own path of historical development.

Key words: the Russian civilization, social consolidation, multi-confessional state, identity, identity.

Mchedlova Marina Miranovna: Doctor of political sciences, professor, senior researcher of the Centre for religion in the modern society of the Institute of sociology, Moscow, Russia mchedlova@yandex.ru

Дербисали А.Б.

Религиозное возрождение как феномен духовного развития казахстанского общества

В статье рассматривается процесс религиозного возрождения в казахстанском обществе как результат синтеза традиционного ислама, кочевой культуры казахов с учетом влияния персидской, арабской, славянской и китайской цивилизаций.

Ключевые слова: Религиозное возрождение, Казахстан, культура, глобализация, синтез, кочевая культура казахов, духовное развитие.

После обретения Казахстаном независимости особую актуальность приобрели вопросы возрождения духовности, противодействия политическому экстремизму на национальной и религиозной почве, установления толерантных отношений между верующими различных конфессий и деноминаций.

Благодаря решению этих насущных проблем сегодня в Казахстане наблюдается гармоничное сосуществование исламской культуры и модерна. Казахстанское общество удачно воплощает в себе интеграцию религиозного начала и современных новаций. Поэтому с полным основанием мы можем заявить о том, что независимый и суверенный Казахстан превращается в своеобразный образец синтеза старого и нового, духовного и материального, идеального и реального. И это не случайно, так как общепризнано, что религия как источник высокой нравственности составляет духовную основу всякой культуры.

Действительно, в условиях глобализации религия становится действенной силой в жизни общества. Если же эта сила оказывается в руках фанатиков и экстремистов, то она несет людям горе и страдания. В руках же праведников религия сеет добро и милосердие, ведет к возрождению Отечества, становясь краеугольным камнем мира и согласия людей.

Ислам как мировая религия всегда нес и проповедовал идеи добра, единства, гуманизма, мира, согласия, взаимопонимания между людьми. Ярким тому подтверждением является история распространения и утверждения Ислама в Казахстане, оказавшей существенное влияние на становление кочевой цивилизации казахов, развивавшейся в тесной взаимосвязи с персидским, китайским, арабским, тюркским, славянским суперэтносами и цивили-

зациями. Переплавливая в горниле национальных традиций все ценное, что несли эти культуры, казахи сохранили при этом свою самобытность и уникальность.

Исторический экскурс в прошлое, свидетельствует, что в VII–VIII вв. ислам охватил почти полмира, что привело к созданию огромного единого государства – Арабский халифат. Халифат населяли разные народы с различной историей и культурой, а ислам цементировал их. Консолидирующая мощь ислама оказалась сильнее, чем все национальные различия. В границах халифата происходило слияние арабов с другими народами и плодотворное взаимовлияние их культур.

Начиная с середины VII в. н.э. часть Казахстана и Центральной Азии постепенно включается в орбиту влияния Арабского халифата. Это приводит к взаимовлиянию культур народов, входящих в состав халифата. В этот период создаются необходимые предпосылки для развития сельского хозяйства, ремесла, торговли, науки и культуры. К первой половине VIII в. по мере распространения и утверждения ислама в Казахстане все большее развитие получают культура и наука. С появлением городской цивилизации в степи начинается переход от полукочевой культуры к оседлой. Эта номадическая культура дала миру выдающихся ученых, поэтов, философов, историков. Города (Отрар, Исфиджаб, Яссы (Туркестан), Тараз, Баласагун, Сыгнак и др.) со временем стали очагами торговли и ремесел, центрами и законодателями интеллектуальной и духовной жизни.

Адекватное понимание исламской религии обуславливает адекватное осмысление прошлого, настоящего и прогнозирования будущего страны; а коль скоро это так, понимание народной традиции во многом способствует улучшению взаимопонимания и поискам точек соприкосновения между Востоком и Западом, вообще между людьми, если они откажутся от идеи геополитической детерминированности своей судьбы. Иными словами, понимание ислама помогает другим цивилизациям и народам лучше познать самих себя, поскольку дает возможность взглянуть на свою судьбу под несколько иным углом зрения. Добавим, что рациональная и компетентная власть неизменно и всегда наиболее широко использовала опыт мировой мысли и культуры на благо отечества. И не случайно, видимо, сегодня с самых высоких трибун говорят о «верховенстве общечеловеческой идеи» о нелепости «закрытых обществ» и многовариантности общественного развития.

Во время поездки в 2004 году Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева в Саудовскую Аравию, король этой страны в знак уважения к Казахстану позволил главе государства войти внутрь святой Каабы. Я сопровождал Главу государства в официальном его визите в Саудовскую Аравию. Мы совершили жуманамаз в Медине. Милостью и с позволения Всевышнего Нурсултан Абишевич вошел в Каабу – «Дом Аллаха», и пригласил он войти туда и меня. Находясь в священной Каабе, мы молились, просили у Всевышнего благословения для нашей страны, для всех народов, живущих в Казахстане.

На съезде лидеров мировых и традиционно-национальных религий (2003 г.) Шейх Абдалла бен Абдель Мухсин Аль-Турки, Генеральный секретарь Всемирной исламской Лиги сказал: «Президент Республики Казахстан старается дать людям все, чем Всевышний доволен». Выходящая в Маскате газета «Аль-Ватан» в редакционной статье, посвященной визиту Президента Казахстана Н.А. Назарбаева в Оман, выделила поддержку руководством республики мусульман в интересах решения их главных проблем на основе права и справедливости.

В 2004 году в знак глубокого уважения, за служение развитию ислама, сохранение мира и согласия в стране Президент Казахстана был награжден высокой наградой Королевства Саудовской Аравии – орденом Бадра ал-Кубра. Этот орден впервые был вручен Президенту государства из состава СНГ.

Решением Совета муфтиев Российской Федерации за большие заслуги перед мусульманским сообществом, за последовательную деятельность по укреплению мира и дружбы между народами Председатель ДУМК Абсаттар хаджи Дербисали был награжден высшим мусульманским орденом почета «Аль-Фахр».

В настоящее время в семнадцатимиллионном Казахстане живут представители более чем 100 этносов. Из них более 70% исповедуют Ислам. Они в основном состоят из представителей тюркоязычных этносов. Среди них казахи, узбеки, уйгуры, татары, дунгане, которые находятся между собой в дружеских отношениях. Этому в значительной степени способствует взвешенная демократичная государственная политика руководства Казахстана. Государство оказывает большую помощь в восстановлении и строительстве новых мечетей и содействует возрождению религии, духовности общества. Никто не препятствует в проведении религиозных ритуалов. Это говорит о том, что возрождение духовной культуры общества оказывается делом государственной важности. В свою очередь, проявлением единства и общности нашей

веры является совместное проведение религиозных праздников казахами, уйгурами, чеченцами, дунганами, татарами и другими представителями мусульманской уммы Казахстана.

Никогда за всю историю существования на нашей Земле Ислам не приводил к вражде и отчуждению между людьми, а, наоборот, способствовал развитию добрых, доброжелательных и высоко нравственных отношений между людьми. На протяжении столетий Ислам способствовал гуманизму, добрососедству людей и призывал их к милосердию. Если сейчас некоторые пытаются связать Ислам с экстремизмом, то этому можно найти объяснение.

Дело в том, что ныне, стараясь вовлечь религию в политику, вернее, в политическую борьбу, отдельные деятели пытаются разыграть т.н. религиозную карту. Спекулируя на подобных попытках, другие предпринимают попытки дискредитировать Ислам, опорочив его, расписывая его в самых мрачных и черных красках. Третьи, читая и слушая все это, не могут уяснить, где здесь, правда, а где ложь.

На самом деле Ислам всегда выступал против всяких форм терроризма, экстремизма, способствовал сохранению мира и спокойствия. Так, в Священном Коране сказано: *«Инна-л-лазина аману уа 'амилу-с-салихати лаһум аджрун гайр мамнун»* – «Поистине, те, которые уверовали и творили благое, – им награда неисчислимая!» (Коран: 1:8). Из этого следует, что необходимо совершать добрые дела и Ислам призывает своих последователей к добродетельной жизни.

Несмотря на то, что у верующих мусульман Казахстана различные национальности, языки, но Родина у них одна, мысли и желание едины. У них общая идея *«мусульманин мусульманину друз»*. Об этом сказано в священных хадисах Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!).

За время независимости Казахстана выросла и окрепла вера наших граждан, и многое уже сделано в этом направлении, и многие проблемы в жизни постепенно разрешаются. Для обоснования своей мысли приведу один случай из своей жизни. В 2002 г. я был членом жюри на конкурсе по чтению Священного Корана в Индии, в котором принимали участие конкурсанты из Малайзии, Индонезии, Ирана, Афганистана и других стран. После конкурса меня, единственного из всех руководителей зарубежных делегаций, пригласили на прием к Президенту Индии господину Абдул Каламу. Я удивился, почему именно меня выбрал глава страны. Он объяснил свой выбор: «Вы, насколько я знаю, ученый, я тоже ученый – ядерный физик. Поэтому мне интереснее об-

щаться с ученым, являющимся служителем веры. Индия, как и Казахстан, многонациональное и многоконфессиональное государство. Мне интересно, как вы достигли мира и согласия в Казахстане. В Индии такого согласия нет. Мы не можем прекратить часто возникающие конфликты между представителями разных национальностей, разных религий. Передайте, пожалуйста, своему Президенту Н.А. Назарбаеву, мы хотели бы, чтобы он поделился своим опытом».

Стратегическая линия казахстанской политики всегда была основана на том, что развитие страны как демократического, правового государства невозможно без возрождения духовности, культурного наследия. Именно таким путем к демократии идет современный Казахстан. «В качестве немаловажного аспекта нашей инициативы о созыве саммита мы называли стремление Казахстана продемонстрировать всему миру, что «ислам, прогресс и демократия совместимы». Мы имеем на это моральное право как страна с преобладающим мусульманским населением, успешно реализующая социально-экономические и политические реформы, последовательно интегрирующая в демократическое сообщество» – сказал Президент Республики Казахстан в своем интервью телеканалу Euronews.

Очевидно, что это результат конструктивной деятельности нашего государства по раскрытию глубокого гуманистического потенциала Ислама и других мировых и традиционных религий для возрождения и развития духовности граждан республики. Несомненно, что главная заслуга в этом, принадлежит Президенту нашей страны Н.А. Назарбаеву, который много делает для построения открытого, демократического общества, мира и спокойствия, дружбы и согласия между всеми народами, проживающими в Казахстане.

В то же время в современном мире происходят кардинальные изменения социальных, экономических, политических, нравственных и культурных институтов общества. Как это ни прискорбно, но на их эволюцию существенное влияние начинают оказывать такие нарастающие негативные явления, как терроризм, насилие, распространение оружия массового уничтожения, бедность, безграмотность, болезни, разрушение окружающей среды и международные конфликты. Во многом они являются результатом растущего безбожия, взаимной вражды, ненависти, упадка нравственности, дегуманизации культуры. Мы, естественно, полагаем, что эти деструктивные явления не должны укореняться в казахстанском обществе, более того, они должны получать достойный

отпор и решительное противодействие. Так, осуждая терроризм во всех его формах, следует ясно осознавать, что справедливость не может быть построена на страхе и людской крови, поскольку использование таких средств непременно приводит к отходу от истинной веры, которая всегда призывала к добру и диалогу.

Известно, что основой культуры является духовность, важнейшую часть которой составляет религия, в которой объективируются отношения человека к обществу и природе, выражается сакральная сущность человека. Традиционные религиозные ценности выступают как элементы культуры и общественного сознания, выражают определенный тип духовной культуры общества. В ней аккумулируются социальные и духовные ценности, прошлый опыт поколений, социально-историческая память народа как в устойчивом компоненте национального самосознания. В процессе деятельности человека духовная культура пронизывает все социальные «поры» общества и оказывает влияние на жизнедеятельность людей.

Вся наша многовековая история свидетельствует о том, что ценности, опыт и память передаются через социальную информацию в процессе деятельности людей по воспроизводству и развитию культуры, социальных отношений. В ходе этой жизнедеятельности людей осуществляется связь между индивидуальным и общественным сознанием. Этот поиск в установлении подобной связи в известной степени поддерживает целостность и стабильность казахстанского общества в условиях быстро меняющегося мира.

Целостность общества инициирует духовно-нравственную деятельность ее представителей. Традиции как базовые элементы культуры способствуют процессу социокультурной идентичности казахстанцев, которая регулируется общественным мнением на основе религиозно-моральных ценностей Ислама, этических стандартов казахского народа.

Социокультурные перемены, которые произошли за годы суверенитета и независимости республики, изменили в казахстанском обществе не только саму социальную реальность, но и духовный мир наших соотечественников. На этом пути они не только восприняли новые стандарты жизни, религиозный плюрализм, общественные и межличностные отношения, но и максимально к ним адаптировались. Активное включение в новые общественно-политические и культурно-религиозные условия жизни потребовало от людей коренного пересмотра и отказа от норм коммунистической морали, атеизма. При этом Ислам сыграл позитивную роль в преодолении отживших норм в области духовно-

нравственной жизни общества. И потому возрождение, и утверждение лучших образцов нравственности народа в условиях новой социокультурной трансформации казахстанского и современного мирового сообщества являются для нас ключевыми.

XX век принес нам немало трудностей, но, тем не менее, дорог. Он оставил нищету, голод и страдания людям. *Что ждет нас в этом веке?* Думается, роль религии будет возрастать, и она окажет еще большее влияние на ход исторического развития. Поэтому неслучайно, что в XXI в. на религиозных лидеров возлагаются большие надежды в деле повышения духовного и культурного уровня своих народов, их нравственного здоровья.

Мы также осознаем основополагающую роль образования в воспитании общей культуры людей для достижения взаимопонимания, солидарности и социальной гармонии в казахстанском обществе. Известно, что наиболее развитые страны до половины прироста валового национального продукта получают в результате развития эффективной системы образования. Потому не удивительно, что развитие образования и науки является одной из приоритетных политических и общенациональных задач стратегического курса Республики Казахстан. Его скорейшее вхождение в число 30 развитых стран мира, озвученное Президентом Н.А. Назарбаевым в Стратегии Казахстана-2050, требует не только финансовых инвестиций, но еще в большей степени оно обеспечивается человеческим фактором, интеллектуальными вложениями, подлинно исламскими ценностями.

Акцент на человеческое развитие в стратегическом курсе развития страны под руководством Президента Н.А. Назарбаева сделан неслучайно, так как в настоящее время важнейшей целью общественного развития в Казахстане является человек, со всей совокупностью его потребностей, интересов, ценностей и свободной совести, которые должны максимально удовлетворяться и реализовываться. Положение стран в мире определяется их интеллектуальным потенциалом, межрелигиозным взаимоуважением и толерантностью, его вкладом в укрепление международной безопасности.

На фоне актуальных геополитических реалий вопрос восстановления и обновления мусульманского образования стал одной из актуальных и глубоко востребованных временем задач, стоящих перед официальным исламом постсоветского Казахстана. На встрече с имамами в Алматы в апреле 2005 г. Президент страны подчеркивал роль, прежде всего, образованных имамов, что должно соответствовать стратегии государства, направленной

на укрепление стабильности и межконфессионального диалога в стране. В условиях противоречивой деятельности различных сект и течений, отмечал президент Н. Назарбаев, особое внимание имамов должно быть уделено умелому, высокопрофессиональному проведению просветительской работы, особенно среди молодежи, с разъяснением истинных ценностей ислама и гуманизма.

Особую роль в этом деле играет совместный Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, открытый по инициативе Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева и построенный при поддержке Египетского правительства. Его основными попечителями являются Духовное управление мусульман Казахстана и Министерство вакуфов Египта. Поскольку основная функция университета заключается в подготовке имамов и исламоведов для Казахстана, то в его программе наряду с необходимым спектром светских предметов наибольшее внимание уделено преподаванию религиозных дисциплин и арабского языка. Поэтому в образовательном процессе существенную роль играют специалисты из Египта и казахстанские выпускники зарубежных исламских центров.

В многонациональном казахстанском обществе с его конфессиональным разнообразием, о чем было сказано выше, важными оказываются вопросы свободы вероисповедания и уважения представителей других религий, толерантности и веротерпимости. Продуктивное решение этих вопросов связано с тем, что межконфессиональная терпимость социума является необходимым условием сохранения социально-политической стабильности, межнационального согласия и мира, экономического процветания страны. В решении этих вопросов мы всегда поддерживали и поддерживаем курс главы нашего государства Н.А. Назарбаева, направленный на прогресс, социальное партнерство, межнациональное и межконфессиональное согласие в республике.

Успешная реализация этого продуктивного курса развития республики последовательно проводится через принятие соответствующих законодательных актов, создание необходимых государственно-общественных структур, активный поиск и пропаганду в СМИ путей и способов утверждения в общественном сознании идей гуманизма, межэтнической солидарности, равенства граждан перед законом, осуждение всех форм проявления экстремизма, расовой и национальной дискриминации. Конструктивное решение этих жизненно важных вопросов возлагает на общественные структуры, и в частности на Духовное управление мусульман Казахстана, большую ответственность за недопущение

политического экстремизма на национальной и религиозной почве в республике, установление лояльных, терпимых взаимоотношений между верующими различных конфессий.

В настоящее время в казахстанском поликонфессиональном обществе все более явно проявляются тенденции к диалогу культур, религий на принципах толерантности в межэтнических и межконфессиональных отношениях. Ярким примером этому и поистине судьбоносным для действительного выражения свободы вероисповедания и уважения представителей других религий, реальной и эффективной формой межрелигиозного диалога стало проведение 23 сентября 2003 г. в Астане I съезда мировых и традиционных религий. Впервые в истории человечества инициатором проведения такого съезда выступил не религиозный деятель, а руководитель светского государства, Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев. Летом 2015 года состоится уже V съезд мировых и традиционных религий. В работах съезда постоянно декларируется, что продвижение таких ценностей, как толерантность, истина, справедливость, любовь, должно быть целью любой религиозной проповеди, а религия должна стремиться к большему сотрудничеству, признавая толерантность и взаимовосприятие как существенные инструменты мирного сосуществования всех народов.

Отрадно отметить, что за более чем 20-ти летний период становления независимости и суверенитета республики открылись сотни новых мусульманских и не мусульманских культовых сооружений. Своей гуманистической миротворческой деятельностью они способствуют возрождению религиозно-нравственных ценностей казахской культуры, которую нельзя представить вне исламской цивилизации, поскольку Ислам составляет важнейшую органичную часть нашей духовности, убедительным свидетельством чему является 1250-летняя история Ислама на территории республики.

Как было отмечено выше, Казахстан – полиэтничное и поликонфессиональное государство. Национальная и конфессиональная политика Республики Казахстан основывается на международных нормах и документах. Благодаря воле Президента Н.А. Назарбаева, Казахстан показывает всему миру эффективную модель межэтнического и межрелигиозного согласия. На основе Конституции нашей страны все имеют равные права в социальной сфере. Продуктивность такой политики выражается в создании государственно-общественных структур в делегировании государством своих полномочий общественным структурам, этим самым

на них возлагается определенная ответственность за поддержание и укрепление межнационального и межрелигиозного согласия.

Так, в 1995 г. в республике была создана Ассамблея народа Казахстана (АНК). За двадцать лет независимости представители разных этносов, пользуясь поддержкой государства, создали культурные центры, чтобы изучать и развивать свою национальную культуру, религию, родной язык; создали ассоциации и общины для поддержки связи с представителями своих этнических групп за рубежом. Большая работа проводится разными культурными центрами по изучению этнических культур народа Казахстана, в том числе традиций, обрядов, религиозных верований и праздников.

В Казахстане через СМИ постоянно ведется поиск путей распространения в общественном сознании идей гуманизма, межэтнической солидарности, равенства граждан и народов перед законом, а также осуждение религиозного экстремизма и различных форм национальной дискриминации. Республиканские СМИ призывают воспитывать у зрителей, слушателей и читателей взаимное уважение, терпимость к особенностям иных религиозных верований, культуру мира во взаимоотношениях граждан – представителей разных религий.

Таким образом, наличие множества этносов в Казахстане соответствует воле Всевышнего Аллаха. Сделал Он это с той целью, чтобы народы узнавали друг друга, делились своими достижениями, воспринимали добрые обычаи и традиции друг у друга, взаимно обогащались. А такое возможно лишь в условиях, когда в обществе господствуют единство, мир и согласие.

В своем заключении хотел бы особо выделить слова Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева о том, что «противостоят друг другу не конфессии или религии сами по себе, а представители этих конфессий или религий. Поэтому диалог между их представителями просто необходим». И основной точкой опоры здесь должна стать вера. Вера в Творца и диалог, который является залогом мирного сосуществования миллионов и миллионов мусульман, христиан, иудеев и представителей других конфессий. Забота о мире – долг каждого казахстанца, какую бы веру он не исповедовал. Мы призываем людей к миролюбию и веротерпимости и убеждены, что Ислам не должен быть использован в чуждых ему политических целях.

Дербисали Абсаттар Багисбаевич, доктор филологических наук, профессор, директор Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК (Астана, Казахстан).

Religious Revival as a Phenomenon of Spiritual Development of Kazakh Society

This paper discusses the process of religious revival in Kazakh society as a result of synthesis traditsionnogoislama, nomadic culture of Kazakhs, taking into account the influence of Persian, Arabic, Slavic, and Chinese civilizations.

Keywords: religious revival, Kazakhstan, culture, globalization, synthesis, nomadic culture of Kazakhs, spiritual development.

***Derbisali Absattar:** Doctor of philology, professor, Director of the Institute of Oriental studies named after R. B. Suleimenov, Astana, Kazakhstan.*

Хакимов Р.С.

Этнический вопрос в пространстве России

Статья посвящена вопросу развития и актуализации этнического вопроса в ходе становления российского общества с учетом изменения векторов государственной политики в тот или иной период исторического развития России.

Ключевые слова: социальная память, этнический вопрос, федерализация, национальная идея.

Существуют разные причины, по которым человеку надо знать прошлое. Одна из причин состоит в том, что социальным группам, этносам или даже государствам необходимы свидетельства своего существования в прошлом, причем для объяснения или оправдания настоящего, часто за счет исторической достоверности. Такое обращение к социальной памяти способ политической мобилизации людей. Идеологическая функция истории в принципе возможна в силу способности героев, событий, символов прошлого мотивировать людей на те или иные действия, консолидировать общество вокруг значимых идей.

Историография объясняла появления того или иного народа, его значимость через Предопределение или «Божественной волей». В Коране сказано: «От того, кто знает все тайны, не скроется вес пылинки, ни в небесах, ни на земле, ни то, что менее этого, ни то, что более» [12, 34:3]. Марксизм обосновал доктрину исторической неизбежности смены формаций с конечной остановкой в коммунизме. Сталинизм оправдывал свои деяния как следствие исторически неизбежной классовой борьбы.

Обращение к истории в идеологических целях отчетливо проявилось в России, начиная с 2000 гг., но оно было не доктринальным, а так сказать прикладным, в рамках ПИАР-компаний. Причина такого обращения крылась в идеологическом вакууме, наступившем на рубеже тысячелетия.

В период «гласности» и «перестройки» коммунистическая идеология была дискредитирована, а либеральная демократия, на которую опирались реформаторы, не дала экономического эффекта. Б. Ельцин пытался выработать «национальную идею», даже объявил конкурс на лучшую концепцию, но в результате все свелось или к устаревшей формуле соединения православия с державностью, или же к явно шовинистическим призывам

к возвращению к «Великой России». Выборы 1990-х гг. окончательно подорвали политический вес сторонников либеральных идей в лице правых партий. Наступило разочарование демократией, федерализмом, рыночной экономикой.

Идеология «вертикали власти» отвечает склонному к авторитаризму сознанию россиян, но на практике она привела к неэффективному управлению и разгулу коррупции. Начался поиск суррогатов идеологии в виде трудно объяснимой «управляемой демократии» или «централизованного федерализма». Одно время предлагалось в таком качестве рассматривать спорт. Наконец, после ряда неудачных идеологических новаций на сцену вышли исторические сюжеты: начали поднимать на щит Куликовскую битву, как победу русских над Золотой Ордой. Ее пытались даже объявить государственным праздником. Среди исторических сюжетов заметное место занимает сомнительная концепция изгнания польских «захватчиков» из Москвы во времена Смуты, что стало официальным праздником «единения народа». Всплыли и другие сюжеты: взятие Казани войсками Ивана Грозного; восхваление дома Романовых. Патриотическая волна вокруг Великой Отечественной войны вполне оправданна и позитивна, однако и здесь есть изъяны – одновременно реанимируется фигура Сталина, как фактора победы, при этом народ оказывается просто некоей жертвенной массой или численностью войсковых соединений. Победа становится оправданием сталинского авторитаризма.

Традиционная историография пишется победителями, как закономерный итог их деятельности – объективный и даже неизбежный. В таком случае за рамками осмысления остается то, что в истории было «ошибочным», или оказалось не реализованным. Господствующая историография пишет «положительную» историю великих достижений. Упущенные возможности нуждаются в самостоятельном осмыслении, поскольку могут вернуться и повториться. Вроде бы Россия вступила в XXI век, но по ряду позиций она осталась в Средневековье: возврат к первоначальному капитализму, активное вмешательство государства в экономику, технологическое отставание, «возрождение» религий в самой их примитивной форме, падение уровня образования, ностальгия по монархиям и авторитаризму. Россия не может выйти из периода «Долгого Средневековья». Она пытается отказаться от присущего ее природе этнического, климатического, природного многообразия, выстроить унифицированную и централизованную политику, но само пространство страны диктует иное поведение – учет всего многообразия страны, как это было во все времена. Публи-

цисты рисуют Российскую империю как воплощение вертикали власти, что не соответствует действительности. Ложная интерпретация переносится на сегодняшний день и создает коллизию между устремлениями политиков и реальной природой страны.

Итак, история может подкреплять идеологию, оставаясь научной дисциплиной, но она может обслуживать идеологию, подбирая нужный для социальных сил материал. Исторические сюжеты придают убедительность идеологии, но ложная интерпретация истории формирует ложную политику.

Достоинство самостоятельного изучения такое явление как стремление переписать историю. Причем в этом переписывании есть два существенных момента: (1) преднамеренное искажение прошлого с навязыванием ложной концепции; (2) переосмысления прошлых событий. Если бы переписывание было характерно только для прошедших веков, можно было бы эту тему оставить для специалистов, выясняющих подлинность исторических документов, но переписывание происходит и в настоящее время.

Почему императоры, монархи, диктаторы старательно пересматривали летописи, подделывали документы, преувеличивали свои победы, выставляя не сцену ложных героев, а истинных творцов истории задвигали за кулисы? Революционеры, не успев выстроить новое общество, начинали очернять прежний строй и всю историю подстраивали под собственную идеологию?

Не углубляясь в древний период, вспомним российскую историографию, начатую Петром Великим. Он жаждал избавиться от ордынского наследия и «прорубить окно в Европу». Для этого была разработана историческая доктрина, чьи основные моменты дожили до сегодняшнего дня. Он был прав в том, что многие татарские традиции устарели, они стали тормозом, но их невозможно было механически заменить на европейские манеры. Безусловно, нужно было заимствовать достижения Европы в сфере образования и политических свобод, но некоторые базовые принципы и ряд достижений Золотой Орды требовали своего сохранения.

Российские официальные историки пытались и даже сегодня пытаются обосновать византийские корни страны, но Византия была продолжательницей Римской империи, по характеру резко отличавшейся от Евразии. «Римский путь» склонен к унификации и гомогенности, а «евразийский путь» открыто предпочитает разнородность, как фундамент государственного устройства. Петр пытался развернуть страну на римский путь, он, по словам Николая Бердяева, «изнасиловал женственную душу русского народа».

Россия по своей природе никак не связана с Византией, кроме православных корней. Сегодня российские историки из жеманности Ивана III с Софьей Палеолог выстроили целую теорию о византийском следе Российской империи. Якобы Софья привезла в Москву символ империи двуглавого орла и укрепила приверженность Руси православию. Если бы жены определяли характер империй, тогда надо бы всемирную историю переписать заново. Мало ли кто на ком женился. Монархи жен брали из политических соображений, но не этим определяется природа страны. Екатерина II была немкой, но русские не стали же немцами. К тому же Софья ко времени замужества была уже католичкой, а двуглавый орел в Московию попал во времена Джанибека, который чеканил медную монету с двуглавым орлом. Как попал двуглавый орел в Орду – это другой вопрос. Но зачем искать обходной и весьма сомнительный путь двуглавого орла, когда его образ звенел в кошельке в виде звонкой монеты и русские хорошо знали его номинал. И, вообще, ко времени расцвета Золотой Орды Византия была уже «дряхлой старухой», как выражались евразийцы.

Как известно, золотоордынская цивилизация обладала рядом преимуществ перед римско-византийской моделью империи, она отличалась веротерпимостью и не ломала культуру присоединенных народов. Эта ее природа сохранилась в Российской империи, несмотря на все попытки ее унифицировать, централизовать, христианизовать. Евразийскую природу России при всей своей настойчивости не смог изменить ни Петр, ни последующие монархи, ни Сталин и иже с ними. Екатерина II первой поняла это, издав указ о веротерпимости. Но это не стало идеологическим трендом.

Петр поставил задачу выстраивания концепции происхождения Российской империи с запада на восток, и для этого были выбраны Новгород и Киевская Русь. Такая установка не была поколеблена даже в советской историографии. Конечно, в СССР вся история была подчинена перипетиям классовой борьбы и доказательству неизбежности социализма, но то, что касается изучения татарских корней, они отвергались не только идеологически, но и с помощью административных решений. В частности, 9 августа 1944 года вышло Постановление ЦК ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации», запретившего изучения истории Золотой Орды, татарских ханств, популяризации эпоса «Идегей». Поразительно насколько важной представлялась фальсификация истории для советской политики. В самый разгар

войны, задолго до взятия Берлина, в условиях напряжения всех сил и ресурсов в стране, ЦК КПСС посчитал необходимым запретить изучение Золотой Орды. Неужели татарская история была столь же значима, как победы на западных фронтах? Сталин не был глубоким теоретиком, но хорошо понимал, что без истории идеология не эффективна.

Сегодня все попытки российских историков доказать западные истоки государства упираются в явные противоречия. Если исходить из того, что российская история – часть мировой истории, а это очевидно, то следует признать обратную логику: на территории современной Российской Федерации в Средние века Великое переселения народов шло с востока на запад, но не наоборот. В государственном строительстве России участвовали, наряду с русскими и другие народы, почему-то названные инородцами. Русское сознание не готово мириться со своими угро-финскими, тюрко-татарскими, кавказскими корнями, а потому историки оказались в замешательстве, они не знают с чего начинать историю государства: с Киевской Руси, которая стала независимой Украиной, с полувосточного Новгорода, или полутатарской Москвы, ставшей русским стольным градом благодаря теплым отношениям Ивана Калиты с Узбек-ханом и Джанибек-ханом.

Переписывание истории не всегда преследует намеренную ложь, обман, оправдание какой-либо политики, оно может лежать в плоскости выработки модели будущего. Мы ищем наиболее вероятное будущее благодаря пониманию логики прошлого. Переписывание истории указывает на попытку преодоления истории, т.е. того положения, в котором находится субъект истории. Это – попытка уйти от тупика истории. Когда Ленин утверждал о преждевременности перехода к социализму и необходимости освоения европейской цивилизованности, он имел в виду преодоление Долгого Средневековья. Этот подход не менее важен сегодня. Преодоление истории невозможно через конструирование ложной идеологии. Переосмысление истории, а не переписывание неизбежный момент ее преодоления. Оно не сводится к нанизыванию героических побед, она, по сути, должна быть критичной.

Можно ли сегодня сконструировать российскую нацию? В России очень сильны конструктивистские доктрины, полагающие, что с помощью административного ресурса и командной системы управления можно реализовать все, что представляется идеальным, желательным, выгодным. Это типичная утопия, подменяющая настоящую идеологию ПИАР-компаниями.

Европоцентристский подход особенно ярко проявился в вопросах образования наций. Поскольку нация как явление появляется вместе с Великой Французской революцией, то все теоретические изыскания в этой сфере, так или иначе привязаны к понятиям, порожденным той эпохой и в целом европейской традицией формирования нации-государства.

Основным «демиургом» нации явилось республиканское государство, объявившее о суверенитете народа вместо монархии. Если предыдущие государства выводили законность власти от Господа, а монарх был абсолютным сувереном, то Французская революция в качестве источника права определила народ как сообщество граждан, безотносительно этнических, культурных различий. До той поры для француза родиной была лишь та ее часть, где ему случилось появиться на свет, где проходила его хозяйственная жизнь. Община была тем миром, который определял язык и культуру. Аристократия говорила на своем жаргоне, священнослужители – на своем, профессора университетов – на латыни, а население пользовалось многочисленными диалектами, фольклором, устной традицией как передатчиком культуры и обычаев. Но став гражданами страны, население превращалось в новую общность, нуждающуюся не только в единых законах и идеологии (религии), но и понятном для всех языке, системе образования, общих праздниках, героях, выдающихся личностях, символах. Новая идентичность возникла благодаря соединению этнического, социального и политического сознания под знаком народного государства. Таков вкратце механизм образования нации.

В дореволюционной России все было иначе, народы жили в различных культурных мирах: оленеводы Крайнего Севера, промышленно развитый центр России, Прибалтика, кочевники казахских степей, Туркестан с шариатом, Кавказ, сохранявший многие законы адата, субтропики Черноморского побережья с множеством народов и казачьими станицами, Сибирь, представлявшая собой разнообразные культуры – все это различные цивилизации, сосуществовавшие в одном государстве. Капитализм в России входил только на отдельных территориях в условиях монархической империи, наличия сословий, сформировавшихся национальных языков и культур у ведущих этносов. Все происходило иначе, чем в Европе. Например, татары период нациообразования прошли еще в XIX веке и к началу XX века имели все необходимые структуры для объявления своей государственности. Большевики вынужденно признавали или учре-

ждали республики как ответ на вызов истории. Затем коммунисты попытались пойти по пути европейского нациообразования, объявив о появлении новой исторической общности «советского народа». Но они опоздали с процессом образования наций на целое столетие, нации уже существовали как устойчивые и достаточно развитые общности.

Сегодня вновь поднимать этот вопрос означает не понимать истории и механизма образования наций. Нации в России уже сформированы, причем не только русские, но и татары, и чеченцы и другие. При этом, в Европе понятие «нация» все больше отходит от своего первоначального смысла. Совпадение политических и этнических единиц становится скорее исключением, чем правилом. Сегодня многие специалисты предрекают закат нацигосударства, но этничность сохраняется, несмотря на всеобщую глобализацию. Пытаться в России повернуть историю вспять и создать российскую нацию, означает не понимание того, что стрела времени не имеет обратного хода, она указывает на то, что Россия как была, так и останется полиэтническим государством, а вопрос ее федерализации – это вопрос только времени.

Хакимов Рафаиль Сибгатович, доктор исторических наук, вице-президент Академии наук РТ, директор Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (Казань, Россия).

The Ethnic Question in the Space of Russia

This article is devoted to the development and updating of the ethnic issue in the formation of Russian society to the changes in the vectors of state policy in a given period to the historical development of Russia.

Key words: social memory, the ethnic question, the federalization of the national idea.

Khakimov Rafail: Doctor of Historical sciences, Director of the Institute of history named after Sh. Mardzhan (Kazan, Russia)

Раздел I

ИЗУЧЕНИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУР: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ

УДК 16/ 167

Ю.С. Обидина

Осмысление проблем взаимодействия культур и цивилизаций в условиях постмодерна

В статье рассматриваются процессы взаимодействия культур и цивилизаций в эпоху постмодерна. Показаны возможности изучения межкультурных отношений с принципиально новых позиций: диалога, игрового принципа, межкультурной коммуникации, множества культурных миров. Сделан вывод о том, что философия постмодерна формирует новую ценностную парадигму для понимания мира.

Ключевые слова: культура, цивилизация, постмодернизм, межкультурная коммуникация, диалог, игровой принцип, множество культурных миров.

Безусловно, современных исследователей, живущих в глобальном, постоянно меняющемся мире, интересует опыт развития межкультурных, межконфессиональных и межэтнических связей, который был накоплен человечеством¹. Однако день сегодняшний диктует новые условия для осмысления уже традиционных вопросов. Актуальность проблемы взаимодействия культур и цивилизаций подтверждается также и тем, что исследования обрели свою институциональность – появляется новая наука – межкультурная коммуникация².

Современное общество живет в эпоху постмодерна. Постмодерн – это не только философия. Термином «Постмодерн» выра-

¹ Триус Л.И. О современных подходах к изучению вопросов межкультурного взаимодействия на Северном Кавказе // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 77. С. 186-192. С. 186.

² Садохин А. П. Межкультурная коммуникация: Учеб. пособие. М. 2006. С. 8-11.

жается достаточно широкий круг понятий – это и тип мышления, и тип культуры, и тип религиозных верований, и тип научного дискурса, и способ решения социальных, политических, моральных и нравственных проблем.

Не случайно именно культурные процессы находят столь различное толкование в рамках философии постмодернизма, так как само понятие культура столь же не однозначно, и до сегодняшнего дня нет единой трактовки данного термина, а имеют место лишь различные подходы к его толкованию. Если рассматривать культуру в историческом аспекте, то культура – это продукт исторического развития общества, способ развития которой – передача данного опыта от поколения к поколению. Одним из элементов динамики культуры является межэтническое и межконфессиональное общение¹. Данному элементу постмодернизм предоставил широкое поле деятельности – не только состояние конфликта, ибо монологичность культуры модерна подразумевает превалирование лишь одной точки зрения, но и понимание культурного своеобразия Другого в рамках концепции диалога. Взаимодействие культур, рождающееся в рамках этого диалога, не только заставляет людей заимствовать те или иные культурные ценности и нормы, но и обогащать свою собственную культуру.

Несомненно, проблема взаимодействия культуры и цивилизаций настолько сложна и многогранна, что для ее решения следует скоординировать усилия многих наук – культурологии, социологии, политологии с применением инновационных методов исследования. Но уже сейчас предпринята попытка осмысления поставленных проблем в рамках самой культуры, а именно ситуацией постмодерна, того состояния современной культуры, которое включает в себя весьма своеобразную философскую позицию.

Следует сразу оговориться, что в настоящее время существует несколько концепций постмодернизма как феномена культуры, которые зачастую носят взаимоисключающий характер². Для осмысления проблем межкультурного взаимодействия мы будем рассматривать постмодернизм как общее культурное состояние второй половины XX века, в основе которой лежит так называемая «постмодернистская чувствительность». Она создала

¹ Обидина Ю.С. Современные методологические подходы к изучению межкультурных отношений // Социокультурный потенциал межконфессионального диалога. Материалы международной научной конференции. Казань, 23-25 мая 2013 г. Казань, 2013. С. 36-43.

² Усовская Э. А. Постмодернизм в культуре XX века: учебное пособие для вузов. Минск, 2003. С. 4-5.

специфическую парадигмальную установку на восприятие мира в качестве хаоса¹. Такого рода парадигма подразумевает множество подходов, концепций, типов рефлексии. Принцип деконструкции, провозглашенный постмодернистами, расширил горизонт восприятия действительности, позволил воспринимать сущее не в качестве догмы, а в качестве множественной инвариантности.

Сама философия постмодернизма, отринув любые тотальные дискурсы и признав иллюзорность и относительность любых ценностей, сама порой того не осознавая, заложила основы для изучения культурных реалий с принципиально иных позиций.

Иное дело, что это лежит не на поверхности, а является глубинным пластом мыслительного процесса. Ж. Делез и другие постмодернисты, провозгласив хаос истинным идеалом², отринув все «вечные ценности» как параноидальные и тоталитарные идефиксы, в то же время открыли путь многочисленным ранее невиданным возможностям в самореализации и самопознании.

С нашей точки зрения концепция постмодернизма интересна тем, что она пытается преодолеть традиционный европоцентризм, который для европейской науки стал фактически аксиоматическим. Другими словами, несмотря на хаос и деконструкцию, постмодернизм находится в состоянии неустанного поиска других культурных традиций, которые развиваются по собственным законам и занимают свои ареалы. Наибольший успех имели традиции восточных культур, не только оказавшие влияние на западные цивилизации, но и послужившие причиной изменения и обогащения ранее исключительно европоцентристской ментальности. Включение в осознание реальности иных точек зрения позволяет не только расширить собственную культуру до новых горизонтов, но и взглянуть на Другого не с антагонистских позиций, а с позиций партнерства.

Важно также помнить, что одним из ключевых понятий постмодернизма является «диалогичность». Это явно является прогрессивным моментом по отношению к предшествующей философской ситуации – модернизму, поскольку последний во мно-

¹ См.: Вельш В. 1) «Постмодерн»: Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. Л. I. С. 75–94; 2) Постмодернизм в искусстве и философии и его отношение к технологической эпохе // На путях постмодернизма. М., 1995. С. 120–137; Лиотар Ж.-Ф. 1) Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998; 2) Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Корневище. Книга неклассической эстетики. М., 1998. С. 259–270.

² Делез Ж. Что такое философия? (совм. с Ф. Гваттари). М.; СПб., 1998; Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 56–59.

гом претендовал на «монологичность» научных концепций и культурных интерполяций, что явно не способствовало культурному диалогу. Понимание постмодернизма как диалога *различных точек зрения* во многом может способствовать формированию гармоничной поликультурной среды. Диалог по своей сути отличается от монолога уже тем, что в нем как минимум *два* действующих лица, являющихся носителями иных точек зрения, моральных норм и принципов. Умение говорить с Другим, понимание Другого, дает возможность осознать иную культуру, иной образ жизни и через него достичь рефлексии культуры собственной. Неслучайно идеи М. Бахтина о диалогичности культуры относятся именно к эпохе постмодернизма¹.

Еще один методологический принцип, который важен при анализе постмодернизма – принцип игры. Этот принцип важен для нашей проблемы исследования в первую очередь тем, что *Игра* – это способ нарушения любой одномерной логики, выход за ее рамки. Но игра – это *Игра* по правилам, и следование этим правилам позволяет осознать права и обязанности игроков не с позиций силы, а с позиций товарищества.

Эпоха глобализма привела к нивелированию индивидуальности, размывтию границ и контуров, но насколько этот процесс носит глубокий характер? Наша действительность в рамках постмодернизма может быть сведена к трем основным постулатам. Первый: реальность недоступна нашему пониманию, следовательно, мы не располагаем средствами для постижения истины. Второй: реальность не доступна по той причине, что язык оказывается первичен по отношению к мышлению, следовательно, мы не в состоянии адекватно выражать наши мысли. Третье: поскольку реальность создается посредством языка, то природа реальности формируется теми, кто имеет возможность и власть формировать язык. А если мы вспомним, что общество постмодерна – это общество информационное, то становится очевидным, что современный человек живет отнюдь не в условиях очевидной реальности, а той реальности, которая сформирована средствами массовой информации. В этом «кривом зеркале», созданном СМИ, индивидуальность действительно размывта, ибо речь идет не о человеке, а его имидже, не о жизни, а жизненном статусе, не о ценностях и нормах, а поведенческих стереотипах. Но несмотря на то, что постмодернистское сознание претендует на отказ от авторитетов, традиций, норм и ценностей, его методологические принципы могут с совершенно иных

¹ М. Бахтин и философская культура XX века. СПб., 1991.

позиций рассматривать множество культурных миров, созидать единый культурный мир, не отрицая уникальность каждого из них.

Это связано не в последнюю очередь с тем, что постмодернизм избавился от неких монолитных авторитарных конструктов в культуре. Постмодернизм отрицает поклонение какому либо единому законченному конструкту, сколь бы возвышенным он не был.

Один из важнейших постулатов постмодернизма – отказ от универсальной, всеобъемлющей исторической конструкции, которая втискивает историю человеческой культуры в жесткую линейную схему. Сингуляризм модерна уступает место плюрализму постмодерна.

Отказ от всеобъемлющего рационализма привел к торжеству иррационального и новым формам безумия, который приобрел массовый характер. Но в тоже время на поверхность всплыли новые формы семантических и социальных систем, разнообразные стили, полутона. Отказ от универсальных критериев оценки культур привел к тому, что культура становится многомерной, объемной, динамичной.

Заслуга постмодернизма так же в том, что именно культура становится главным способом объяснения текущих социальных и политических трансформаций. Выдвижение культуры на первый план приводит к тому, что появляется возможность с новых позиций решать многие проблемы межкультурного и межэтнического взаимодействия. И тому есть глубинные основания и объективные предпосылки.

Историко-культурной предпосылкой постмодерна является активное взаимодействие культуры Запада с культурой Востока. Кроме того, эта ось Запад-Восток была дополнена различными экзотическими и архаическими культурами, что позволило от монолога культур перейти к диалогу. На смену мировоззренческому монополизму и монологизму пришел плюрализм мировосприятия, верований, мировоззрений.

Гносеологической детерминантой постмодернизма является то положение, что мир нельзя втолкнуть в жесткие границы и рамки, не существует универсальной общепринятой системы, способной описать реальность. Современная постнеклассическая наука признает возможность бесконечного числа картин мироздания, но в то же время, ни одна из них не может претендовать на истинность, поскольку не существует способов и методов постижения действительности.

Социокультурные предпосылки постмодерна связаны с возникновением особой герменевтической ситуации, которая поро-

дила так называемую герменевтическую проблему. Суть данной проблемы заключается в том, что все больше увеличивается дистанция между различными формами человеческой жизнедеятельности, как по горизонтали, так и по вертикали. По горизонтали это проявляется в разрыве и противостоянии различных культур, а также в субкультурных разногласиях. По вертикали – в кризисе сохранения традиции, в передаче социокультурного опыта между поколениями.

Другими словами, в эпоху постмодернизма происходит столкновение различных культурных вселенных, сопровождаемый культурным шоком («футурошок» Э. Тоффлера)¹. Это привело к необходимости обрести способность к интерпретации чужой культуры, к расшифровке культурных смыслов Другого.

Герменевтичность же наличествующей ситуации заключается в том, что единым универсальным полем, в котором протекает деятельность современных людей, является язык. Именно в языке выражается та множественность смыслов, порождая Чужие и Другие смысловые миры. Этой концепции придерживаются многие постмодернисты.

В частности, Ю. Хабермас считает, что в XX веке произошел «лингвистический поворот», означающий смену парадигмы – переход от философии сознания к философии языка².

Р. Рорти отмечает, что «истина скорее создается, чем находится», что язык – это прежде всего инструмент, с помощью которого люди открывают для себя новый спектр значений и оперирует уже известными смыслами³. Не случайно, именно дискурсивные практики стали главным объектом анализа не только философского, но и культурологического, социального, политического и других форм анализа. При этом культура понимается как совокупность языковых кодов, как некое смысловое поле.

Таким образом, по словам Л.В. Терещенко, «постмодернистское жизнеощущение и мировоззрение снимает проблему конфликта противоположностей и противостояния теорий и мнений и выдвигает новую ценностную парадигму для истолкования мира. В постмодернизме явственна тенденция к синкретизму, к переплетению, взаимодополнению и слиянию разных культур»⁴.

¹ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2002.

² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

³ Рорти Р. Случайность. Ирония. Солидарность. М., 1986.

⁴ Терещенко Л.В. Постмодернизм в российской культуре: Специфика и особенности проявления. Дисс. кандидата культурологии. Краснодар, 2004. С. 4.

Постмодернистская картина мира создается на основе признания множественности точек зрения, и эти точки зрения равноправны.

Библиография

- Вельш В. «Постмодерн»: Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992.
- Вельш П. Постмодернизм в искусстве и философии и его отношение к технологической эпохе // На путях постмодернизма. М., 1995.
- Делез Ж. Что такое философия? (совм. с Ф. Гваттари). М.; СПб., 1998.
- Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. №1. С. 56-59.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998.
- Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Корневище. Книга неклассической эстетики. М., 1998.
- М. Бахтин и философская культура XX века. СПб., 1991.
- Обидина Ю.С. Современные методологические подходы к изучению межкультурных отношений // Социокультурный потенциал межконфессионального диалога. Материалы международной научной конференции. Казань, 23-25 мая 2013 г. Казань: Казанский университет, 2013. С. 36-43.
- Садохин А. П. Межкультурная коммуникация: Учеб. пособие. М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2006.
- Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2002.
- Триус Л.И. О современных подходах к изучению вопросов межкультурного взаимодействия на Северном Кавказе // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 77. С. 186-192.
- Усовская Э. А. Постмодернизм в культуре XX века: учебное пособие для вузов. Минск, 2003.

Обидина Юлия Сергеевна, доктор философских наук, профессор кафедры всеобщей истории Марийского государственного университета (Йошкар-Ола, Россия); basiley@mail.ru

Understanding the Problems of Interaction between Cultures and Civilizations in a Postmodern

The article examines the processes of interaction between cultures and civilizations in the postmodern era. The possibilities of studying the relations between civilizations with radically new position: the dialogue, the game principle of intercultural communication, many cultural worlds. The conclusion is that the philosophy of the postmodern forms a new value paradigm for understanding the world.

Key words: culture, civilization, postmodernism, intercultural communication, dialogue, principle of the game, a lot of cultural worlds.

Obidina Yulia Sergeevna, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of General History, Mari State University; basiley@mail.ru

Ягья В.С., Церпицкая О.Л.

Потенциал христианско-исламского диалога в контексте будущего облика Европы. Опыт России

В статье рассматриваются актуальные вопросы взаимодействия христианства и ислама в контексте будущего облика Европы. В ней предлагается использовать опыт России по гармонизации межрелигиозных отношений, который в целом ряде случаев позволяет избежать конфликтов. Особо подчеркивается, что в России представители всех традиционных религий – против терроризма. Их поддерживают иерархи Российской Православной церкви, исламских организаций, буддистские и иудейские духовные лица.

Ключевые слова: христианство, ислам, опыт России, Западная Европа, борьба с терроризмом.

Современная конфигурация международных и внутринациональных отношений формируется под воздействием различных факторов. Среди них важное место занимает религиозный. При этом его значение постоянно возрастает: и не только потому, что увеличивается число адептов той или иной конфессии, но и вследствие все ускоряющейся политизации религии в жизни гражданского общества, государства и мира в целом. Особая роль этого процесса на мировом, региональном и национальном уровнях состоит в том, что религия в политическом аспекте приобретает все более и более транснациональный характер. Ярким примером здесь может служить участие Патриарха Русской Православной Церкви (РПЦ) Кирилла в траурных мероприятиях в Армении по случаю событий столетней давности в отношении армян в Османской империи, а муфтия Равиля Гайнутдина в Днях памяти павших героев в битве при Галлиполи в ходе Первой мировой войны¹. В Армении присутствовали также представители Всемирного Совета Церквей, Ватикана, восточных Церквей, а в Турции – мусульманских организаций исламской уммы. Последнее, включая и российского муфтия, участвовали в конференции «Пророк Мухаммед и культура совместного проживания».

¹ См.: Мельников А. Трагедия армян разделила христиан и мусульман России // Независимая газета. 2015. 27 апреля.

Прозвучавшие на ней идеи веротерпимости, толерантности, взаимоуважения, позитивного взаимодействия, культурного взаимовлияния и сохранения мира на Земле особенно ценны в связи с тем, что христианский мир сталкивается ныне с гонениями христиан на Ближнем и Среднем Востоке, а мусульман – с усиливающейся исламофобией в Западной Европе. В том же духе религиозного миротворчества, содружества, примирительного сосуществования и созидания на благо всего человечества, независимо от принадлежности к тому или иному вероучению, на факультете международных отношений Санкт-Петербургского университета проходили международно-практические конференции под общим названием «Религия в современной системе международных отношений», конечно, с разнообразной тематикой¹. Показательно, что на них, наряду с учеными России, Израиля, Финляндии, Польши, Казахстана, других стран, выступали иерархи РПЦ и мусульманских организаций России. Естественным результатом таких конференций, организованных на факультете международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета, является их благотворное влияние на отсутствие в городе на Неве – Северной Столице России, да и в других её городах и весях, движений, подобных PEGIDA (Патриотические европейцы против исламизации Запада – *нем. Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* в Германии, участников которого голландский политик, ярый исламофоб Вильдерс (Wilders) назвал героями².

Не может не беспокоить Ватикан, христианские конфессии другого толка то, что, по демографическим прогнозам американского социологического агентства Pew Research Center Religion and Public Life, к 2050 г. количество мусульман и христиан в мире фактически станет одинаковым: если в настоящее время первых насчитывается 1,6 млрд. чел., а вторых – 2,168 млрд. чел., то спустя 35 лет последних будет всего лишь на 157 млн. чел. больше. А в 2100 г. число мусульман (35% общей численности населения мира) превзойдет христиан на 1%³.

¹ См., например: Религия в современной системе международных отношений: либерализм и традиционное самосознание // Материалы международной научно-практической конференции. С.-Петербург, 24 ноября 2006 г. / отв. ред. О.Л. Черпицкая. СПб., 2007.

² Сообщение новостного канала Euronews 14 апреля 2015 г. В 7 часов утра по московскому времени.

³ Мальцев В. Христианство и ислам поделят мир // Независимая газета. 2015. 8 апреля.

Учитывались ли при этих подсчетах возможности христиано-мусульманских войн, в горнилах которых погибнут десятки (если не сотни) тысяч людей, неизвестно, да и вряд ли они принимались во внимание социологами-прогнозистами. Несомненно одно: произойдет еще большая актуализация религиозного фактора в мировой политике, во внутренней и внешней политике многих государств мира. В этих условиях необходимо углубление партнерства в социально-политическом служении конфессий и государства, в странолюбии и миротворчестве¹. При этом важно иметь в виду, что РПЦ «не является и никогда в полной мере не являлась орудием внешней политики Российского государства. Однако, допустимы ситуации, в которых собственные цели Церкви совпадают с намерениями российского правительства или мирового сообщества»². Аналогичную точку зрения можно высказать и в отношении исламских организаций России. Попутно заметим, что еще в советское время предполагалось ввести единое религиозное управление мусульманской уммой. Писатель, бывший старший метродотель Кремля Ахмет Саттар, вспоминая свои переговоры в КГБ о своем уходе из кремлевской службы, привел следующий довод, посредством которого его пытались убедить пойти учиться в медресе в Баку, а затем в Аль-Азгар в Каир, чтобы стать муфтием и возглавить все мусульманство Советского Союза: «Дело в том, что Брежневу не нравится, что есть муфтий Средней Азии, муфтий на Кавказе. Это расточительно. Нужно, чтобы был единый муфтий СССР, как в православной церкви. Поэтому, мы решили в перспективе сделать вас муфтием СССР»³. Кстати, подобные настроения существуют и в России. Те, кто отстаивают такой подход, считают, что единое религиозное духовное управление мусульман повысит исламский потенциал в стране, облегчит достижение договоренностей с властями и усилит христианско-мусульманское взаимодействие в интересах паствы, государства и всего населения России, а также повысит авторитет РПЦ и российского Ислама в зарубежье.

На III-й встрече российских и турецких интеллектуалов в Анталье в январе 2015 г. директор Института востоковедения РАН чл.-корр. РАН В.В. Наумкин, по существу, призвал мусульманское

¹ См.: Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение. Казань, 2012; Церпицкая О.Л. Взаимодействие Русской Православной Церкви и Российского государства в мировом сообществе / отв. ред. В.С. Ягья. СПб., 2006.

² Церпицкая О.Л. Православная духовная миссия и глобальные модернизационные процессы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011, с.5

³ Ахмет Саттар // Звезда Поволжья. 2015. 28 мая – 3 июня. С. 2.

духовенство России к более активному позиционированию в исламском мире, в том числе в вопросах толкования Корана, возможно, реформирования мусульманской обрядности, бытовых установок шариата, а также принятию мер по предотвращению радикализации молодежи и противодействию исламофобии, угрожающей глобальной и региональной стабильности. Повидимому, в реализации этих идей В.В. Наумкина эффективной может оказаться недавно принятая Советом муфтиев России социальная доктрина российских мусульман¹. В ней четко прописаны, в частности, порядок взаимоотношений мусульман с государством, понимание джихада и остальные принципы Ислама.

Примечательны пояснения, какие дал заместитель председателя Совета муфтиев России Рушан Аббисов. «Социальная доктрина есть у православной церкви, которая доводится до паствы через глав приходов во время проповедей. Мы решили сделать тоже для интеграции мусульман в российское общество». Оценивая эти слова, следует сказать, что они подтверждают наличие религиозного христианско-мусульманского взаимодействия и взаимовлияния в России. При этом важнейший политический инструмент состоит в неукоснительном соблюдении прав верующих: и мусульман, и христиан, и иудеев, и буддистов. Насколько можно судить по конфессионально-политической картине российской жизни, в нашей стране не ведется ни насильственного, ни угрожающего смертью процесса смены религии. В этой связи часто напоминаются слова из 256-го аята 2-ой суры Корана (сура «Корова»): «Нет принуждения в религии». Особую значимость для России имеют слова покойного ныне Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, сказанные на открытии 2-го Межрелигиозного миротворческого форума стран СНГ в Москве в марте 2014 г.: «Религиозное разнообразие становится значимым фактором не разделения, а сближения государств»². В российском обществе исключительно важен развивающийся диалог культур, в глубинной основе которых конфессиональная гармонизация моральных и социальных ценностей, приоритет семейных традиций и вековые человеческие отношения. Эти качества особенно выделяются и ощущаются на фоне морального кризиса Старого Света, о чем говорил Папа Римский Франциск в ноябре 2014 г. в Европарла-

¹ Туманов Г., Коробов П. Молодым мусульманам поправили ошибки в джихаде // Коммерсантъ. 2015. 28 мая.

² Цит. по: Щипков Д. Митрополит Кирилл обошел Назарбаева // Независимая газета. 2004. 3 марта.

менте¹. Не все так благополучно и в исламском мире, где возможны даже войны в области культуры².

Увы, и не только в сфере культуры. Подоплёкой многих вооруженных столкновений были межрелигиозные противоречия в мусульманской среде, прежде всего между суннитами и шиитами. Нынешняя ситуация на Ближнем и Среднем Востоке может быть в какой-то степени тому подтверждением. Дуга нестабильности происходит по линии расселения суннитов и шиитов и скрытого или явного неприятия ими друг друга (точнее, мусульманской веры в том или ином течении). К этому растущему противостоянию накладываются невзгоды политического, экономического, гуманитарного и социального характера, а также использование всех этих противодействующих обстоятельств западными державами в их современной неколониалистической политике. Отсюда и заигрывание время от времени с теми или иными организациями, впоследствии приобретающими террористический характер, и даже поддержка исламофобии в своих странах.

На несоответствие взглядов в западном обществе на исламские страны, их культуру, религиозные воззрения, уровень развития, несекулярность, антидемократичность указывал, кстати, директор Института глобальных культурных исследований в университете штата Нью-Йорк в Бингхэмптоне Али А. Мазруи³. По его мнению, в таком непонимании истинного положения дел в мусульманской умме кроется немало негативного в межгосударственных отношениях. Вместе с тем, он отмечал христианско-мусульманские противоречия, а также антисемитизм среди христиан-фундаменталистов. На наш взгляд, это первый случай, когда подчеркивается фундаменталистский характер антисемитизма определенной части христиан.

Незнание тех или иных обстоятельств в развитии исламской ситуации в России сказалось даже в Турции, во время уже упоминавшейся ранее конференции в Анталье, когда прозвучало утверждение, что российское исламское общество изолировано от мусульманского мира, что ослабляет его позиции в родной стране, да и в мире в целом. Возражения, причем отменно фундаментированные, со ссылкой на документальные источники и научные издания, сделал депутат Государственной Думы РФ от Рес-

¹ Гашков И. Слишком Старый свет // Независимая газета 2014. 26 ноября.

² Bozkurt A. Culture wars in Muslim nations // Today's Zaman. 2004. June 25.

³ Mazrui A.A. Islamic and Western Values // Foreign Affairs. September/October 1997. Vol. 76. № 5. P. 118-132.

публики Татарстан М.М. Бариев. Он сослался, в частности, на торгово-экономические, туристические, личностные, научные и религиозные связи Татарстана с Турцией. Исламо-религиозная, и в какой-то степени языковая общность Татарстана и Турции, по его представлению, усиливает позиции Москвы и Анкары в противодействии нелояльности, деструктурированности Западной Европы. Татарстано-турецкие связи, юридически покоящиеся на более 60-и подписанных соглашениях, являются знаковой структурой в российско-турецком стратегическом партнерстве. М.М. Бариев добавил, также, что Россия, где проживают около 20 млн. мусульман, является наблюдателем в Исламской организации сотрудничества. И это политически выгодно отличает Россию от других европейских государств, где немалое число жителей исповедует Ислам.

Участие России в работе ОИС – один из важнейших механизмов использования ею религиозного фактора в реализации ряда своих национальных интересов и обеспечении глобальной и региональной безопасности. Не вызывает никакого сомнения успешность Москвы в деятельности в ОИС в соответствии с установленными полномочиями, направленная в конечном счете на минимизацию (если уж не полное устранение) деструктивности в межрелигиозных противоречиях и конфликтах разного уровня.

Надо признать, что широкой мировой общественности известны многочисленные жаркие дискуссии о роли и месте РПЦ, Ислама, других традиционных религий в жизни российского общества¹. И это свидетельствует о том, что ни одна из них не находится вне связи с соответствующими конфессиональными организациями и их адептами в Зарубежье.

Общероссийская конфессионально-политическая картина органически вплетается в глобальную палитру религиозных отношений: от обычных добрососедских до экстремистских, от архаичных до конфликтных, от локальных до мирополитических. К числу последних можно отнести июньский (2015) визит президента России В.В. Путина в Ватикан и его встречи с Понтификом Франциском, с госсекретарем Ватикана кардиналом Пьетро Па-

¹ См.: Фахразеева С.Р. Русская Православная Церковь в современной России: поиски места в обществе // Власть. 2014. №8. С. 70-75; Рудакова К.Е. Эволюция традиционного ислама в рамках проблемы конфессиональной безопасности Приволжского федерального округа России // Власть. 2014. № 8. С. 76-84; Алиева Д.А. Особенности политизации ислама в современном Дагестане // Власть. 2014. № 8. С. 84-87.

ролином¹. И хотя официально эти встречи прошли как государственных деятелей, но затронуты были и духовные вопросы. Иначе и быть не могло. Позитивность реакции на них в мире была глобальной, в том числе и в религиозном масштабе. Послужат ли они примирению в различных частях света, где полыхают боевые действия, прикрываемые нередко ссылками на ту или иную веру, покажет будущее. Но то, что беседа В.В. Путин – Франциск благоприятно скажется на межрелигиозной обстановке в мировом обществе, несомненно. Ибо от характера христианско-исламских взаимоотношений зависит облик всего мира в XXI веке, и Европы в частности. Многие в судьбах человечества связано с будущей конфигурацией взаимодействия Ислама и Христианства. Европа, теоретически, должна сыграть в этом процессе взаимообщения видную позитивную роль, отказавшись (вплоть до законодательного запрета) от имеющегося у части населения, политической элиты и властных структур пренебрежительного подхода к оценке, восприятию, сотрудничеству и взаимопониманию с мусульманами и с религиозными группами в целом. Почти каждая страна в Европе сегодня поликонфессиональна, полиэтнична, мультикультурна. Фактически же это значит, что всё население должно формировать общую политику, общую культуру, общую экономику, при этом каждая этническая группа, каждая конфессиональная группа, большая или малочисленная, коренная, укоренившаяся с давних времён или только прибывшая на постоянное поселение, внося свой вклад в общестрановую культуру, может сохранять свою имманентно присущую культуру, язык, религию². Иноязычная и иноконфессиональная среда, таким образом, влетает в ткань жизнедеятельности страны, а общество может избежать или, по крайней мере, смягчить взаимонепонимание между различными сегментами населения. Таким образом достигается единство в многообразии. Таким же образом достигается межэтническое взаимопонимание внутри государства. Одновременно, стоит признать, и, разумеется, неукоснительно следовать по жизни, что эксплуатировать чувства обиды, порожденной в многочисленных межрелигиозных столкновениях, кровавых войнах, в территориальных захватах или в деокупационных действиях с оружием в руках, опасно для современного общества. Требова-

¹ Коробов П. Святейший прием // Коммерсантъ. 2015. 5 июня.

² Ягья В.С. Взаимодействие Христианства и Ислама и облик Европы XXI века // Религия в современной системе международных отношений: Права человека и религия. Материалы международной научно-практической конференции / отв. ред. О.Л. Церпицкая. СПб., 2008. С. 5-24.

ния одних касательно того или иного вероучения от других с иной веропринадлежностью, извинений за несправедные или даже якобы праведные дела далеко минувших столетий, их предков чреватые серьезными политическими последствиями и морально-духовными потерями.

В России все народы, исповедующие разные религии и участвовавшие в создании государства, не взирая на чисто религиозную боль, фантомные предпочтения, сумели преодолеть в целом прошлое неприятие друг друга. Конечно, полностью корни этно-религиозного радикализма не устранены из жизни общества. Но власти предпринимают действенные шаги по изживанию эмоциональных, экзистенциальных и политических недоразумений, недопониманий, и, порой, преступных деяний, спекуляций на ошибках в пределах отечественного и зарубежного этно-конфессионального пространства, а также по дальнейшему совершенствованию межэтнических и межрелигиозных отношений. Ярким свидетельством тому является недавнее решение о создании Федерального агентства по делам национальностей, которому вменена в обязанность, как сказал президент РФ В.В. Путин, более жесткая координация работы по вопросам национальной политики¹.

В России не воспринимаются любые ксенофобские попытки, в стране нет исламофобии, равной по масштабам в ЕС, охватившей различные слои европейского населения. Мусульманские страны предлагают Европейскому Союзу организовать диалог по поводу исламофобии, по снижению накала неприязни к исламоверующим жителям². Для понимания многих политико-религиозных и конфессионально-ценностных процессов, проходящих в Европе, интерес представляет публицистическая статья культуролога Ю.М. Каграманова, рассматривающая распространение Закона Божьего³. Следует также учитывать учение о всеохватности божественного милосердия⁴. В Европейских столицах немало тех политиков и государственных деятелей, кто обвиняет мусульман в терроризме. Слов нет, порой в подтверждение этой точки

¹ Цит. по: Колесников А. Товарищи по счастью // Коммерсантъ. 2015. 1 апреля. См. также: Суранова М. Агентство национальной общезжития // Парламентская газета. 2015. 20-26 марта.

² Gumustekin T. Islamophobia in Europe // Daily Sabah. 2014. June 5.

³ Каграманов Ю. Призрак Закона // Дружба народов. 2014. № 7. С. 195-208.

⁴ Хайрутдинов А.Г. Исламское учение о всеохватности божественного милосердия и его значение на современном этапе развития человеческого общества // Религия в современной системе международных отношений: Либерализм и традиционное самосознание. СПб., 2007. С. 148-149.

зрения приводятся неопровержимые данные. Но давайте вспомним не в Европе ли зародился масштабный терроризм в 60-70-е годы XX в. и его инициаторами и стойкими последователями, прибегавшим и к диверсиям, взрывам бомб, заложенных в местах наибольшего скопления ничего не подозревавших мирных людей, к бандитским нападениям на банки и подобным противозаконным актам, были не мусульмане, а местные жители, граждане не исламских стран Европы¹. И не является ли исламский экстремизм, приобретший в последнее время большой размах, ответной реакцией на разрастающуюся исламофобию? Ответ, конечно, может быть неоднозначен; конечно, не прямолинеен; конечно, не бесспорен, конечно, небезошибочен. Мы, авторы этой статьи, не даем ответа, ни прямого ни с оговорками, на этот вопрос. Он требует тщательного, обстоятельного изучения.

Христиане и мусульмане России единодушны в осуждении варварских, кровавых, человеконенавистнических, антицивилизованных и антидемократических акций, какая бы нелегальная организация их не совершала, кто бы ни стоял за ними, и сколько бы жертв они не принесли. Поэтому призывы к коллективному уничтожению терроризма, основанные на международном праве, вполне понятны и приветствуются нами. Позиция России здесь выигрышна с точки зрения гуманизма, решительности в ликвидации этого всемирного зла, коллегиальности его истребления и защиты собственного суверенитета и независимости. К слову, иерархи Русской Православной церкви, исламские организации, буддийские и иудейские духовные лица единоголосны в борьбе с терроризмом.

Представляется, что Европе пришло время отказаться от тезиса, что мусульмане – это обязательно пришлые люди, переселенцы, мигранты. Предки многих из них осели в Европе столетия назад, да и многие народы этой части света появились из других регионов, а Христианство им принесли люди из Ближнего Востока. В России же, точнее, на той территории, которая ныне включена в наше государство, Ислам был принят почти одновременно с Христианством в Киевской Руси. Поэтому он не рассматривался никогда как пришлый элемент конфессиональной карты государства, хотя даже это не исключало запретительных мер в отношении мусульман императором Петром I (от которого, справедливости ради нужно заметить, немало пострадала и Русская Православная Церковь).

¹ См.: Столяров А. Дайте миру шанс // Дружба народов. 2015. № 1.

В Европе же сложилось убеждение, что мусульманин – это обязательно пришелец, причём недавний. Действительно, часть исламского населения – это те, кто прибыл в последние десятилетия, люди, не успевшие толком осесть, принять и адаптироваться к новым условиям жизни. Среди местного населения ощущается ещё их невключённость в бытие конкретного европейского государства, в его поведенческую модель. Однако это далеко не все европейские мусульмане. Но и они испытывают трудности, прекрасно продемонстрированные проведённым в Германии в 2008 году опросом, в рамках которого около половины турок-респондентов, живущих и работающих в Германии, признали, что «в Германии я чувствую себя турком, а в Турции – немцем»¹. И это не только человеческая трагедия каждого из этих людей, это – провал государственной политики, направленной не на укрепление межрелигиозного диалога, а на недостижимую, в общем, унификацию. Очевидно, что позиция государств, настаивающих, что религия – это частное дело каждого, и нельзя выносить его за пределы собственного дома, также потерпела крах. Для верующего человека это просто невозможно. А события во Франции, связанные с расстрелом в редакции журнала «Шарли Эбдо»², наглядно показали, что лозунг «je suis Charlie» («Я – это Шарли») готовы поддержать далеко не все (не поддерживая при этом методы террористов), так как свобода – это не право унижать чувства окружающих. И среди этих многих – не только мусульмане, но и христиане. Свобода имеет свои границы, определяемые духовными ценностями, верой в Бога. Иначе, как говорил Ф.М. Достоевский, если Бога нет – то все дозволено. Кстати, об этом отменно написал турецкий писатель – лауреат Нобелевской премии в области литературы Орхан Памук в своей книге «Другие цветы».

В ряде стран есть закон, согласно которому предусмотрено уголовное преследование за отрицание холокоста еврейского народа: так почему бы не принять законы, осуждающие оскорбления религиозных чувств верующих? Ведь для многих миллионов людей уничтожение поклонных крестов полуобнажёнными женщинами или карикатуры на Пророка – тот же холокост, проводимый с молчаливого согласия властей. Этот закон смог бы положить ещё один кирпич в создание гармонии межрелигиозных отношений в их многообразии. Подобная гармония необходима на всех уровнях общественной и государственной жизни. Через

¹ Светлана М. Ислам по-немецки // НГ-религии. 2008. 2 апреля.

² Charlie Hebdo. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Charlie_Hebdo.

гармонизацию отношений можно преодолеть известную обособленность, изолированность иноконфессиональных общин мигрантов, которые чужаются контактов с коренными жителями, держатся обособленно от них.

В России с недавних пор такой закон существует (Федеральный закон от 30 июня 2013 г. N 136-ФЗ («Об оскорблении чувств верующих»))¹. Он выдержал столько критики и откровенных насмешек, что было сложно представить, что он будет принят. Сейчас идёт период становления закона, формируются прецеденты его использования (ситуация вокруг постановки оперы Вагнера «Тангейзер»²), но всё же делается определённый шаг в сторону перевода диалога – диалога верующих и воинствующих атеистов в правовое русло: всё же исторически сложилось так, что границы дозволенного покоятся на религиозных ценностях.

В нашем государстве возникла идея православной «миссии среди мигрантов»³, которая нацелена на проповедь не ради обращения, а для адаптации, помощи приезжим в понимании той страны, куда они прибыли надолго или, возможно, навсегда. Именно опыт России в претворении в жизнь межнационального согласия, веротерпимости, миролюбия и взаимопонимания, уникален, несмотря на имевшие место в её многовековой истории негативы во взаимоотношениях между населяющими её народами, завоевательные походы и многолетние войны. Безусловно, в истории страны были и продолжают быть случаи ксенофобии, столкновений на межэтнической и межрелигиозной почве, были завоевания территорий, населённых последователями автохтонных религий. Главное, однако, состояло в том, что все – христиане, мусульмане, буддисты, сторонники иных вероисповеданий – совместно создавали и пестовали Российское государство, отстаивали его в борьбе с захватчиками, укрепляли его. При этом Россия считает себя частью общемировой цивилизации, и иным частям было бы полезно взглянуть на опыт нашего государства. И не случайно также именно Его Святейшество Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, обращаясь к русским, живущим в Армении, заявил: «Любите народ, среди которого живете».

¹ Федеральный закон от 30 июня 2013 г. N 136-ФЗ («Об оскорблении чувств верующих»). URL: <http://novostirossii24.ru/society/enactment-zakony/30-06-2013-federalnyiy-zakon-136-fz-ob-oskorblenii-chuvstv-veruyushih-tekst-1854.html>.

² Крганов: Новосибирская постановка оперы «Тангейзер» недопустима. URL: <http://ria.ru/religion/20150313/1052372013.html>. 05.04.2015.

³ Церпицкая О.Л. Православная духовная миссия и глобальные модернизационные процессы. СПб., 2011. С. 82-85.

В России обратили внимание и на обесценивание христианских ценностей, происходящее под аккомпанемент полемики о «правах человека». Правы, думается, те, кто утверждает, что у православных, католиков и мусульман сегодня один враг – тотальная секуляризация человеческого бытия: однополюе «браки», эвтаназия, размывание национальных чувств и культивирование так называемого «общества потребления». Эти квазиценности составляют ныне основу христианофобии и, во многом, исламофобии, подрывающую, чаще всего, государства, устраивающие себя на этих сомнительных основаниях. Не случайно православная и мусульманская Россия в унисон с католической Польшей не поддерживает проведения гей-парадов, например. Защита традиционных ценностей, таким образом, сводится к защите христианских основ европейской культуры, единства свободы и совести, свободы и ответственности, свободы и человеческого достоинства. И в Москве, и в Ватикане используют одни и те же аргументы для защиты традиции: сама идея прав человека выросла из христианского учения о равенстве во грехе и во спасении, а свобода – это, прежде всего, свобода морального, духовного выбора, и не может быть свободным человек, лишённый души и совести.

Но защита христианских ценностей не может не сочетаться с защитой мусульманских и иных традиционных религиозных ценностей: это сочетание немыслимо без воспитания взаимного уважения. В этом отношении довольно много делается, например, в Санкт-Петербурге. Здесь приняты законы о национальной политике, о передаче в собственность религиозных организаций имущества религиозного назначения, находящегося в собственности города, действуют национально-культурные автономии и десятки землячеств, успешно реализуется уже вторая программа «Толерантность», рассчитанная на 2011–2016 гг. Но достаточно ли только государственных усилий?

Если оставить в стороне вопрос об отношениях верующих и неверующих, то возникает один важнейший вопрос современности: ослабление веры при всплеске религиозности (годы «модерна» дают о себе знать). И это – ещё один общий враг Христианства и Ислама и в Европе, и по всему миру. Мы можем видеть большое количество людей в храмах, в мечетях, но тут же сталкиваться с обескураживающей неграмотностью в вопросах вероучения среди этих же людей. Сегодня мы наблюдаем, к сожалению, не ренессанс веры, а всплеск «бытовой религиозности», когда форма превалирует над содержанием, и от которой «рукой подать» и до практических воплощений фанатизма. В самом деле,

не борода делает мужчину православным, и не хиджаб превращает женщину в мусульманку. Но именно внешним вопросам традиции уделяется первостепенное внимание в обществе потребления, так как они, могущие и призванные способствовать воспитанию духа, заняв неподобающее первенство в духовной жизни, превращают человека в бездумного фанатика. А сколько в мире примеров, когда под лозунгом индигенизации (возврата к корням) и чистоты религии раздаются призывы к ликвидации государственных режимов (Ливия, Алжир и т.д.)?

Эти факты говорят о том, что традиционные для Европы религии столкнулись с общей проблемой: необходимостью «внутренней миссии» на своих традиционных территориях. И, возможно, духовным лидерам имеет смысл подумать о новых общих формах миссионерской деятельности. Как показывает опыт России, это – не сугубо внутрирелигиозная проблема. В течение тысячелетий здесь происходило взаимовлияние Православия, Ислама, других традиционных религий, распространённых в нашей стране. Вот почему эти религии оказались весьма адаптированными друг к другу, к взаимопониманию и взаимообщению. Они стали гибкими и открытыми (кроме вопросов догматики, разумеется), взаимоуважающими в отношении своих последователей, их духовной жизни. Именно это привело к возникновению в России, во входящей в её состав республике Татарстан, модернизационного северного Ислама. И именно это совместное существование сделало реальной ситуацию, в которой религия рассматривается как часть гражданского общества. Только при таком подходе, а не принятой в Европе отстранённости от религиозной жизни, возможен и адекватный межрелигиозный диалог, преимущественно христианско-исламский, а от его успеха, как мы уже отмечали в начале, зависит будущий облик Европы: гармоничный и консолидированный, а не раздираемый противоречиями. Ведь именно вера – «формирующая сила и основа цивилизационной стабильности государства»¹, и именно такой опыт государственного строительства Россия может предложить Европе.

¹ Вера – формирующая сила и основа цивилизационной стабильности государства: Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона на пленарном заседании Всероссийской научно-практической конференции «Цивилизационный выбор народов России» в Казанском федеральном университете. URL: <http://vnp-eparhia.ru/internet-dajdzhest/3618-vera--formiruyushchaya-sila-i-osnova-tsivilizatsionnoj-stabilnosti-gosudarstva> (проверено: 05.04.2015).

Библиография

- Bozkurt A. Culture wars in Muslim nations // Today's Zaman. 2004. June 25.
Charlie Hebdo // https://ru.wikipedia.org/wiki/Charlie_Hebdo. 2015. 05.04.
Gumustekin T. Islamophobia in Europe // Daily Sabah. 2014. June 5.
Mazrui A.A. Islamic and Western Values // Foreign Affairs. September/October 1997. Vol. 76. № 5. P. 118-132.
Алиева Д.А. Особенности политизации ислама в современном Дагестане // Власть. 2014. № 8.
Ахмет Саттар // Звезда Поволжья. 2015. 28 мая – 3 июня.
Гашков И. Слишком Старый свет // Независимая газета. 2014. 26 ноября.
Каграманов Ю. Призрак Закона // Дружба народов. 2014. № 7.
Колесников А. Товарищи по счастью // Коммерсантъ. 2015. 1 апреля.
Коробов П. Святейший прием // Коммерсантъ. 2015. 5 июня.
Крганов: Новосибирская постановка оперы «Тагейзер» недопустима. URL: <http://gia.ru/religion/20150313/1052372013.html> (проверено 05.04.2015).
Мальцев В. Христианство и ислам поделят мир // Независимая газета. 2015. 8 апреля.
Мельников А. Трагедия армян разделила христиан и мусульман России // Независимая газета. 2015. 27 апреля.
Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2012.
Религия в современной системе международных отношений: либерализм и традиционное самосознание / Материалы международной научно-практической конференции. С.-Петербург, 24 ноября 2006 г. / Отв.ред.О.Л.Церпицкая. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
Рудакова К.Е. Эволюция традиционного ислама в рамках проблемы конфессиональной безопасности Приволжского федерального округа России // Власть. 2014. № 8.
Светланова М. Ислам по-немецки // «НГ-религии». 2008. 2 апреля.
Сообщение новостного канала Euronews 14 апреля 2015 г. В 7 часов утра по московскому времени.
Столяров А. Дайте миру шанс // Дружба народов. 2015.
Суранова М. Агентство национального общежития // Парламентская газета
Туманов Г., Коробов П. Молодым мусульманам поправили ошибки в джихаде. // Коммерсантъ. 2015. 28 мая.
Фахразеева С.Р. Русская Православная Церковь в Современной России: поиски места в обществе // Власть. 2014. № 8.
Федеральный закон от 30 июня 2013 г. N 136-ФЗ («Об оскорблении чувств верующих»). URL: <http://novostirossii24.ru/society/enactment-zakony/30-06-2013-federalnyiy-zakon-136-fz-ob-oskorblenii-chuvstv-veruyushih-tekst-1854.html> (проверено 05.04.2015).
Хайрутдинов А.Г. Исламское учение о всеохватности божественного милосердия и его значение на современном этапе развития человеческого общества // Религия в современной системе международных отношений: Либерализм и традиционное самосознание. Материалы международной научно-практической конференции. С.-Петербург, 24 ноября 2006 г. СПб., 2007.
Церпицкая О.Л.. Взаимодействие Русской Православной Церкви и Российского государства в мировом сообществе / Отв. ред. В.С. Ягья. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
Церпицкая О.Л. Православная духовная миссия и глобальные модернизационные процессы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011.

Щипков Д. Митрополит Кирилл обошел Назарбаева// Независимая газета. 2004. 3 марта.

Ягья В. С. Взаимодействие Христианства и Ислама и облик Европы XXI века // Религия в современной системе международных отношений: Права человека и религия. Материалы международной научно-практической конференции. С.-Петербург, 24 ноября 2006 г. / отв. ред. О.Л. Церпицкая. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

Ягья Ватаняр Саидович, доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель наук РФ, заведующий кафедрой мировой политики Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия); kafedramp@bk.ru

Церпицкая Ольга Львовна, доктор политических наук, профессор кафедры мировой политики Санкт-петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия); fmo_nauka@mail.ru

Opportunities of the Christian-Islamic Dialogue in Context of Future Appearance of Europe. Experience of Russia.

The article is devoted to the analysis of opportunities of the dialogue between Christianity and Islam for the future of Europe. The authors purpose to use the experience of Russia in the field of conflictless interreligions relations. All Russian peoples – against Terrorism.

Key words: Christianity, islam, experience of Russia, West Europe, struggle against Terrorism.

Vatanyar S. Yagya, doctor of history, professor, honorable scientist of Russia, head of Department of World Politics, St. Petersburg State University; kafedramp@bk.ru

Olga L. Tserpitskaya, doctor of political science, professor, Department of World Politics, School of International Relations, St.Petersburg State University, Deputy-Dean of School of International Relations in the field of science; fmo_nauka@mail.ru

Мосейкина М.Н.

Межкультурное образование и диалог как стратегия адаптации мигрантов в ценностное поле России (к вопросу о реализации в РФ Концепции комплексного экзамена для иностранных граждан)

Рассматривается вопрос о роли межкультурного образования в адаптации мигрантов в ценностное поле России в свете реализации Концепции комплексного экзамена для иностранных граждан.

Ключевые слова: адаптация мигрантов, Концепция миграционной политики, социокультурное взаимодействие, традиционные религиозные организации.

Современная Россия является привлекательной для миграции, особенно из стран СНГ. Итогом сформировавшихся потоков миграции становится возрастание культурной дистанции между прибывающими мигрантами и российским населением, вызванное тем, что все большее число мигрантов прибывает из стран иной чем в России культурной и религиозной традиции. Положение осложняется также тем, что мигранты нового поколения, прибывающие в Российскую Федерацию из стран СНГ, обладают более низким уровнем образования, знания русского языка и профессионально-квалификационной подготовки, чем мигранты 1990-х годов.

В этой связи адаптация мигрантов становится одной из ключевых проблем современного российского общества. В мировой практике сложились некоторые методы и стратегии адаптации и интеграции иностранцев, функционируют также международные, государственные и общественные институты, которые реализуют подобные стратегии с учётом национальных интересов своих государств.

Сегодня становится очевидным, что экономические, социальные и культурные выгоды от международной миграции должны реализовываться максимально эффективно, миграционные процессы должны регулироваться при системном научно-исследовательском сопровождении, а вопросы миграции следует изучать как один из ключевых компонентов современных социально-политических, экономических и социокультурных процессов. В этой связи решение задач повышения образовательного и общекультурного уровня прибывающих в страну иностранных

граждан, расширения их знаний и представлений о России с целью адаптации к новой социокультурной среде становится особенно актуальным. Органы государственной власти, традиционные религиозные организации народов России, другие институты гражданского общества призваны содействовать организации просветительской работы с мигрантами и населением России, направленной на формирование взаимоуважения и сотрудничества. Именно во взаимном уважении культур видится будущее Российского государства.

В то же время прибывающие в страну мигранты часто не имеют возможности полноценно адаптироваться к культурным и социальным условиям РФ как страны пребывания, что провоцирует напряженность в обществе и создает потенциальную угрозу межнациональному согласию. В этой связи миграционная политика России приводится в соответствие с Концепцией национальной безопасности и выступает основанием для различных стратегий – социальной, социокультурной, этносоциальной, культурно-образовательной и воспитательной, информационной – в регулировании конфликтного противостояния мигрантов и членов принимающего общества.

В стратегии миграционной политики российского государства отдельно ставится задача цивилизованной интеграции и социализации мигрантов. В этой связи в Концепции государственной миграционной политики РФ на период до 2025 года в сфере адаптации и интеграции этнических мигрантов намечен ряд конкретных мер, входящих в том числе в сферу ответственности системы образования.

Применительно к России как многонациональному и поликонфессиональному государству основой социальной и культурной адаптации и интеграции проживающих на ее территории иностранных граждан является соблюдение норм законодательства и правил поведения, принятых в российском обществе, уважение к государственному языку России, культуре и религиям ее народов. Именно этим, в совокупности с целями «гармонизации межнациональных отношений, укрепления единства многонационального народа Российской Федерации и обеспечения условий для его полноправного развития»¹, было обусловлено введение комплексного экзамена по русскому языку как иностранному, истории России и основам законодательства РФ,

¹ Указ Президента РФ № 602 от 7 мая 2012 г. Об обеспечении межнационального согласия // Собрание законодательства РФ. 07.05.2012. № 19. Ст. 2339.

что актуализирует решение задач образовательной политики в отношении ряда категорий иностранных граждан, прибывающих в Россию с целью осуществления трудовой деятельности, а также получения разрешения на временное проживание и вида на жительство¹.

Комплексный экзамен – абсолютно новое явление в российской системе образовательного процесса для иностранных граждан, и, естественно, что его введение вызывает широкий общественный интерес. Более того, следует отметить, что введение интеграционного экзамена для категории «трудоустроенные мигранты» не практикуется нигде в мире. В миграционно-привлекательных странах такая процедура применяется для лиц, получающих гражданство или разрешение на временное проживание (РВП) или вид на жительство². Таким образом, складывается абсолютно новый инструмент социально-культурной адаптации через межкультурное образование и диалог, который позволит создать предпосылки для успешной интеграции трудящихся мигрантов в российском обществе.

Важнейшим инструментом интеграции мигрантов в российский социум и адаптации их к российской среде является русский язык. Именно через язык, через формирование языковой способности происходит внедрение в структуру языковой личности иностранного работника элементов русской языковой картины мира³. Специалисты говорят о возможности языкового воздействия на формирование мировоззрения, языкового сопровождения процессов становления личности, о выработке своеобразного ортолингвогенеза, обеспечивающего языковую сторону воспитания человека и межкультурный диалог.

Структура языковой личности иностранного работника формируется параллельно с его коммуникативно-речевой компетенцией, социокультурная составляющая которой направлена

¹ О внесении изменений в Федеральный закон «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации»: Федеральный закон Российской Федерации от 20 апреля 2014 г. № 74-ФЗ // Российская газета. URL: <http://www.rg.ru/2014/04/23/inostrantsy-dok.html> (дата обращения: 4.11.2014)

² Должикова А.В., Козьменко В.М., Мосейкина М.Н. и др. Интеграционный экзамен для иностранных граждан: зарубежный опыт, проблемы и перспективы проведения в России: монография. М., 2014. С. 54.

³ Ведякова Н.А., Редькина О.Ю. Коммуникативно-речевая компетенция в структуре языковой личности и программе адаптации иностранных рабочих // Русский язык и проблема межкультурной адаптации иностранных граждан в Российской Федерации Сб. науч.-методич. материалов Международной научно-практической конференции. М., 2015. С. 14.

на знание «культурных особенностей носителей языка, их привычек, традиций, норм поведения и этикета и умение понимать и адекватно использовать их в процессе общения, оставаясь при этом носителем другой культуры». Кроме того, формирование социокультурной компетенции предполагает интеграцию личности в системе мировой и национальной культур»¹.

Вводимые в интеграционный экзамен наряду с русским языком дополнительные модули по истории России и основам законодательства РФ ориентированы, в свою очередь, на социокультурную и правовую адаптацию прибывающих в страну иностранных граждан, формирование у них навыков межкультурного общения, толерантности, а также на противодействие ксенофобии, национальной и расовой нетерпимости, социальной исключенности мигрантов. Кроме того, на основании концепции комплексного экзамена формируются условия для эффективной защиты прав и законных интересов самих мигрантов с целью обеспечения их безопасного пребывания на территории нашей страны², что в конечном итоге будет способствовать эффективной адаптации мигрантов к социокультурным условиям российского общества, препятствуя возникновению анклавов и сегрегации.

При этом особое значение имеет включенность в концепцию экзамена модуля «История России», поскольку данный предмет носит многофакторный (многоаспектный) характер, раскрывает разные стороны исторического процесса – экономику и политику государства, культуру, историю религий, духовной жизни и национальных традиций и т.д. Все это определяет особое положение курса истории России в ряду других гуманитарных дисциплин. Данный модуль в тесной связи с основами законодательства РФ призван минимизировать проблему «культурного шока» трудового мигранта в иноязычной среде и одновременно содействовать формированию представлений о национально-культурной специфике России, уважительному отношению к установленным в стране законам и ее историческому прошлому.

Подготовка к комплексному экзамену, которая предполагается также в странах миграционного исхода, будет осуществляться

¹ Ведякова Н.А., Редькина О.Ю. Коммуникативно-речевая компетенция в структуре языковой личности... // Там же. С. 17-18.

² Концепция экзамена по русскому языку, истории России и основам законодательства Российской Федерации для трудящихся мигрантов – различных категорий граждан стран СНГ, Балтии и дальнего зарубежья // Русский тест: теория и практика. 2014. № 1. С. 48-64.

по образовательным программам российской стороны в соответствии с разработанными и принятыми здесь Требованиями¹.

Последнее особенно важно в связи с тем, что после распада СССР в новых независимых государствах очень быстро были созданы учебники по национальной истории – Украины, Грузии, Латвии и пр., в которых с разной степенью отрыва от исторической действительности и накала антироссийских настроений формировались часто мифологизированные представления об исторических процессах на получивших новую государственность территориях². Например, Киевская Русь как подлинно восточнославянское, принадлежавшее к европейской цивилизации и ставшее колыбелью современной Украины государство, противопоставляется сегодня сложившемуся в результате славяно-финно-тюркского синтеза деспотическому Владимиро-Московскому образованию.

Большинство из бывших стран СССР пошли по пути формирования у учащихся крайне негативных представлений о российском государстве и русском народе³. За годы суверенитета здесь сложилось целое поколение, которое воспринимает Россию как колониальную империю, поработившую, например, «свободолюбивый украинский народ»⁴, как источник современных его бед и страданий. Подобного рода чувство исторической обиды, которое воспитывается у молодежи, призвано отвлечь ее внимание от

¹ Требования к содержанию комплексного экзамена по русскому языку как иностранному, истории России и основам законодательства Российской Федерации. Для иностранных граждан, оформляющих разрешение на работу или патент. СПб.; М., 2015.

² См.: Освещение общей истории России и народов постсоветских стран в школьных учебниках истории новых независимых государств / Бондаренко Д.Я., Вдовин А.И., Жуков А.Д. и др. М., 2009; Керов В.В. «Украина-Русь», «финно-угорские колонии» и белорусские национальные обычаи: обоснование государственного суверенитета в официальных учебниках по национальной истории Украины и Беларуси // Вестник РУДН. Серия «История России». 2013. № 1. С. 124-132; Moseikina M.N. Russian Image in History Textbooks of the Post-Soviet States: To the Question of Updating the Module «History of Russia» in the Concept of a Comprehensive Exam for Foreign Citizens in the Russian Federation as a Way of Adapting to Life in a Multicultural Society Mediterranean Journal of Social Sciences. Rome. Vol. 6. № 1, Supplement 2, February 2015. P. 48-53 и др.

³ См.: Бордюгов Г., Бухарев В. Вчерашнее завтра: как «национальные истории» писались в СССР и как пишутся теперь. М., 2011.

⁴ Подробнее см.: Уроки украинского. Чему учат школьников учебники украинской истории? URL: <http://sputnikipogrom.com/russia/ua/10331/ua-textbooks>; Серник И. Россия в украинских учебниках истории. URL: <http://www.contrtv.ru/common/1838>; Портнов А. О проблемах постсоветской исторической науки на Украине. URL: http://www.polit.ru/article/2013/03/31/ps_sc20_portnov/

реальных внутренних причин тяжелого положения в этих странах, канализировать ее недовольство на традиционного внешнего врага. Естественно, что оказавшись в России со сформировавшимся предвзятым взглядом на страну, иностранный гражданин не сможет толерантно относиться к российскому обществу, гармонично адаптироваться к его жизни.

Данное состояние дел с исторической памятью на постсоветском пространстве заметно актуализирует проблему включенности модуля «История России» в концепцию единого экзамена для иностранных граждан с тем, чтобы передать объективную картину истории взаимоотношений Российской империи и СССР с входившими в их состав народами.

Еще И.А. Ильин в своей работе «Путь духовного обновления» писал по поводу истории, что она должна научить «преклонению перед святыми и героями», которое возвышает душу человека и указывает верный жизненный путь¹. В результате освоения материала, определенного требованиями данного модуля, иностранный гражданин, желающий вести трудовую деятельность на территории Российской Федерации, должен знать некоторые основные факты и события российской истории, культурные памятники и религиозные конфессии, национально-культурные и религиозные традиции российского общества; государственные праздники современной России; имена известных политических и государственных деятелей, выдающихся деятелей науки и культуры России, их вклад в историю развития российского общества и государства.

Исходя из этого, содержательная часть модуля базируется на представлении о том, что Россия – страна многонациональная. Лейтмотивом преподавания истории для иностранных граждан становится идея о том, что Россию создавали представители разных народов и конфессий, а сложившаяся традиция сотрудничества, получив новый импульс развития, может стать одним из решающих факторов дальнейшей (прежде всего евразийской) интеграции на постсоветском пространстве. В результате изучения истории у иностранного гражданина должно сложиться ощущение, с одной стороны, своей востребованности в российском обществе, а с другой – ответственности за будущее отношений между народами.

Подчеркивается и поликонфессиональный характер российского государства, показаны примеры сотрудничества православ-

¹ Цит. по: Россия там, где православие и русский язык // «Серафимовские чтения». Ракитное, 2013. С. 42.

ных, мусульман, представителей других конфессий в деле защиты России от врагов, в создании памятников культуры, в развитии науки и образования. У иностранных граждан должен вызвать, например, интерес тот показательный факт, что до трети российского дворянства имело тюркские корни¹.

В содержательной части модуля «История России» преобладает пафос созидания, позитивный настрой в восприятии истории нашего государства. В связи с этим внимание акцентируется на массовом героизме народа прежде всего в Отечественных войнах 1812 и 1941-1945 годов, а также пропаганде трудовых подвигов, научных и культурных достижений нашей страны. Вместе с тем в курсе истории раскрываются и трагические периоды прошлого России (смута, революции и др.), но при этом подчеркивается, что русский и другие народы совместными усилиями преодолевали выпавшие на их долю тяжелые испытания, а в итоге создавали условия для поступательного развития страны.

Вот почему в курсе истории особое внимание уделяется взаимодействию народов России, их культур и религий, подчеркивается необходимость укрепления экономических, социальных и культурных связей как одного из решающих факторов евразийской интеграции.

Таким образом, знание русского языка, а через него и истории и основ законодательства России даст иностранным гражданам возможность не только объективно рассмотреть ее прошлое, осмыслить подлинное содержание отношений исторического центра и национальных окраин, но и сформировать ценностные ориентации, толерантное восприятие представителей других народов и конфессий, без чего невозможно их участие как в трудовой деятельности, так и в межкультурном взаимодействии.

Длительное пребывание иностранца в стране требует элементарных знаний о ее прошлом и настоящем, что создает духовные предпосылки для его адаптации и профессиональной деятельности, для противодействия ксенофобии, национальной и расовой нетерпимости, для преодоления социальной изоляции и этнокультурного локализма мигрантов. Введение комплексного экзамена для иностранных граждан на территории России поможет им ориентироваться в новой социокультурной среде, понимать многообразие культур и религий; в том числе при посещении кинотеатров, музеев и культовых зданий (церкви, мечети, синагоги и др.); адекватно воспринимать и толерантно интерпретировать

¹ См.: Петров П.Н. История родов русского дворянства. М., 2007.

информацию СМИ об исторических и современных событиях. С этой точки зрения межкультурное образование выступает одновременно в качестве стратегии адаптации мигрантов в ценностное поле России.

Библиография

Бордюгов Г., Бухарев В. Вчерашнее завтра: как «национальные истории» писались в СССР и как пишутся теперь. М., 2011.

Ведякова Н.А., Редькина О.Ю. Коммуникативно-речевая компетенция в структуре языковой личности и программе адаптации иностранных рабочих // Русский язык и проблема межкультурной адаптации иностранных граждан в Российской Федерации Сб. науч.-методич. материалов Международной научно-практической конференции, Москва, РУДН, 5 июня 2015 г. М., 2015.

Должикова А.В., Козьменко В.М., Мосейкина М.Н. и др. Интеграционный экзаме́н для иностранных граждан: зарубежный опыт, проблемы и перспективы проведения в России: монография. М., 2014.

Керов В.В. «Украина-Русь», «финно-угорские колонии» и белорусские национальные обычаи: обоснование государственного суверенитета в официальных учебниках по национальной истории Украины и Беларуси // Вестник РУДН. Серия «История России». 2013. № 1. С. 124-132.

Концепция экзамена по русскому языку, истории России и основам законодательства Российской Федерации для трудящихся мигрантов – различных категорий граждан стран СНГ, Балтии и дальнего зарубежья // Русский тест: теория и практика. 2014. № 1. С. 48-64.

Moseikina M.N. Russian Image in History Textbooks of the Post-Soviet States: To the Question of Updating the Module «History of Russia» in the Concept of a Comprehensive Exam for Foreign Citizens in the Russian Federation as a Way of Adapting to Life in a Multicultural Society Mediterranean Journal of Social Sciences. Rome. Vol. 6. № 1. Supplement 2, February 2015. P. 48-53.

О внесении изменений в Федеральный закон «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации»: Федеральный закон Российской Федерации от 20 апреля 2014 г. № 74-ФЗ // Российская газета. URL: <http://www.rg.ru/2014/04/23/inostrantsy-dok.html> (дата обращения: 4.11.2014)

Освещение общей истории России и народов постсоветских стран в школьных учебниках истории новых независимых государств / Бондаренко Д.Я., Вдовин А.И., Жуков А.Д. и др. М., 2009.

Петров П.Н. История родов русского дворянства. М., 2007.

Портнов А. О проблемах постсоветской исторической науки на Украине. URL: http://www.polit.ru/article/2013/03/31/ps_sc20_portnov/

Серник И. Россия в украинских учебниках истории. URL: <http://www.contrtv.ru/common/1838/>

Требования к содержанию комплексного экзамена по русскому языку как иностранному, истории России и основам законодательства Российской Федерации. Для иностранных граждан, оформляющих разрешение на работу или патент. Санкт-Петербург; Златоуст; Москва: РУДН, 2015.

Указ Президента РФ № 602 от 7 мая 2012 г. Об обеспечении межнационального согласия // Собрание законодательства РФ. 07.05.2012. № 19. Ст. 2339.

Уроки украинского. Чему учат школьников учебники украинской истории? URL: <http://sputnikipogrom.com/russia/ua/10331/ua-textbooks>.

Мосейкина Марина Николаевна, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (Москва, Россия).

Intercultural Education and Dialogue as a Strategy Adaptation of Migrants in the Value Field of Russia (The Question of the Realization of the Concept of the Russian Federation Comprehensive Exam for Foreign Citizens)

The article discusses the role of intercultural education, in the adaptation of migrants in the value field of Russia in the light of the concept of integrated exam for foreign-governmental citizens.

Key words: adaptation of migrants, migration policy concept, socio-cultural interaction, the traditional religious organizations.

Moseikina Marina Nikolaevna, Doctor of Historical sciences, professor of the Russian history department of the Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia.

Томас Крюсманн

**Конфессиональное обоснование формулы
Густава Радбруха и ее проявление в современной
правовой культуре (на примере католической церкви)**

Рассматривает пути конфессионального обоснования формулы Густава Радбруха в современной правовой культуре на примере социального служения Римской католической церкви.

Ключевые слова: Густав Радбрух, «законное неправое», «надзаконное право», верховенство права.

Правовая культура России берет свои корни в 19-ом веке, когда реформами 1864 года был создан западный образ юстиции. Не надо отмечать о влиянии ведущих юристов, о продолжающих дискуссиях между сторонниками Запада и славянофилами. До сегодняшнего дня очень сильно влияет и рецепция теории правового позитивизма, которая была результатом Венской школы Ханса Кельзена. Бесспорно, жесткая ориентация на формальный закон имела свои преимущества и оказалась очень позитивной в порях юридического беспредела. Однако, с тех пор, особенно под влиянием фашистских репрессий, наши правовые культуры существенно разошлись. На сегодняшний день, понятие «верховенство права» имеет специфическую трактовку в России, очень часто «право» отождествляется понятием «закона». Есть у Вас и понятие «естественное права», но в правоприменительной практике оно никакую роль не играет.

Правовой позитивизм, помимо Ханса Кельзена, имеет очень четкое конфессиональное обоснование. В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви упоминается о «правильном» отношении к государственной власти, ссылаясь на послание апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение». В этом плане любые требования о строжайшем соблюдении законов имеют, безусловно, и конфессиональное обоснование.

Весьма интересно, что на основе того же послания апостола развивалось на Западе и совершенно противоположную позицию: право в крайних случаях сопротивляться государственной власти. Таким образом, Конституция ФРГ обеспечивает каждому

гражданину право оказать сопротивление против любого человека, который пытается поменять основы конституционного строя, если нет другого способа реагирования. Право сопротивляться как элемент естественного права нашел свое подтверждение и в решениях Конституционного Суда ФРГ об уголовной ответственности пограничников ГДР, которые пытались остановить беглых соотечественников смертельным использованием своего оружия.

Признание естественного права, который стоит выше формальным законом, таким образом является очень ярким примером понятия «rule of law», т.е. верховенства права. Но какое тут может быть конфессиональное основание, тем более на фоне послания апостола Павла?

Хочу привезти Вам пример одного из самых влиятельных мыслителей права, профессора уголовного права, депутата Рейхстага и Министра юстиции Германии с 1921 по 1923 год: Густава Радбруха. Радбрух сегодня известен тем, что сформулировал в 1946 г., на фоне режима Гитлера, такую формулу: «Конфликт между законом и справедливостью решается, как правило, таким образом, что преобладает позитивный, закрепленной государственной властью закон даже при условии, что он является по своему содержанию несправедливым или не соразмерным. Однако, если противоречие между законом и справедливостью станет невыносимым, то закон уступает свое место справедливости»¹.

Другая трактовка гласит так: «при конфликте между законом и справедливостью судья должен принимать решение вопреки закона и в пользу материальной справедливости, если закон под вопросом является либо «невыносимо несправедливым», либо сознательно опровергает идею равенства всех людей, которая заложена в смысле право».

Конкретное понимание использованных терминов, например «невыносимая несправедливость», занимает правовых философов и юристов конституционного права на Западе более 50 лет. Но меня тут интересует другой момент: Радбрух был протестантом, хотя только к концу своей жизни открыто признался в этом. Изначально, особенно в 30-е годы, когда служил министром юстиции, сильно поддерживал позитивизм. Он в это время считал, что старые юристы, которые были приверженцами монархии, могли служить только законам республики, если у них проявлялась традиционно прусская лояльность к законам. Почему он пришел к выводу, что в основе правопорядка лежит все равно не-

¹ Радбрух Г. Философия права. Пер. с нем. М., 2004.

кое христианское естественное право? Биографы дают разные объяснения: безусловно, Радбрух перешел к концепции естественного права под влиянием ужасов фашизма. В дальнейшем, он откровенно признался верующим под впечатлением смерти сына и дочери. Но помимо субъективных моментов он нашел повод уйти и от требований апостола Павла. Во-первых, слова апостола были сформулированы в специфическом историческом контексте: молодые христианские общины находились под пристальным взглядом римского императора и местных властей. Вызов к законопослушности имел смысл в том, чтобы общины избежали конфликтов и провокаций с властями. При фашизме, наоборот, вся государственная власть использовалась, чтобы уничтожить оппонентов режима.

И второй момент: даже позитивистский взгляд на закон нуждается в опоре в естественном праве. Иначе нельзя понимать послание апостола Павла о том, что «нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены». Апостол говорит о том, что все-таки есть «вышестоящая инстанция».

Таким образом Радбрух пришел к выводу, что каждый, тем более верующий, подчиняется естественному праву и что в конфликте с законами законопослушность не занимает абсолютное место. Конечно, развитие формулы Радбруха до конституционного признания право сопротивляться формальным законам имело место в послевоенные годы, когда опыт ужаса войны был свежим. Подобных случаев, Слава Богу, не было, но эффект на развитие правовой культуры на Западе был колоссальным. Сегодня никто не спорит с тем, что право и закон – совершенно разные вещи.

Библиография

Радбрух Г. Философия права. Пер. с нем. М.: Международные отношения, 2004. 238 с.

Крюссманн Томас, доктор юридических наук, профессор, директор Российского, Восточноевропейского, Евразийского центра Университета (г. Грац, Австрия).

The Religious Justification of the Formula Gustav Radbruch and its Manifestation in the Modern Legal Culture (For Example, the Catholic Church)

The article discusses the ways confessional study of Gustav Radbruch formula in modern legal culture as an example of social service Rome Catholic Church.

Key words: Gustav Radbruch, «legal is not right and legal right to» the rule of law.

Kruessmann Thomas, Director of Russian, East European, Eurasian Centre of the University of Graz, Austria.

Харисова Л.А.

**Изучение основ религиозных культур
в образовательном пространстве России:
проблемы и пути решения**

В статье обоснована актуальность изучения основ религиозных культур в образовательных организациях Российской Федерации и представлены методологические и методические позиции организации данного инновационного процесса.

Ключевые слова: образование, система образования, религиозная культура, обучающиеся, педагогические принципы.

Изучение основ религиозных культур в государственной системе образования Российской Федерации является инновационным подходом к решению проблемы формирования толерантного отношения у обучающихся к историческим, культурным, мировоззренческим ценностям традиционных для страны религий и воспитания гражданской и нравственной культуры у молодежи. Сегодня в систему общего образования страны введен курс «Основы религиозных культур и светской этики», в результате которого регионы страны и субъекты образовательных отношений (родители, педагоги и обучающиеся) имеют право выбирать какой модель будут изучать в 4 классе общеобразовательной школе. Курс представляет 6 модулей: основы православной культуры, основы мусульманской культуры, основы буддистской культуры, основы иудейской культуры, история мировых религий и светская этика. Анализ практики изучения данного курса показывает, что в одних школах выбирают один модуль, в других по два или три. Так, например, в школах Москвы дети изучают три модуля «Основы православной культуры», «История мировых религий» и «Основы светской этики», в школах Дагестана изучают «Основы светской этики», в Белгородской области «Основы православной культуры» и т.д. Для реализации данного курса были разработаны учебные пособия, созданы методические рекомендации, проектируются различного рода дидактические средства, идет подготовка педагогических кадров.

Однако, педагоги испытывают трудности:

- отсутствует опыт ведения таких мировоззренческих курсов;
- низкая профессиональная компетентность реализации предметного содержания;

- недостаточная методологическая проработка реализация данного курса в государственных образовательных организациях;
- недостаточная дидактическая оснащенность отдельных модулей;
- мировоззренческая позиция учителя;
- рамочная представленность курса (4 класс) и другие¹.

Непрерывным условием, предваряющим изложение актуальности изучения исторических и культурных основ традиционных религий в системе государственного образования должно стать соотнесение выбранного способа интерпретации религии с задачами и целями образования. Освоение школьниками знаний о религиозных ценностях способствует расширению кругозора, интеллектуального, мировоззренческого, духовного потенциала личности. Однако духовный мир человека не ограничивается только какой-либо одной стороной восприятия мира, а вбирает различные формы и виды сознания, достижения и отражения политических, философских, художественных, научных и конечно религиозных достижений.

Оптимальным подходом, дающим возможность корректно сочетать собственную субъективность с объективностью введения исторических и культурных основ традиционных религий в новых стандартах общего образования является перенос рассуждений о религии в контекст культуры, т.е. в современном социокультурном, образовательном пространстве религию следует рассматривать как составляющую национальной, общероссийской и мировой культуры, фактор повышения интеллектуального, нравственного, духовного потенциала личности.

На основе анализа научно-методологических подходов к разработке стандартов нового поколения и практики введения исторических и культурных основ традиционных религий, осмысления зарубежного опыта необходимо опираться на следующие подходы: историческая преемственность в представлении основ традиционных религий в содержании образования; культурологическая интерпретация основ традиционных религий; системность в компоновке содержания образования с основами традиционных религий; региональное и этнокультурное своеобразие основ традиционных религий в содержании образования; личностно-ориентированная направленность содержания образования.

Рассматривая религиозную культуру как источник содержания образования, следует изучать такие ее элементы: история ре-

¹ См.: Харисова Л.А. Религиозная культура в содержании образования. М., 2002.

лигий, священные писания, религиозная символика, религиозная литература, религиозное право, религиозная мораль, религиозная музыка, искусство, архитектура, религиозная одежда, религиозный календарь, жизнь святых в религии, религиозные праздники, традиции, обычаи, сущность вероучения, религиозное образование и др.

Характер отражения основ традиционных религий в содержании новых образовательных стандартов следует рассматривать на двух уровнях:

– **нормативный (обязательный)** (4 класс): когда исторические и культурные основы традиционных религий составляют базовый компонент содержания образования, его инвариантную часть. Основы религиозной культуры изучаются не только благодаря данному курсу, но и религиозная культура интегративно связана со всеми элементами культуры, представленными в отдельных предметных областях таких, как история, литература, музыка, искусство, обществоведение, право, философия, этика;

– **вариативный** (по выбору образовательного учреждения): религиозная культура составляет вариативную часть содержания образования и реализуется в системе дополнительного образования, на факультативах и др.

Введение исторических и культурных основ традиционных религий в новые стандарты основывается на следующих педагогических **принципах**:

– принцип *природосообразности*, учет возрастных особенностей учащихся;

– принцип *культуросообразности*, опора на религиозные ценности традиционных для России культуры. Религиозная культура рассматривается как цель, содержание, средство воспитания;

– принцип *гуманизма*. Гуманизм признает ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие. В центре гуманистического воспитания находится человек. Доверие к нему, понимание его интересов, целей, потребностей, уважение его достоинства. Приоритет нравственных ценностей таких как доброта, честность, совесть, милосердие;

– принцип *поликультурности*. В условиях развития полиэтнической страны важным фактором остается учет национальных, региональных закономерностей развития общества и религиозных традиций. Традиционные религиозные культуры России способствуют формированию толерантности, межнационального общения, уважения и веротерпимости;

– принцип *народности*. Ценности религиозных культур тесно взаимосвязаны с этнокультурными традициями народов. Принципиально важным тезисом изучения основ традиционных религий является: от религии родного народа к религии соседнего, а затем мировых;

– принцип *духовности*. В современной системе образования духовность рассматривается как наивысшая нравственная добродетель. В основе воспитания духовной составляющей личности выступают ценности нравственного порядка, познаваемые, эмоционально переживаемые и становящиеся нормами поведения.

Кроме перечисленных принципов, следует учитывать и общепризнанные педагогические принципы, такие как доступность, преемственность, учет индивидуальных, возрастных, национальных особенностей школьников.

На основе выше представленных принципов важно соблюдать и **концептуальные основы изучения религиозных ценностей**. Это: 1. Целостность представления учащихся основ традиционных религий. 2. Корректное соотнесение основ традиционных религий с целями и задачами образовательного процесса. 3. Информационно-познавательный характер учебного материала в содержании образования. 4. Этно-региональный характер содержания образования. 5. Учет индивидуальных, возрастных особенностей и мировоззренческих потребностей школьников¹.

Кроме того, изучение основ религиозных культур должно осуществляться на основе учета нормативно-правовых актов взаимодействия государства и религий и российских традиционных религиозных ценностей.

Библиография

Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь / Под редакцией Р.А. Набиева. Казань: Магариф, 2004.

Харисова Л.А. Религиозная культура в содержании образования. М.: Просвещение, 2002.

Харисова Л.А. Педагогический потенциал ислама. М.: Русское слово, 2008.

Харисова Людмила Алексеевна, доктор педагогических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института стратегии развития образования Российской академии образования (Москва, Россия); sun227@yandex.ru

¹ См.: Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь / Под редакцией Р.А. Набиева. Казань, 2004.

Learning the Basics of Religious Cultures in the Educational Space of Russia: Problems and Solutions

In the article the urgency of studying of bases of religious cultures in educational institutions of the Russian Federation and presents the methodological and methodical approach to the organization of the innovation process.

Key words: education, education system, religious culture, learners, pedagogical principles.

Kharisova Lyudmilla Alekseevna, doctor of pedagogical Sciences, Professor, leading researcher of the Institute of education development strategy of the Russian Academy of education, Moscow; sun227@yandex.ru

Столярова Г.Р.

Межэтническая и этноконфессиональная ситуация в Татарстане: опыт изучения¹

На основе литературных, архивных, полевых материалов автора рассматриваются исторические факторы современной межэтнической и этноконфессиональной ситуации в Татарстане. Показано, что при общей благоприятной динамике развития процессов межэтнического и межконфессионального взаимодействия возможны негативные сценария, что актуализирует научный мониторинг.

Ключевые слова: Татарстан, межэтнические отношения, конфессии, исторические факторы, современное взаимодействие.

В Республике Татарстан (РТ) как в любом поликультурном регионе России проблемы сосуществования и взаимодействия народов и культур, религий и языков вызывают пристальный интерес ученых, политиков, широкой общественности. Само исследовательское поле, имеющее богатую историю и не менее насыщенную событиями современность, активизирует обращение к различным аспектам межэтнических и межконфессиональных отношений. В представленной статье приводятся некоторые материалы и результаты, полученные автором в ходе выполнения ряда научно-исследовательских проектов последних лет: «Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана» (2003-2004), «Русские Поволжья: выбор судьбы и альтернативы развития» (2006-2008), «Этнокультурные аспекты язычества в Татарстане: истоки и современное состояние» (2011-2012), дополненные данными других исследований, проведенных в республике, а также проекта «Этнокультурный ландшафт русских сельских поселений Республики Татарстан: от прошлого к будущему» (2015).

Одна из отличительных особенностей Урало-Поволжского региона в целом и РТ, в частности, заключается в отсутствии острых проблем в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений, несмотря на известную разнородность соседствующих культур и религий. Мультикультурализм как явление, широ-

¹ Выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-01-18013е «Этнокультурный ландшафт русских сельских поселений Республики Татарстан: от прошлого к будущему».

ко культивировавшееся на Западе и там же ныне подвергшееся изрядной критике, утвердился де-факто более тысячи лет на обширных пространствах евроазиатского пограничья. Безусловно, межэтническое мирное существование – итог длительных исторических процессов, в ходе которых были отмечены и периоды противостояний и конфликтов. Однако преобладающей оказалась тенденция толерантных взаимоотношений как наиболее продуктивной формы контактов, помогающих в борьбе с природными катаклизмами и социальной несправедливостью.

Начиная с Герберштейна, иностранные путешественники по Русскому государству, проезжая по Поволжью, отмечали не только разноплеменный состав его населения, но и особенности взаимоотношений представителей разных народов. Выделяя идентичные культурные компоненты, они чаще всего искали их «первых изобретателей», отдавая приоритет более крупным этносам регионам – русским и татарам – перед численно уступающими этническими группами: чувашами, марийцами, удмуртами и мордвой, которым отводилась роль реципиентов. Так, к примеру, Г. Миллер, упоминая марийские музыкальные инструменты и на первое место ставя гусли – *кюсель*, считал термин заимствованным у татар («гусли»), равно как и «татарскую волынку (Сурнай), по черемиски Шюббер»¹. С этим утверждением не соглашаются современные исследователи, полагая, что упомянутые музыкальные инструменты являются в Волго-Уралье древнейшими, конвергентно изобретенными автохтонным финноязычным населением². Представляется, что при изучении межкультурного взаимодействия наиболее важными являются его результаты, а не пути дрейфа культурных элементов, тем более, что за давностью времен и отсутствием надежных источников выводы по этому поводу зачастую являются гипотетическими. Что же касается свидетельств межэтнического взаимодействия поволжских народов на территории Татарстана, то их существует множество и в самых различных сферах: от демографической и языковой до культурно – конфессиональной.

Взаимообмен культурными элементами у народов Татарстана тема столь обширная, что в рамках одной статьи осветить ее не представляется возможным; поэтому ограничимся лишь одним ее аспектом – межконфессиональным взаимодействием.

¹ Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 41, 91.

² См., например: Яковлев В.И. Традиционные музыкальные инструменты Волго-Уралья. Казань, 2001.

Исторически у поволжских народов сложилось три комплекса религиозных верований: язычество, ислам и православие. Исследователи утверждают, что народные («языческие») представления у всех народов близки настолько, что можно говорить о единстве их языческо-обрядовой системы. Такой вывод, в частности, был сделан участниками миссионерского съезда, открывшегося в Казани 13 июня 1910 г. Выслушав несколько докладов, посвященных народам региона, участники отметили удивительную схожесть религиозных воззрений чувашей-язычников и финноязычных народов и пришли к мнению, что они родственны¹.

По мнению современных исследователей, обрядовая жизнь чувашей и финно-угров Поволжья проходила почти одинаково; при этом похожи не только религиозные тексты, но и названия праздников, часть которых имеет булгаро-чувашское происхождение (*Агавайрем*, *Сурем*, *Акашка*). Чувашизмами изобилует терминология марийской мифологии (*суксо*, *серлагыш*, *витнезе* и др.). Некоторые названия духов (*вуташи* – дух воды) проникли к чувашам от марийцев. С появлением в регионе ислама некоторые его черты довольно быстро проявились в местных религиях. К примеру, как полагают, культ кереметя появился вместе с исламом и слился с древним финно-угорским культом священной рощи. Фактически чувашская, отчасти марийская и удмуртская народные религии до принятия христианства представляли собой мусульманско-языческий синкретизм. Свидетельства этому сохранились в различных источниках. Так, еще Г. Миллер отмечал, что «...некоторые из черемис держат магометанский закон и по рождении вскоре обрезаются: и сие может быть от того произошло, что как черемисы, так и прочие языческие народы, равно с магометанами празднуют пятницу яко великий день в неделе, в которой они и никакой работы не отправляют. В сей день не служат у них никакой службы, и не знают причины, для чего они в пятницу паче прочих дней в неделе празднуют; и сие кажется мне таки мирское обыкновение, которое вошло к ним от их соседей татар»². Под влиянием ислама языческих жрецов у луговых марийцев стали называть «картами» (тат. *карт* – старик), а восточные марийцы во второй половине XIX в. – «моллами». У последних любую молитву начинали с татарского возгласа «Бисмилла – Господи благослови». До настоящего времени как обязательный атрибут сохранилась на голове жреца – моллы

¹ Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 967. Оп. 1. Д. 174. Л. 654.

² Миллер Г. Указ. соч. С. 53.

шапка из белого войлока. Часть марийцев, проживавших в окружении татар и башкир, постепенно переходила в ислам. Прошения в Магометанское Духовное собрание с просьбами от марийцев-язычников о принятии ислама, как правило, поступали в двух случаях: при заключении смешанных браков с мусульманами или по причине фактической приверженности исламу¹. У марийских селений Татарстана сохранилось немало культовых мест, где в прошлом совершались моления и жертвоприношения различной иерархии. Так, например, хорошо сохранились марийские священные рощи в Кукморском районе². В марийских источниках встречаются упоминания о явлении духа керемета в виде татарина; приношение марийцами жертвы керемету по имени Султан (Солтан) и т.п. Влиянием ислама объясняется бытовавший до конца XIX в. у мари обычай праздновать пятницу вместо воскресенья³.

В дореволюционных источниках, описывающих удмуртов (вотяков), также имеются свидетельства межконфессиональных контактов. В одном из них, к примеру, читаем следующее: «русские, знающие вотяцкий язык, выходят за вотяков, одеваются по-вотяцки и исполняют языческие обряды и моления»⁴. Подобная веротерпимость делала вполне органичным взаимное участие приверженцев различных религий в праздниках друг друга, о чем также сообщают источники. «В Свяжском уезде жители татарской деревни Утяк празднуют день Тихвинской Божией Матери. В селе Индырчах мусульмане празднуют Петровки. Деревень 20-30 Тетюшского уезда празднуют Покров. В Елабужском уезде в д.Биктау в рождественские праздники мусульмане ходят друг к другу в гости, пользуясь взаимным угощением»⁵.

В Среднем Поволжье переход в прошлом приверженцев язычества в ислам и христианство совершался по разным причинам, в том числе, добровольно как результат сближения с русскими

¹ Молотова Т.Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 86, 88.

² Молотова Т.Л. Об особенностях культуры марийцев Татарстана // Музейный вестник. № 5. Йошкар-Ола, 2011. С. 171.

³ Зеленева Г.С. Исторический обзор межконфессиональных отношений в Марийском крае дореволюционного периода // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралья (XVI – начало XX вв.)». Казань, 5-6 октября 2011 г. Вып. 2. Казань, 2011. С. 325-326.

⁴ Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества Археологии, истории и этнографии, Казань, 1906. Т. 22, 23. Отдельный оттиск. С. 78.

⁵ Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 967. Оп. 1. Д. 174. Л. 308.

и татарами или при вступлении разномыслия в браки друг с другом. Кроме того, переход в другую веру вовсе не означал полного отказа от прежних религиозных представлений. Исследователи края давно подметили такую особенность конфессий у народов региона как синкретизм веры. Нередки были случаи и формального принятия нового вероисповедания с фактическим соблюдением старой обрядности. Последнее можно наблюдать и в современных условиях. Так, к примеру, часть чувашского населения языческого поселения Старое Суркино (Альметьевский район РТ) относит себя к мусульманам, но никаких мусульманских обрядов не совершает. При поселении имеется отдельное мусульманское кладбище, однако внешне оно от языческого ничем не отличается, на нем так же, как на языческом, установлены традиционные поминальные сооружения (*юпа*), да и сам похоронный обряд вплоть до мелочей аналогичен языческому и не содержит никаких элементов, соответствующих мусульманским канонам¹.

Таким образом, исторических предпосылок для формирования традиций толерантных межэтнических и межконфессиональных отношений в Волго-Уральском регионе (и Татарстане как его части) было более чем достаточно. Укреплялись они и в советский период. Настоящим испытанием прочности этих традиций стали процессы постсоветского времени, особенно 1990-х годов, когда на пике этнополитических и социально-экономических реформаций проявились тенденции сепаратизма и радикал-национализма. Мониторинг общественного мнения свидетельствует, что уровень социальной напряженности, связанный, в том числе, и с причинами этнического характера, снизился лишь к началу 2000 г. Опрос под руководством автора, проведенный в РТ в 2003 г., показал, что 75% горожан и 82% жителей села основных национальностей республики оценили межэтническую ситуацию на месте своего жительства как спокойную; напряженность в межэтнических отношениях отметили около 5% респондентов². Согласно результатам опроса общественного мнения в РТ, в конце 2014 г. 84,6% респондентов оценили состояние межэтнических отношений в республике как спокойные, стабильные (для сравнения: в конце 2012 г. этот показатель составил 69,1%); 13,6% указали, что межэтнические отношения спокойные,

¹ Полевые материалы автора. Альметьевский район РТ, д. Старое Суркино. 2006, 2013 гг.

² Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Казань, 2004. С. 147.

но напряженность начинает расти (в 2012 г. – 26, 1%); 0,7% оценили ситуацию как напряженную, конфликтную (в 2012 г. – 4,8%)¹.

Весьма показательно, что в 1990-е годы люди по-разному оценивали изменения в межэтнических отношениях на уровне власти, с одной стороны, и в быту или в трудовых коллективах – с другой. В первом случае показатели, отражающие изменения в худшую сторону, оказались значительно выше². Это означает, что население республики достаточно скептически относилось к государственным мерам как регулятору межэтнических отношений (что подтверждалось и ответами на прямые соответствующие вопросы), одновременно де-факто поддерживая стабильность в этих отношениях на межличностном уровне в каждодневном общении. Впрочем, усилия государственных органов по сохранению межэтнического мира недооценивать, пожалуй, не стоит. В этом отношении Республика Татарстан является достаточно позитивным примером. Многие люди, посещающие впервые Казань, как из числа туристов, так и официальных лиц, отмечают особый облик города, в котором соседствуют религиозные сооружения, относящиеся к различным конфессиям. Такая картина наблюдается не только в Кремле, где бок о бок расположены соборная мечеть Кул Шариф и Благовещенский собор, но и в различных точках города, где в одной перспективе пересекаются шпиль здания с православными крестами и мусульманскими полумесяцами, дополненные символикой сооружений, относящихся к другим религиозным течениям (католический и старообрядческий храмы, кряшенская церковь и др.). Подобный эклектизм отнюдь не показной, он отражает мирное сосуществование разных вероисповеданий. Результатом инициатив государственных структур является функционирование в республике ряда общественных организаций, поддерживающих различные национально-культурные общества. Координирует всю эту деятельность Ассамблея народов Татарстана (основана в виде Ассоциации национально-культурных обществ – АНКО – в 1992 г.), которая проводит активную работу по многим направлениям. В частности, под эгидой Ассамблеи в республике сформировалась традиция проведения в местах компактного проживания этнических групп народных праздников, известность которых шагнула далеко за пределы Татарстана и собирает гостей не только из Волго-

¹ Наш дом Татарстан. 2015. Вып. № 1 (033). URL: http://www.issuu.com/nash_dom_tatarstan/docs/ndt_33 (Дата обращения 19.04.2015).

² Столярова Г.Р. Указ.соч. С. 145.

Уральского края, но и других регионов России и зарубежных стран. Ежегодно в форме фестивалей проводятся марийские народные праздники «Семык» и «Пеледыш пайрем», чувашские праздники «Уяв», «Акатуй» и «Учук», удмуртский «Гырон быдтон», или «Гербер», мордовский «Балтай», праздник кряшен «Питряу», фестиваль русской песни «Каравон» и другие; важнейшие православные и мусульманские праздники в республике являются государственными. Несмотря на четко ориентированный этнический характер праздников, включение в них элементов традиционной религиозной обрядности, все они проходят с участием людей различных национальностей. Эти явления – одновременно и пример, и фактор укрепления межэтнической толерантности, свидетельство уже установленного факта незначительной культурной дистанции между народами региона. Например, русские и татары, православные и мусульмане воспринимают друг друга как очень близкие народы и конфессии. По данным опроса 2011 года, 95,8% русских оценили свое отношение к исламу как положительное (включая 37,9%, оценивших свое отношение как скорее положительное). У 99,3% татар также выявлено положительное (в т.ч., скорее положительное у 33,2%) отношение к православию¹. Представители этнических меньшинств имеют аналогичные установки. Сопрягаются с этими данными и оценки состояния межконфессиональных отношений в РТ. Так, в конце 2014 г. их оценили как в целом спокойные, стабильные 83,6% респондентов (в 2012 г. этот показатель составлял 54,0%); как спокойные, не ухудшающиеся – 1,3% (24,0% в 2012 г.); как напряженные, но улучшающиеся – 1,2% (14,2% в 2012 г.); как напряженные и ухудшающиеся – 0,7% (7,8% в 2012 г.)².

Безусловно, в столь сложной и тонкой сфере, как межэтнические и межконфессиональные отношения, без проблем – явных и латентных – не обходится. Общеизвестны такие свойства исторической памяти, как мифологизация и гиперболизация реальных событий, что, в частности, подпитывает радикальный национализм, который, по счастью, не имеет в республике ни массового проявления, ни широкой социальной базы. Последнее, впрочем, не может рассматриваться как константа и требует мониторинга, как со стороны аналитиков, так и структур, занимающихся прак-

¹ Мусина Р.Н. Этноконфессиональные процессы в городах РТ: тенденции развития в постсоветский период // Этнологические исследования в Татарстане. Вып. 5. Казань, 2011. С. 340.

² Наш дом Татарстан. 2015. Вып. №1 (033). URL: http://www.issuu.com/nash_dom_tatarstan/docs/ndt_33

тической деятельностью. Осложнения могут быть вызваны изменяющейся политической и социально-экономической ситуацией, как это происходит в постсоветский период на всей территории России. В частности, в последние годы все больше озабоченности вызывают процессы, связанные с внешней миграцией, особенно из бывших советских республик. Опросы населения РТ показывают, что в обществе, несмотря на высокий в целом уровень декларируемой межэтнической толерантности, к различным народам существует и различное отношение, формируемое как объективными, так и субъективными факторами. В частности, опрос, проведенный сотрудниками Центра по изучению дискриминаций, экстремизма и ксенофобий РТ в 2008 г., показал, что существует целый ряд «резонансных» групп, в отношении которых, по сравнению с другими мигрантами, уже сформировались устойчивые негативные стереотипы¹. Согласимся с авторами, что не последнюю роль в разворачивании общественной ксенофобии играют, к сожалению, средства массовой информации, не всегда корректно отображающие события с участием людей различных национальностей. Поэтому своевременным и необходимым считаем комплекс мер, предложенный уже упомянутыми выше авторами, по формированию и сохранению благоприятных межэтнических отношений между мигрантами в Татарстане и принимающим населением. Этот комплекс включает мероприятия по приданию миграции законного и честного характера; по ломке барьеров на пути встречного взаимного движения мигрантов и постоянного населения; по усилению конструктивности государственной этнонациональной политики; по повышению позитивной атмосферы в общественном мнении, в том числе, и силами СМИ; по формированию в обществе понимания, что толерантное отношение к мигрантам повышает возможности их адаптации и тем самым снимает многие острые вопросы². Время, вероятно, будет выдвигать новые проблемы и требования к исследованию поставленных вопросов, и задача науки – вовремя на них откликаться.

Библиография

Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества Археологии, истории и этнографии, Казань, 1906. Т. 22, 23. Отдельный оттиск.

¹ Титова Т., Козлов В. Толерантность и ксенофобия в крупном миллионном городе на примере Казани // Наш дом – Татарстан. Казань, 2008. Вып. №3 (003).

² Титова Т., Козлов В., Кушаев Р. Связанные одной целью // Наш дом – Татарстан. Казань, 2009. Вып. №3 (006).

Зеленева Г.С. Исторический обзор межконфессиональных отношений в Марийском крае дореволюционного периода // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)». Казань, 5-6 октября 2011 г. Вып. 2. Казань, 2011. С. 323-327.

Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791.

Молотова Т.Л. Об особенностях культуры марийцев Татарстана // Музейный вестник. – №5. – Йошкар-Ола: Министерство культуры, печати и по делам национальностей Республики Марий Эл. Национальный музей Республики Марий Эл имени Т.Е.Евсевьева, 2011. С. 171-183.

Молотова Т.Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 81-92.

Мусина Р.Н. Этноконфессиональные процессы в городах РТ: тенденции развития в постсоветский период // Этнологические исследования в Татарстане. Вып. 5. Казань, 2011. С. 326-345.

Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 967. Оп. 1. Д. 174.

Наш дом Татарстан. Вып. № 1 (033). Казань, 2015. URL: http://www.issuu.com/nash_dom_tatarstan/docs/ndt_33 (дата обращения 19.04.2015).

Полевые материалы автора. Альметьевский район РТ, д. Старое Суркино. 2006, 2013 гг.

Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Казань, 2004.

Титова Т., Козлов В. Толерантность и ксенофобия в крупном миллионном городе на примере Казани // Наш дом – Татарстан. Вып. № 3 (003). Казань, 2008. С. 15-17.

Титова Т., Козлов В., Кушаев Р. Связанные одной целью // Наш дом – Татарстан. Вып. № 3 (006). Казань, 2009. С. 22-25.

Яковлев В.И. Традиционные музыкальные инструменты Волго-Уралья. Казань, 2001.

Столярова Гузель Рафаиловна, доктор исторических наук, профессор, в.н.с. НИЛ «Междисциплинарных инновационных и научно-практических археологических и этнологических исследований» Казанского федерального университета (Казань, Россия); guzelstol@mail.ru

Interethnic and Ethno-Confessional Situation in Tatarstan: Case of Study

In the article on the basis of literature, archival, field materials of the author discussed the historical factors of contemporary ethnic and ethno-confessional situation in Tatarstan. It is shown that in general favorable dynamics of the processes of interethnic and inter-religious interactions there are possible negative scenarios that are updated by the scientific monitoring.

Key words: *Tatarstan, ethnic relations, religions, historical factors, the modern interaction.*

Stolyarova Guzel Rafailovna, Doctor of History, Prof., Leading Researcher of research laboratory «of interdisciplinary innovative and scientific-practical archaeological and ethnological researches», Kazan Federal University; guzelstol@mail.ru

Нуруллина Р.В.

Соотношение понятий и типология религиозной и конфессиональной идентичности

Рассматривает соотношение понятий на основе социологических исследований и анализирует типологию религиозной идентичности в условиях современных реалий.

Ключевые слова: конфессиональная идентичность, религиозная идентичность, «практикующие верующие», «активно верующие», «верующие вне церкви».

В научной литературе и массовом сознании понятия «религия» и «конфессия» часто употребляются как синонимы. Также в качестве взаимозаменяемых используются понятия «религиозная идентичность» и «конфессиональная идентичность». Однако это представляется не вполне корректным. Материалы массовых опросов показывают положительную, динамично развивающуюся тенденцию роста уровня религиозности, которую принято считать базовой характеристикой религиозной идентичности. В то же время, они фиксируют противоречия, которые нельзя объяснить, если считать понятия «религиозная идентичность» и «конфессиональная идентичность» синонимами.

Исследователи религии оценивают уровень религиозности чаще всего уровнем религиозного сознания, определяемого отношением к вере («Верите ли Вы в Бога?», «Верующий ли Вы человек?») и религиозного поведения, проявляющегося в религиозной практике (выполнение религиозных предписаний, обычаев, участие в обрядах, праздниках)¹. По опубликованным данным мониторинговых исследований 2011-2012 гг. верующими самоопределились 84% респондентов – жителей городов Татарстана, половину из которых составляют верующие, старающиеся соблюдать религиозные обычаи и обряды – «практикующие верующие», остальные – «номинальные верующие». В сельской местности верующих – 91%, из них «практикующих» – около 60%².

¹ Мусина Р.Н. Религиозное возрождение, межконфессиональные отношения и проблемы социальной интеграции: пример Татарстана // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2013. С. 107-139.

² Мусина Р.Н. Религиозное возрождение у татар Татарстана // Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук. проекта и отв. ред. Р.Н. Мусина. Казань, 2014. С. 54.

При этом авторы отмечают, что религиозность татар довольно эклектична: она сочетает в себе как признаки религиозного мировоззрения, веры в постулаты ислама, так и в явления, отрицаемые мусульманской догматикой. Так, 66% опрошенных верят в Божий суд, наказание за грехи, 55% – в существование Ада и Райа, 45% – в загробную жизнь, бессмертие души. В то же время, 27% из них признают астрологию, гороскоп, 22% – в колдовство и магию, 14% – реинкарнацию¹. Эти и другие исследования позволяют сделать вывод, что религиозное мировоззрение у значительной части современных верующих отличается размытостью, неопределенностью, отсутствием ясного содержания, эклектизмом.

Исследователь из Екатеринбургa А. С. Ваторопин считает подобные факты типичным проявлением религиозного постмодернизма. В числе признаков, характеризующих современное состояние религий, им отмечаются следующие: амбивалентное состояние религиозного сознания верующих, выражающееся в эклектическом синтезе догматов различных вероучений (традиционных и нетрадиционных); потеря верующими четкой ориентации относительно целей своего духовного развития, а также социальная индифферентность; отсутствие у верующих религиозных авторитетов в лице церковной иерархии и религиозной организации в целом; несоблюдение традиций и обрядов, правил своей религиозной организации; периодическая смена вероисповеданий и, соответственно, религиозных организаций, либо участие в деятельности сразу нескольких церквей, сект, деноминаций; разрыв отношений с другими верующими².

Национальная принадлежность, религия, гражданство также легко взаимозаменяемы, поскольку в условиях глобализации, свободы вероисповедания, выбора места жительства люди становятся свидетелями и участниками множества социальных, экономических, политических, информационных и культурных процессов. С размыванием национальных и культурных границ механизмы формирования идентичности становятся все более пластичными и вариативными. В результате идентичность становится сложной, многоуровневой и многомерной.

Еще Э. Эрикссон отмечал, что идентичность – это сложное структурное образование, определяемое тремя основными уровнями человеческой природы: индивидуальным, личным и социаль-

¹ Там же. С. 55.

² Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. № 11. С. 84-92.

ным. На индивидуальном уровне идентичность появляется как результат осознания человеком своего пространственно-временного существования; на личностном – осознания своей уникальности, неповторимости; на социальном – осознания принадлежности к какой-либо социальной группе (самого различного уровня)¹. Первые два уровня Э. Эриксон называл персональной идентичностью, следующий – социальной.

Как конфессиональная, так и религиозная идентичность принадлежат социальному миру, но между ними есть различие, которое люди ощущают и передают при ответах на вопрос анкет и интервью (когда причисляют себя к верующим, но при этом не выполняют религиозных ритуалов). Религиозная идентичность – это идентичность персонального уровня, а конфессиональная – социального. Вера иррациональна, не нуждается во внешних доказательствах, а конфессиональная идентичность невозможна без осуществления религиозных практик той конфессии, с которой индивид идентифицирует себя. Таким образом, религиозная идентичность представляет собой внутреннее признание существования мира религиозного, иррационального, не нуждающегося в каких-либо доказательствах, становление религиозной идентичности происходит с помощью механизма идентификации и самоидентичности. Конфессиональная идентичность образуется религиозными практиками и представляет собой социальную позицию индивида, которая формируется в процессе социализации.

Идентификация, т.е. осознание человеком принадлежности к определенной конфессии, важный этап в становлении конфессиональной религиозности, определяющий ее общую направленность. Концептуальная, обрядовая и нормативно-ценностная составляющие конфессиональной идентичности наиболее определенно характеризуют особенности культурной традиции, интериоризируемой индивидом. Концептуальная – знание доктринальных основ религии. Концептуальная составляющая религиозности содержит объяснения моделям правильного поведения верующих и рациональное обоснование религиозной системы ценностей. Поведенческая – мотивированные религиозной догматикой и системой ценностей практики, в том числе соблюдение обрядов, участие в жизни религиозного сообщества, соблюдение тради-

¹ См.: Erikson E.H. Identity, Psychosocial // International Encyclopedia of the Social Sciences. V. 7. N.Y., 1968. P. 61-65; Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. С. 38-39.

ций. Обрядовые практики структурируют повседневную жизнь верующего и способствуют инкорпорированию человека в сообщество единоверцев. Нормативно-ценностная или структурирующая сознание – интериоризация (восприятие) норм и ценностей, сообщаемых религией, стремление следовать им в повседневной жизни, стремление их распространять¹.

Попытки оценить состояние конфессиональной идентичности (как и любой другой) в обществе в целом или в определенной конфессиональной группе сопряжены с рядом трудностей. Этому посвящен ряд исследований. Типология религиозности молодежи предложена В. Лисовским: «верующие», «колеблющиеся», «неверующие»². М.П. Мчедлов выделял три категории верующих респондентов, демонстрирующих высокую, среднюю и низкую степень религиозной активности. К высокой относятся те, кто посещает храм не реже одного раза в неделю, исполняет основные обряды, регулярно отмечает религиозные праздники и ежедневно молится, к средней – те, кто посещает храм нерегулярно, исполняет некоторые религиозные обряды, отмечает только некоторые религиозные праздники и молится нерегулярно. К низкой же степени религиозной активности были отнесены те, кто не посещает храм, не исполняет обрядов, не отмечает никаких религиозных праздников и никогда не молится³.

В.М. Якупов отмечал, что верующие мусульмане по степени своей религиозности условно подразделяются, по крайней мере, на две группы. Первая – практикующие верующие, т. е. достаточно сознательные, которые из-за своей убежденности в вере меняют свой образ жизни – читают пятикратный намаз, посещают мечеть и т.д. В другую группу входят пассивные верующие, чье религиозное мировоззрение носит характер этнического отношения к религии, они воспринимают ислам как национальный образ жизни, как культурную традицию, поэтому не практикуют личные обязательные обряды, но относятся к ним положительно и участвуют в общественных обрядах⁴.

¹ См.: Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Толерантность религиозного дискурса // Толерантность в обществе различий: Коллективная монография / Под ред. В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимова, А.Ю. Зенковой. Вып. 15. Екатеринбург, 2005. С. 197-198.

² См.: Лисовский В.Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России: учебное пособие. СПб, 2000.

³ Гаврилов Ю.А., Кофанова Е.Н., Мчедлов М.П., Шевченко А.Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 46.

⁴ Якупов В.М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань, 2005. С. 31-32.

В.Ф. Чесноковой была разработана методика расчета индекса воцерковленности (В-индекса) для православных верующих. Согласно этой методике обычно выделяют следующие группы респондентов: «воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковленные», «нулевая» группа, «неверующие»¹. И.Г. Каргина выделяет среди православных респондентов «активно верующих», «верующих вне церкви» (т.е. верующие, которые никогда не были прихожанами церкви), «верующих, ушедшие из церкви», неверующих².

Типологизацию по уровню религиозности среди татарской молодежи разработали Е.А. Ходжаева и Е.А. Шумилова: 1) внеконфессиональная группа (люди, не являющиеся сторонниками определенных конфессий); 2) «номинальные» мусульмане (группа, идентифицирующая себя с исламом, но не исполняющая мусульманских обрядов); 3) «переходная группа» (исполняющие только те мусульманские обряды, которые имеют социальное значение или принадлежат преимущественно к народной традиции, а также отмечающие религиозные праздники); 4) «традиционные» мусульмане (исполняющие и традиционные обряды, и мусульманские ритуалы, именно данная группа, по мнению авторов исследования, является носителем религиозной идентичности); 5) татары, относящие себя не к исламу, а к другим религиям (и которых также можно распределить в соответствии с тремя предыдущими уровнями религиозной идентичности)³.

Однако нельзя не отметить, что все подобные классификации охватывают лишь внешнюю, социально-обрядовую сторону процесса формирования личности, не выявляя всей глубины изменений в духовном мире индивида. Несколько иной подход к проблеме предлагает исследователь феномена религиозных предрасудков социолог Г. Ленски, который считает, что существует два типа верующих: с «социальной религиозностью» и с «духовной религиозностью». Для людей с социальной религиозностью характерна приверженность к моде, а не к внутренним духовным потребностям, духовная религиозность характерна для тех, кто

¹ См.: Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89-94.

² Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. 2004. № 1. С. 45-53.

³ Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан // Социологические исследования. 2003. № 8. С. 107.

стремится к себе подобным, ощущая чувство единства, «религиозного братства».

Для истинного верующего именно вера является высшей категорией, неоспоримой ценностью. Если применить терминологию Э. Фромма, его «иметь» и «быть», то у религиозного человека, «пользующегося» церковью, преобладает «иметь», и религия в таком случае может стать основой формирования всевозможных предрассудков. Таким образом, религиозное чувство внешнего выражения у людей с ориентацией на «иметь» будет выражаться в форме предрассудков, у людей с ориентацией на «быть» – будут преобладать такие религиозные чувства, как милосердие, эмпатия, любовь, чувство терпимости и принятие другого человека, его мира. Ленски считает, что именно для людей с внешней религиозной ориентацией свойственен религиозный экстремизм, аспект жизненной философии, характеризующийся предрассудками¹.

В.П. Баранников и Л.Ф. Матронина также рассматривают религиозность как социально-психологическую характеристику личности и выделяют такие ее типы, как традиционная, истинная и формальная. Традиционная религиозность неразрывно связана с этнопсихологической самоидентификацией личности и этноисторической самоидентификацией народа. Традиционную религиозность отличает искренность, и в то же время – весьма поверхностное проникновение в сущность веры, которая интуитивно воспринимается как истинная. Ее императивами являются: терпимость, милосердие, сострадание, прощение, то есть те социальные идеалы и нормы, которые обеспечивают выживание этноса и индивида².

Формальную религиозность до некоторой степени можно сопоставить с социальной религиозностью в типологии Ленски. Формальная религиозность есть проявление некоторого равнодушия к вопросам религии и веры при демонстративном соблюдении обрядовой стороны религиозного бытия. В то же время, считают исследователи, именно формальная религиозность исторически сопряжена с ригористической нетерпимостью ко всякому инакомыслию. В условиях социальной нестабильности, когда перестают действовать традиционные нормы и ценности, эта нетер-

¹ См.: Копылова О.С. Религиозные предрассудки и формирование религиозности как социально-адаптационного явления // Социально-гуманитарные знания. 2002. № 6. С. 295-296.

² Баранников В.П., Матронина Л.Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. 2004. № 9. С. 103.

пимость может стать источником имморализма и фанатичной религиозной одержимости¹.

При этом В.П. Баранников и Л.Ф. Матренина полностью исключают из рассмотрения социологическими методами истинную религиозность, так как в отличие от формальной и традиционной она есть «исключительно состояние индивидуального сознания, выражающее чувство единения с высшим, божественным началом, и сродни гениальности. В ее основе – врожденная предрасположенность и некий психологический «сдвиг». По этой причине истинная религиозность не может рассматриваться как социальное явление»².

Для религиозной личности в современных условиях необходимо также приобщение к общечеловеческим нормам и ценностям, в том числе – глубокое усвоение принципов толерантных взаимоотношений. Классификация С.В. Рыжовой выделяет четыре типа современной православной идентичности с учетом задач, стоящих перед современным обществом. Первый тип автором определяется как внеинституциональная (по самоопределению) идентичность; ее обладатели – стихийно верующие (например, невоцерковленные христиане или мусульмане, не выполняющие обязательных обрядов). Их главное отличие – отказ или уход от институционализации. В основе подобного ухода или протеста могут лежать разнообразные причины, которые не позволяют человеку преодолеть «институциональный барьер».

Второй тип – групповая конфессиональная идентичность, которая складывается в результате социализации в религиозном социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она сильно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциальным потребностям человека. Возможный акцент на социализации в ущерб опытному переживанию веры, по мнению автора, может вести к формированию «группоцентристского» мышления, огрублению критериев принадлежности к «нашим», выстраиванию системы психологических защит не только от «внешних», но и просто других (даже христиан). Это всегда локальная идентичность, очерчиваемая кругом «своих».

Третий тип – индивидуально-личностная религиозная идентичность. Она складывается в результате личного общения

¹ Там же. С. 102-107.

² Там же.

верующего с Богом и вовлекает человека в пространство мистического опыта. В основе ее лежит «легитимное» и освященное учением и преданием самоограничение, поэтому ее с уверенностью можно назвать аскетической, или мистической, религиозной идентичностью.

Четвертый тип – это социально-личностная религиозная идентичность, структурно представляющая собой «поле социального» в личности. Ее отличительная черта – открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Она формируется в том случае, если человек нашел для себя «социальное измерение духовной жизни», личный путь деятельностного социального участия в современном ему мире¹.

Конфессиональная и религиозная идентичность в современной России перестали быть исключительно сферой интересов религиозных структур. Активная институционализация религий, с одной стороны, вызвала в обществе определенные ожидания того, что традиционные конфессии способны содействовать преодолению духовного и мировоззренческого кризиса, с другой стороны – поставила общество перед целым рядом трудноразрешимых проблем.

Библиография

Erikson E.H. Identity, Psychosocial // International Encyclopedia of the Social Sciences. V. 7. N. Y.: The Macmillan Company & The Free Press, 1968. P. 61-65.

Баранников В. П., Матронина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. 2004. № 9.

Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. № 11. С. 84-92.

Гаврилов Ю.А., Кофанова Е.Н., Мчедлов М.П., Шевченко А.Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях // Социологические исследования. 2005. № 6.

Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. 2004. № 1. С. 45-53.

Копылова О.С. Религиозные предрассудки и формирование религиозности как социально-адаптационного явления // Социально-гуманитарные знания. 2002. № 6.

Лисовский В.Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России: учебное пособие. СПб.: СПбГУП, 2000.

Мусина Р.Н. Религиозное возрождение у татар Татарстана // Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук.

¹ Рыжова С.В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В.С. Магун. М., 2006. С. 145-147.

проекта и отв. ред. Р.Н. Мусина. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «Артифакт», 2014.

Мусина Р.Н. Религиозное возрождение, межконфессиональные отношения и проблемы социальной интеграции: пример Татарстана // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: Рос. полит. энциклопедия, 2013. С. 107-139.

Рыжова С.В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В. С. Магун М.: Изд-во Института социологии РАН, 2006.

Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 89-94.

Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан // Социологические исследования. 2003. № 8.

Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Толерантность религиозного дискурса // Толерантность в обществе различий: Коллективная монография / Под ред. В.Е. Кермерова, Т.Х. Керимова, А.Ю. Зенковой. Вып. 15. Екатеринбург: Полиграфист, 2005.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. Пер. с англ. М.: Флинта, 2006.

Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань: Изд-во «Иман», 2005.

***Нуруллина Роза Вагизовна**, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований АН РТ (Набережные Челны, Россия).*

Value Concepts and Typology of Religious and Religious Identity

It examines the relationship between the concepts through case studies and analyzes the typology of religious identity in the conditions of modern realities.

Keywords: confessional identity, religious identity, «practicing believers», «active believers», «believers outside the church».

Nurullina Roza Vagizovna, PhD of sociology, senior researcher of the Centre for Islamic studies, Kazan, Russia.

Захия Смаил Салхи

Строительство западнического дискурса Магриба в отражении научных традиций «оксидентализма»

Статья освещает проблему формирования дискурса в формате научных традиций «оксидентализма» и осмысления понятийного аппарата в изучении синтеза культур Магриба.

Ключевые слова: научные традиции «оксидентализма», культура Магриба, «ориенталистика».

Edward Said defines Orientalism as a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between 'the Orient' and 'the Occident', and while Orientalism derives from a particular closeness experienced between the Occident and its Orient, we argue that Occidentalism is also the outcome of a long cultural relationship between the Orient and its Occident.

This lecture/seminar aims to scrutinise the limitations of Orientalism in investigating the East-West encounter from the perspective of the Orient and the multifarious ways this latter relates to and imagines the Occident. It will cast a critical eye on the construction of Occidentalism as a discourse with particular focus on the Maghreb region.

According to Edward Said "Orientalism derives from a particular closeness experienced between Britain and France and the Orient. Out of that closeness whose dynamic is enormously productive even if it always demonstrates the comparatively greater strength of the Occident...comes the large body of texts I call Orientalist". Likewise, the same relationship also produced an infinite volume of texts by 'the Orientals', on their encounter with the Occident, which we term 'Occidental literature'.

This same literature is also called colonial and post-colonial, but what we would specifically call Occidental literature is that corpus of works whose main concern is the portrayal of the Occident and the experience of the East-West encounter from the Orientals' perspective.

It is, in fact, this part of the relationship which Said's *Orientalism* did not engage with. His focus was solely on the hegemonic Western popular and academic discourse of the Orient, providing an analysis of the relationship between European colonialism and the intertwined discursive formations constructing the European experience of the Orient. The corpus of literature and other output which the Orientals created in response to these discursive formations did not receive

Said's attention, and while he scrutinized the Western portrayals of the Orient as meaning the Middle East, he totally overlooked the Maghreb, a fact which is symptomatic of the side-lining of this region, which goes back to the Golden ages of the Islamic civilization when the 'Maghrib' was conceived as being separate from the mainland Arab and Muslim world.

Defining Occidentalism

Occidentalism is often defined as the counterpart of Orientalism. The word 'counterpart' signifies both the equivalent and the opposite, and in this case these two concepts are often presented as two opposing poles.

As a consequence, while 'Orient' is presented as the antonym of 'Occident', the lexical definition of 'Occidentalism' has been structured as the exact reverse of that of 'Orientalism' as follows: "A quality, mannerism, or custom specific to or characteristic of the Occident", and "Scholarly knowledge of Occidental cultures, languages, and peoples".

While it is widely agreed that these functions are those pursued by Orientalism as an academic discipline, it is strictly not the case with Occidentalism which is not an academic discipline *per se* but merely a style of conceiving and representing the Occident, not in an academically scientific manner but mostly in a literary, artistic or polemical manner. This view is in fact highlighted by Said himself who asserts, "To speak of scholarly specialization as a geographical 'field' is, in the case of Orientalism, fairly revealing since no one is likely to imagine a field symmetrical to it called Occidentalism".

Hassan Hanafi argues against Said's view above. He speaks of Occidentalism as a new science which he calls *ilm al-istighrāb*, meaning Occidentology, and defines it as a counter-field of research, "which can be developed in the Orient in order to study the West from a non-Western World point of view"¹. He insists that Occidentalism is the opposite of Orientalism and imagines matters are being easily overturned.

What Hanafi seems to overlook is that the basis for enquiry and representation in Orientalism is colonialism and domination, in other words 'power', and roles do not change as a result of some natural accident in which nations or peoples take turns in dominating each other.

In his article "Beyond Occidentalism: Towards Post-Imperial Geohistorical Categories", Fernando Coronil refers to Said's 'Orientalists' as 'Occidentalists' and insists that this shift does not entail a reversal of focus from Orient to Occident, in other words from 'Other' to 'Self'. He defines Occidentalism, not as the reverse of Orientalism but its condition of possibility, its dark side (as in a mirror).

¹ Hassan Hanafi, "From Orientalism to Occidentalism", www.fortschritt-weltweit.de. Accessed 02 November 2011.

A simple reversal, he insists, would only be possible in the context of symmetrical relations between 'Self' and 'Other'. In the context of equal relations, difference would not be cast as Otherness. Therefore, to speak of Occidentalism as the exact reverse of Orientalism leads to the illusion that both Orient and Occident are equal which is not and has never been the case. The Orientalist *versus* Occidentalism condition is one of hegemony in which one was and still is the superior 'Self' and the second was and still remains the inferior 'Other'.

What Occidentalism representation attempts to do is to challenge Orientalism, especially its mode of representation in a 'counteracting', 'writing against', and 'writing back' manner, which as it were was the main surge behind the emergence of modern Maghrebi literature under colonial France at the start of the 20th century.

It is important to emphasize that in the case of the Maghreb, unlike that of the Middle East, such literature was mainly written in the language of the colonizer by authors who were educated in colonial schools, and that the essence of this literature was to enter into a dialogue with the French colonizer.

This situation created 'an elite' from within the 'Other' who as a result of its education aspired to become the 'Self', but because of the colonial condition the affiliates of this elite were neither fully admitted to the ranks of the 'Self' nor did they accept their condition as the 'Other'.

They stood on the border between Orient and Occident as they often rejected elements of their own culture which they saw as primitive and opted for mimicking the Occident, which never fully accepted them into its ranks.

As a result they became somehow 'dangerously' suspended between Orient and Occident, Other and Self without fully belonging to any of these categories. Their education instilled in their belief that they belonged to the French civilization, albeit through adoption rather than birth and their loyalty and allegiance should perpetually be for their adoptive *Mère-Patrie*.

The ultimate reaction of such authors was to challenge Orientalism as a way of Othering and representing the 'Other' in a stereotypical manner. The resulting discourse took various forms including political polemics such as the work of Ferhat Abbas, *Le Jeune Algérien*, *J'accuse l'Europe* and *La Nuit coloniale*; Critical theory such as Albert Memmi's *The Colonizer and the Colonized*, Abdelkebir Khatibi's *La Mémoire tatouée* and *Amour bilingue*; and Frantz Fanon's *Black Skin, White Masks*, and *The Wretched of the Earth*; and works of fiction, which make the main bulk of the 'Occidentalism' discourse in terms of representations of the Occident.

According to Coronil, the consequence of challenging Orientalism is the disruption of Occidentalism as an ensemble of representational strategies and practices whose effect is to produce ‘Selfhood’ as well as ‘Otherness’. He explains, by Occidentalism I refer to the complex ensemble of representational strategies engaged in the production of conceptions of the world that, separates its components into bounded units; 1) disaggregates their relational histories, 2) turns difference into hierarchy, 3) naturalizes these representations; and, therefore, 4) intervenes, however unwittingly, in the reproduction of existing asymmetrical power relations¹.

In lieu of disruption, challenging Orientalism is in fact the essence and the base-structure of Occidentalism which aims at all the functions listed by Coronil in the above citation. Let us take as an example Malek Alloula’s book *The Oriental Harem*, which examines a collection of colonial/Orientalist photographs of native Maghrebi women in phantasmagorical poses.

Alloula’s book exposes the Orientalist mode of representation by publishing photographs produced by colonial photographers. By doing so, he does not change the generated situation of representation but merely exposes it and gives it wider circulation. This operation resulted in mixed reactions; while some criticized his method as doing further harm to the portrayed subject, others valued his work as a tool of challenging the Orientalist cannon through mere exposure. The resulting mixed feelings are in fact a reaction to the situation of ‘Othering’ from a prejudiced colonial lens, making the ‘Self’ rather uncomfortable at being exposed in such manner.

Alloula (1) disaggregates the relational histories of colonizer and colonized in order for him to situate his book in its historical context. As to turning difference into hierarchy (2), Alloula’s work highlights the difference between ‘Self’ and ‘Other’ in terms of hegemonic power relations. The subject of the photographs could not be reversed and interestingly enough the collection is made of photographs of ‘Others’ ONLY and not of ‘Self’, or of the ‘Self’ together with the ‘Other’. A clear delineation is evident in the colonial representations of the ‘Other’ as being separate and far off the ‘Self’; this condition is a result of the intrinsic hegemony between colonizers and colonized and the resulting attitude of possessing and objectifying the colonized.

As to point (3) “naturalizes these representations”, the resulting critique of the book testifies to the opposite situation; i.e. the revoking

¹ Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi ‘ilm al-Istighrāb*, Beirut: al-Mu’assasah al-Jami’iyah lil dirāssāt wa al-nashr wa al-tawzī’, 2000.

of the exposed truth as false representation. *The Oriental Harem* challenges the photographs as being true to life and exposes them as a result of the colonial euphoria and phantasm. He explains that failure to find the portrayed subjects in reality, which signifies that the supposed 'paradise found' actually turns into 'paradise lost', the colonial photographers created this illusory and sought after situation of the harem in their studios. Such a reaction is a natural way to cover the deception felt at not finding the promised paradise where women roamed freely and at the disposal of the settlers of the new colony, who continue to deceive those in the metropolis that those lucky few who escaped industrial and suffocating Europe to the Orient/Maghreb were indeed enjoying its bounties. One photograph titled *Moorish Women of Algiers* which represents two Oriental women sitting next to each other was posted to acquaintances in the metropolis written on "Anatoly's woman, R[...]s woman"¹.

Alloula elucidates, Photography steps in to take the slack and re-activates the phantasm at its lowest level. The postcard does it one better; it becomes the poor man's phantasm... The postcard is everywhere, covering all the colonial space, immediately available to the tourist, the soldier, the colonist.

The exploitation of the colonial subjects, and in this case native Maghrebi women, made them thoroughly objectified and ruthlessly used in order to satisfy the colonialists' appetite for the exotic. In other words, they were inhumanely exploited as part of the war booty.

And consequently, point (4) "intervenes, however unwittingly, in the reproduction of existing asymmetrical power relations". Without the colonial condition of colonizer and colonized where power relations are asymmetrical, the whole Orientalist and the resulting Occidental concepts and discourse would not have existed. Power and conflict are at the base structure of these concepts and have always shaped their nature.

What Alloula's work mainly revokes is the notion of the Orient and its women as the silent and passive 'Other' that lends itself to control and domination, and adopts a retaliatory form of Occidental discourse.

Alloula depicts the Occident through confronting it with its own portrayals of the Orient and bluntly states that his book is intended as a huge postcard returned to its sender.

For Alloula, it is sufficient to tell the world that the Occident had first fabricated its Orient and then went to find it in its new colonies. Unhappy with its discovery, and in order to surmount its crisis, it still

¹ Coronil, "Beyond Occidentalism", P. 57.

continued to create and propagate the same images of its own imagination albeit from fictitious photography studios.

In his seminal study "Orientalism in Crisis", Anouar Abdel-Malek argues that under colonial rule the Orient and its inhabitants almost automatically become an 'object' of study which is "...stamped with otherness— as all that is different whether it be 'subject' or 'object' but of a constitutive otherness, of an essentialist character...This 'object' of study will be as is customary, passive, non-participating, endowed with a 'historical' subjectivity, above all, non-active, non-autonomous, non-sovereign with regard to itself" Abdel Malek demonstrates that some Orientalist motivations were purely academic and could be ranked as positive, such as: The study of ancient civilizations, the collection of Arabic manuscripts in European libraries, the establishment of catalogues of manuscripts, the publication of numerous important works, the lesson of method thus given to Oriental scholars, the organization of Orientalist congresses, and finally, this movement has contributed to arousing national consciousness in the different countries of the Orient and to activating the movement of scientific renaissance.

In his article "Faut-il brûler l'Orientalisme?: On French Scholarship of North Africa", Abdelmajid Hannoum, argues that French Orientalism, the bulk of knowledge that has been built in the context of colonization, though it has changed through time, continues to operate today both in the discourse of the former colonized and that of the former colonizer.

He contends that for the colonial machine, knowledge is not only a means of control and governance but it also contains categories by which imaginaries are shaped and colonial relations and attitudes are perpetuated.

He explains that Orientalism condemned itself by becoming the tool of colonialism and demonstrates that in the Maghreb, French colonialism benefited from the expertise of the Orientalists to dominate and rule over the region. He hypothesizes that colonialism, as a political enterprise, was a major factor in consolidating the establishment of Orientalism. It is, without a doubt, colonialism that allowed the Orientalists "to build whole Oriental libraries, by helping [them] to acquire, gather, and catalogue Oriental manuscripts, and to organize the study of the Orient in institutions founded and totally devoted to this purpose".

In the same vein, Abdel Malek explains that this vision of academic Orientalism accomplished in the Universities and Scholarly societies, which he calls 'traditional' Orientalism, was not the dominant vision. He warns that despite all its good intentions it could not rid itself of some

politico-philosophical concepts and methodological habits that often interfered and compromised the results of their scientific findings.

This leads to the second type of Orientalism which Abdel Malek qualifies as collaborating with colonial powers. In the case of the Maghreb, he cites the work of the Arab bureau which as Jacques Berque observed; “has led to the result that, sustained, nourished at the same time and limited by action, the study of the North African societies has been oriented from the start”.

Abdel Malek explains that this phenomenon of generating knowledge about specific nations for the purpose of dominating them is built into the structure of the social sciences of the European countries in the period of imperialist penetration and implantation.

As to the view expressed in his title “Orientalism in Crisis”, Abdel Malek explains that this crisis occurs as a result of the rise of national liberation movements which brought the end of colonial domination. Orientalist scholars faced a crisis because the territories they studied became liberated and no longer controlled by their nations. This fact resulted in a change in the relationship between the researcher and their studied subject matter.

Although this may be correct to some extent, the mode of representation established by the colonizers towards the colonized continues to influence the ways Orient and Occident view each other at the present. As ever, knowledge is not objective data about objects and subjects, but a form of social relations, a form of power by which and through which domination is assured and guaranteed.

Knowledge linked to power, not only assumes the authority of ‘the truth’, but has the power to make itself true. All knowledge, once applied in the real world, has effects, and in that sense at least, ‘becomes true’.

Let us not ignore the fact that European Orientalism was generated in the colonial era as a discipline which, according to Said, was heralded by the publication of Barthélemy d’Herbelot’s *Bibliothèque orientale* (1697).

In fact, the fear of Islam and its expansion have led the French to acquire knowledge of the enemy as early as the ninth century when Byzantine Greek texts on Islam were translated into Latin followed by the translation of the Qur’an in the twelfth century which was sponsored by Peter the Venerable (1092-1156) who wrote an anti-Islamic polemic titled *Book against the Abominable Heresy or Sect of the Saracens*, and preached for the use of warfare against Islam.

The image of Islam as a heretic religion is mainly a reaction to its expansion into Christian lands in the eighth century, and the incorporation of Sicily and the Iberian Peninsula into the Islamic Empire.

The Muslims expanded north of the Pyrenees into the Frankish lands, defeated the Aquitanians at Bordeaux and went as far as Poitier where the Arab-Berber cavalry units were driven back repeatedly by an impenetrable Frankish resistance which eventually resulted in the defeat of the Muslims in the Battle of Tours-Poitiers on 25 October 732. For many centuries this victory was held as 'Christo auxiliante' and posed crescent and cross as enemies. In 1869, a time when France occupied Algeria, the Battle of Tours-Poitiers was described as "a struggle between East and West, South and North, Asia and Europe, the Gospel and the Koran".

This struggle has never ceased as hostile encounters between Muslims and Christians occurred regularly on the frontiers of al-Andalus and the Franks continued their attacks on the Muslims to chase them out of all Christian lands.

The Islamic expansion into Christian lands was followed by mass conversion of people of all faiths into Islam which resulted in the fear and the acrimony against it manifested by many Christian circles. After all, it was under the name of Islam that whole civilizations and cultures were swept away and immediately replaced by a new way of life. Irwin explains that "it was natural for Christian thinkers to interpret the unfamiliar and unexpected phenomenon of Islam in terms of what was familiar to them already. Therefore, they tended to present Islam to themselves not as a new religion, but rather as the variant of an old heresy".

Antoine Galland's translation of *The Arabian Nights* (1704-1717) set the seal on the Orient in terms of representation; in addition to the attacks on Islam and its Prophet which were propagated through the work of Christian religious men, *The Nights* added images of a totally imagined and distorted Orient as the place of sensuality, harems, etc...which were extremely appealing to Western readers and contributed fundamentally to the establishing of Orientalist art and literature. Such images were often misleading as their avatars often imagined an Orient which had no equivalent in reality; an Orient of extremes which is both violent and lascivious and a place where the most bizarre things essentially take place.

In addition to the above sources one has to take account of Western travellers and soldiers, especially those in Bonaparte's Expedition of Egypt (1798-1801), and their accounts. Though often over exaggerated and have no place in reality, their reports served as trusted sources from which many laymen drew their fascination of and attraction to the Orient. In his book *Sexual Encounters in the Middle East*, Derek Hopwood explains how the soldiers of the French conquest

of the Maghreb built their imagination on the basis of the reports of Bonaparte's soldiers in Egypt.

In addition to soldiers' reports and voyager's diaries, Napoleon's military expedition included a team of 167 scientists, mathematicians, naturalists, chemists etc...whose work was published in the famous *Description de l'Égypte*. The same enterprise of studying the locals as subjects of Western anthropology took place as soon as the French occupation established itself in the Maghreb.

This enterprise has, in effect, never ceased but continued to be perpetrated in post-colonial times. What has changed is the awareness brought about by the emergence of anti-colonial and national liberation movements in Africa and Asia after the Second World War, and the victories achieved by these movements in the form of political independence.

Abdel Malek's critique was followed by Abdul Latif Tibawi's similar critique bearing the title "English-Speaking Orientalists: a Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism" in 1964. Both studies have questioned Western Orientalism well before Said's *Orientalism* appeared in 1978.

Tibawi who wrote his study at the University of London, was disconcerted by the way Islamic topics and the 'Orient' in general, were taught at SOAS. He declared that he did not conceive his critique in any spirit of controversy and that it should not be taken as an apology for any creed, be it religious or national.

James Carrier argues that Occident and Orient and the distinction between them are all shaped by political circumstance, which affects as well as explains the quality and terms of the encounter between Orient and Occident and makes their relationship so fluid. He sets his book in motion with a short definition of Occidentalism as «stylized images of the West» and concurs that Orientalism as defined by Said has become a generic term for a particular, suspect type of anthropological thought and that the criticism of Anthropology as a discipline which concerns itself with the study of other nations draws on Said's *Orientalism*.

This state of affairs puts modern anthropologists in a convoluted situation as the discipline has been so much tarnished by old style colonial modes of representation whereby alien/other societies were on the one hand seen as static and radically dissimilar from the complex and changing West, and on the other hand these studies were often informed by sets of preconceived ideas which have invariably influenced their enquiries resulting in a mode of essentializing other nations.

What we are trying to attain at this point is that both parties have, as a consequence, developed and embedded a view of the 'Other'

which cannot rid itself of essentialism. Both Orient and Occident essentialize each other and this condition can only be altered by changing the existing state of affairs of setting Orient and Occident apart with a set of binaries attached to them which, despite the progression of these two poles from colonial to post-colonial conditions, locate these two worlds apart from each other. Such binaries have indeed seen a temporal evolution of some kind but, in general, they have not lost the essence of setting one pole as the opposite/the contrast of the other.

One very common case is that of the 'sexualized woman'; in Orientalist imagery the Oriental woman is portrayed as a veiled, passive and subservient victim, while in the Occidentalist imagery the Western woman is often described as a devalued sex object, victim of sexual exploitation. While Muslim societies use the portrayals of Western women to contrast itself as one that values women and in which women can be secure, Western societies highlight the victimization and passivity of Muslim women in contrast to the independent and intellectually advanced Western women to solidify and legitimize patriarchal gender relations in the West.

In this, both societies are similar in the way they essentialize and simplify their depictions of women as well as the way they maintain a patriarchal order in terms of gender relations.

Furthermore, the way the image of the 'Other' is constructed and depicted often betrays part of the 'Self', for the 'Other' is often imagined as the opposite of the 'Self'. While Nicholas Thomas explains how «the capacities of populations to impose and act upon their constructions of others has been highly variable throughout history», Carrier argues that "Westerners have been more powerful and hence better able than people elsewhere to construct and impose images of alien societies as they see fit".

Not only this, but Western power can often shape self-conception. A good example is the way the Middle East and the Maghreb replicate the Western phantasms and thirst for the exotica as part of the tourist industry which mainly targets Western consumers (Morocco, Egypt).

What is Occidentalism then?

To draw a final definition of Occidentalism, we would like to put forth a set of questions revolving around whether like in the case of Orientalism, as defined by Said, the texts produced by authors from the 'Orient' do belong to a collective formation which we may call 'Occidentalism', and whether there exists a synthesis between these texts and their authors and this complex collective formation to which they consciously or unconsciously contribute?.

In other words, do these authors consciously work towards the construction of a discourse and a way of thinking which we may call Occidentalism? A way of thinking that is charged with feelings of revulsion, anger and disgust in the same way as Orientalism is charged with feelings of domination and superiority towards an Orient which is depicted as barbaric, inferior and flaccid.

Is Occidentalism a rejection if not a rebellion against Orientalism?

Have Occidentalist authors produced their texts as a counter discourse against Orientalism? If so, are they motivated by a desire to change the negative and stereotypical images produced about them? Or to create an equally damaging set of mis/representations of the Occident that would dehumanize it, according to some, or unmask it for its inhumane deeds according to some others?

And if so, what is the purpose of this endeavour? Is the Orient engaging in a war or words, which often justifies whether in a direct or an indirect manner, the many political wars which exist today between Orient and Occident?

On the other hand, isn't this intellectual dialogue between Orient and Occident an attempt at reconciliation and rapprochement? Isn't distortion in representation often a result of lack of genuine encounter?

The term 'Occidentalism' is often defined as an inversion of Orientalism which also entails an inversion of its function; while Orientalism is a mode of representation of the Orient in a stereotypical manner, Occidentalism is also defined as the stereotyped and often essentialized views on the occident.

What is of major importance is the evolution of the relationship between Orient and Occident, how it all began and how it developed. Is it really all about hatred and revulsion? If so, what are the reasons which resulted in such feelings and why is it that the Occident was and remains till this date a major attraction to people from the East?

How could hatred and revulsion for the Occident make it at the same time a pole of attraction to people from the Orient? Could one speak of a love-hate relationship? Or, about a mission of revenge by the people of the Orient for the deeds of the Occident during the colonial period, and for the host of prejudices and misrepresentations it propagated about them?

While we may argue that Occidentalism is still an evolving concept being constantly nourished by the ongoing relationship between Orient and Occident, we should also bear in mind that there are many Occidentalisms.

It is hoped that it is clearly evident from the above discussion that the word 'Occidentalism' seems very amorphous and resembles phantasma-

goria. That is to say, if Orientalism has been the conception of the Orient by the Europeans only, Occidentalism is not the conception of the West by only the people of the Middle East and the Maghreb. Indeed, it is the multi-conceptions produced by multi-nations – not only as reactions against Orientalism, but also as attitudes of at least four continents out of six towards Western civilization and Westernization.

Consequently, from observing the diverse encounters with the Occident through literary discourse, we have reached diverse forms of reactions which can be classified as follows:

- 1– Occidentophobia: Hatred of the Occident,
- 2– Occidentophilia: Love of the Occident,
- 3– Ambivalence towards the Occident.

I would like to end this presentation with a quote from Abdelkebir Khatibi who says:

“And if sometimes the triumphant Occident was singing its Nietzschean loss, what would happen to me and my culture?

To love the Other is to speak of the lost space of memory, and my insurrection which in an earlier time was nothing but a history imposed on me, now perpetuates itself in an acknowledged resemblance, for the Occident is part of me, a part that I can only deny insofar as I resist all the 'Occidents' and all the 'Orients' that oppress and disenchant me”.

Библиография

Hassan Hanafi, «From Orientalism to Occidentalism», www.fortschritt-weltweit.de. Accessed 02 November 2011.

See also : Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'ilm al-Istighrāb*, Beirut: al-Mu'assassah al-Jami'iyah lil dirāssāt wa al-nashr wa al-tawzī', 2000.

Coronil, “Beyond Occidentalism”, p.57.

Захия Смаил Салхи, профессор кафедры современных арабских исследований Университета Манчестера, Великобритания.

Seeing Through the Occidental Mirror: Towards the Construction of a Maghrebi Occidental Discourse

The article deals with the problem of forming a discourse in the form of scientific traditions “Occidentalism” and understanding of the conceptual apparatus to study the synthesis of cultures of the Maghreb.

Keywords: scientific traditions “Occidentalism”, the culture of the Maghreb, “Orientalism”.

Zahia Smail Salhi Professor of the Modern Arabic Studies of the University of Manchester, UK.

Раздел II

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ФАКТОР РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ И ДИАЛОГА КУЛЬТУР

УДК 3776.6

Колесникова М.Е.

Роль инновационно-образовательного курса «Северный Кавказ в истории России» в формировании общероссийской идентичности молодежи в полиэтничном регионе (из опыта Северо-Кавказского федерального университета)

Рассматривает важность образовательного курса «Северный Кавказ в истории России» как важный этап в формировании общероссийской идентичности в среде современной полиэтничной молодежи.

Ключевые слова: «Северный Кавказ в истории России», полиэтничность, общероссийская идентичность, историко-культурное единство, духовное развитие народов России.

Сложно переоценить значимость тематики данной конференции, посвященной проблемам полиэтничности, поликонфессиональности, этноконфессионального диалога, укрепления российской гражданской идентичности, консолидации российского общества на базе сложившегося веками историко-культурного единства народов России. Актуальность ее определяется и тем, что она отражает реалии современного глобального мира, одной из особенностей которого является постоянно возрастающая поликультурность социального пространства. В российском обществе эта черта определяет вектор развития на ближайшие десятилетия.

В Федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России» (2013 г.) обосновывается необходимость укрепления единства российской нации, формирования общегражданской идентичности россиян, обеспечения динамичного этнокультурного и духов-

ного развития народов России, противодействия этнополитическому и религиозно-политическому экстремизму как важнейших факторов национальной безопасности и дальнейшего устойчивого развития страны. Программа призвана обеспечить создание методологического базиса для формирования единой системы реализации государственной национальной политики Российской Федерации. Решение стратегической задачи – формирование гражданской идентичности, связывают в первую очередь с деятельностью федеральных университетов. Миссия образования в современном обществе и в условиях реализации нового закона об образовании нацелена на формирование российской идентичности как важнейшего условия развития гражданского общества, базового механизма укрепления российской государственности. Гражданская идентичность выступает как комплексная статусно-идентификационная база для формирования массовых социальных практик, конституирующих и воспроизводящих данное общество как самостоятельную и специфическую социокультурную систему. Под гражданской идентичностью понимают род социокультурной идентичности, в основе которой лежит идентификация с обществом, государством и страной.

Северный Кавказ, отличающийся многообразием языков, традиций, этносов и культур – один из самых сложных регионов страны. Для субъектов федерации, расположенных на территории созданного в 2010 году Северо-Кавказского федерального округа (СКФО), характерны полиэтничность, поликонфессиональность, активные миграционные процессы. С созданием нового федерального округа в форпост Российского государства на Северном Кавказе, «точку роста» в процессах стабилизации социальных отношений на этой территории превратилось и Ставрополье. Ставропольский край, как и весь Северный Кавказ, имеет уникальный опыт совместного проживания и развития различных народов. Они, на протяжении долгих десятилетий совместно решали задачи обустройства общей территории, помогали друг другу в самые драматические периоды истории российского государства, и самое главное, накапливали ценный опыт взаимодействия культур. Этот опыт особенно востребован в наши дни, когда стоит задача гармонизации отношений между представителями различных национальностей и религий, проживающих на Северном Кавказе. На Ставрополье в течение ряда лет реализуются комплексные программы направленные, в том числе и на поиск путей достижения межнационального согласия за счет укрепления

общероссийской идентичности и повышения роли образовательных учреждений в этом процессе.

Устойчивое развитие СКФО, успешное преодоление кризиса во многом зависит от способности молодого поколения эффективно реализовывать свои жизненные стратегии и карьерные устремления в условиях поликультурной среды, непрерывного межкультурного диалога, обеспечивая тем самым инновационное, динамичное развитие страны в целом, и, более того, – сохранение ее целостности. Особая роль в решении этих задач отводится университетскому образованию. Северо-Кавказский федеральный университет (СКФУ) интегрирован в социально-экономическое пространство региона и формируется как уникальное ядро научно-образовательного и инновационного сектора экономики СКФО, обеспечивающее подготовку квалифицированных кадров для приоритетных направлений социально-экономического развития округа; как ведущая экспертная площадка для межкультурного диалога в полиэтничном социуме региона и ближнего зарубежья; как реальный фактор укрепления общегосударственной роли русского языка и русской культуры; как фактор снижения этнокультурного напряжения, оптимизации межэтнического и межконфессионального общения; как институт формирования у выпускников российской гражданской идентичности, патриотизма, общекультурной компетентности и правовой культуры; как ключевой центр геополитического влияния России через развитие образовательных, научных и культурных связей с территориями входящими в СКФО и с приграничными государствами.

Поэтому одной из главных задач университета является создание особой образовательной среды, где многонациональная молодежь приобретает полезные знания из области истории, этнологии, конфликтологии, психологии, философии, учится строить отношения с представителями всех национальностей. В университете уже много лет внедряются инновационные образовательные, научные и воспитательные практики, направленные на сохранение и преумножение нравственных, культурных, научных ценностей и традиций университета, формирование здорового образа жизни, поддержание благоприятного микроклимата в полиэтничном студенческом коллективе. Результатом такой работы стала нормальная, доброжелательная, бесконфликтная обстановка в вузе. Особенно это проявляется во взаимоотношениях между студентами, приехавшими получать образование из республик Северного Кавказа.

Одной из целей современного образования является формирование у молодежи этнокультурной компетентности, под которой понимается готовность к преодолению трудностей в коммуникативных и иных формах взаимодействия с представителями различных этнических общностей, а именно: непредвзятость позиции при оценке других людей, их национально-психологических особенностей; преодоление своих этноцентристских тенденций и предрассудков, по снижению своей и чужой напряженности при взаимодействии; способность эмоционально, участливо и тактично откликаться на запросы, интересы и поступки людей других культур. Задача формирования этнокультурной компетентности тесно связана с проблемой толерантности, которую, безусловно, можно рассматривать как основу социального взаимодействия в поликультурном социуме. Существует идея о том, что толерантность является достаточной основой межличностных взаимодействий в поликультурной среде. Когда же речь идет о групповых взаимодействиях терпимость к «другим» – это все же слабая основа для консолидации. Необходим поиск такого основания, которое объединяло бы социальных субъектов независимо от их этнокультурной принадлежности. На наш взгляд такой объединяющей основой должна стать общероссийская гражданская идентичность, построенная на таких ценностях гражданственности и патриотизма как: социальная справедливость, законопослушность, свобода, солидарность, ценность человеческой личности, ценность труда, любовь к Родине и т.п. То есть толерантность рассматривается не как конечная цель, а лишь как этап, важное предусловие формирования общероссийской гражданской идентичности.

Основным механизмом деятельности Северо-Кавказского федерального университета по развитию общегражданской идентичности является разработка и внедрение в учебный процесс дисциплин, тематика которых направлена на формирование у студентов определенных компетенций. В университете в вариативной части стандарта разработан и внедрен в учебный процесс междисциплинарный образовательный модуль, направленный на формирование ряда общекультурных социально-политических компетенций: готовность участвовать в деятельности социально-политических институтов; способность совместно с другими членами коллектива вырабатывать решения по социально-политическим проблемам и участвовать в их реализации; готовность брать на себя ответственность за принятые решения и др. Данные курсы реализуются в качестве курсов по выбору и дисциплин спе-

циализации в цикле гуманитарных и социально-экономических дисциплин на всех специальностях университетского профиля. С учетом особой роли СКФУ в полиэтничном, поликонфессиональном Северо-Кавказском регионе в качестве обязательных дисциплин для студентов первых курсов всех специальностей университетского профиля в учебный процесс включены восемь курсов: «История государственных символов России»; «Северный Кавказ в истории России», «Этнология»; «Конфликтология»; «Основы социокультурной адаптации и интеграции»; «Правовая культура»; «Основы православной культуры»; «Ислам на Кавказе».

Необходимость введения курса «Северный Кавказ в истории России» была обусловлена тем, что результатом этнизации образования в республиках Северного Кавказа нередко становилось искажение истории в направлении реанимирования исторических обид и сознательного замалчивания или даже искажения цивилизационной роли России, интегрирующей миссии российской культуры в истории народов Кавказа¹. В условиях полиэтничного Северо-Кавказского федерального округа изучение уникальных страниц истории Северокавказского региона в неотрывной связи с историей России студентами университета, будущими специалистами, которым предстоит развивать инфраструктуру Северного Кавказа, приобретает особую значимость.

Цель курса – сформировать целостное понимание процессов, закономерностей и особенностей социально-экономической, политической и культурной истории народов Северного Кавказа в контексте общероссийской истории, что будет способствовать формированию общепрофессиональной социально-политической компетенции – готовность успешно работать в условиях полиэтничного социума, умение определять соотношение общенациональных, этнокультурных и личностных интересов, умение интегрировать полученные навыки в виде социально-культурного проектирования.

Поставленная цель достигается путем решения соответствующих теоретических, практических и воспитательных задач. Теоретические задачи включают в себя формирование: представле-

¹ См.: Кузнецов В.А., Чеченов И.М. История и национальное самосознание (проблемы современной историографии Северного Кавказа). 2-е изд. Владикавказ, 2000; Кузнецов В.А. Межнациональное согласие и современная историография Северного Кавказа // Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру: Тез. I Международного конгресса. 11-14 сент. 1996 г., Пятигорск. Симпозиум 1. Северокавказская цивилизация: история, культура, экономика, социология, философия. Пятигорск, 1996. Ч. 1. С. 79-81 и др.

ний об общеисторическом фоне развития Северокавказского региона в контексте истории России и мира; понимания студентами объективных представлений об историческом процессе, в регионе; умений самостоятельно ориентироваться в современных этнополитических, национальных и идеологических вопросах; навыков самостоятельного анализа исторических источников и документов с целью формирования объективных научных представлений по актуальным дискуссионным вопросам истории Северного Кавказа, России и мира. Практические задачи обеспечивают формирование следующих компетенций: знания основных исторических этапов развития народов Северного Кавказа и их интеграции в социокультурное и этнополитическое пространство России (общекультурная компетентность); умение воспринимать монологическую речь преподавателя, вычленять главное, составлять монологическое высказывание, анализировать воспринятую информацию (коммуникативная компетентность); умение выполнять социальные функции, ориентироваться в социально-политической к этнокультурной действительности региона и находить нужные способы взаимодействия в профессиональной сфере (профессиональная компетентность); умение применять методы научного исследования – сравнение, классификация (профессиональная компетентность); владения навыками использования методов научно-познавательной деятельности поиска, переработки, использования и создания информации (общекультурная компетентность). Воспитательные задачи предполагают формирование следующих социально-личностных компетенций: понимание цивилизационной задачи России как интегрирующего пространства; приобщение к неконфликтной культуре поведения в поликультурном пространстве; ориентирование личности на совершенствование и развитие поликультурного общества на принципах гуманизма свободы и демократии.

В результате освоения курса студент должен знать: историю развития Северокавказского региона в контексте истории России и мира, исторические этапы развития народов Северокавказского региона и их интеграции в социокультурное и этнополитическое пространство России; уметь анализировать основные тенденции развития северокавказской истории с древних времён до настоящего времени, творчески применять исторические знания в своей практической деятельности; владеть навыками работы с учебной и научной литературой по истории Северокавказского региона; навыками сравнительного анализа её фактов и явлений общественной жизни на основе исторического материала.

Программа курса предусматривает такие разделы, как полеокавказская этнокультурная общность и процесс формирования полиэтничного региона; Русское государство и славяне на Северном Кавказе; вхождение Предкавказья и Северного Кавказа в состав России; мировые религии и языческие культы у народов Северного Кавказа; интеграция Северного Кавказа в российскую социокультурную и экономическую систему; Северный Кавказ и российское общество в XIX – начале XX в.; социально-политическое развитие Северного Кавказа в XX в.; Северный Кавказ в административной структуре России конец XVIII–XXI в.; Северо-Кавказский Федеральный округ и его развитие на современном этапе.

Курс «Северный Кавказ в истории России» реализуется преподавателями кафедры истории России Гуманитарного института СКФУ. Главный принцип университетского образования – интеграция науки и образования. Многолетние научные разработки ведущих ученых университета в области этносоциальных, этнодемографических и миграционных процессов, в сфере региональной истории, историографии и литературоведения составили теоретическую и практическую основу курса «Северный Кавказ в истории России»¹.

Когда речь идет о воспитательной функции образования, на первый план выходит формирование специфической социокультурной среды, которая должна позитивно влиять на обучаемых, представляя примеры лучших традиций совместной жизнедеятельности народов нашего региона и возможности проявлять свою активность, самовыразиться в самых различных сферах жизни. Это позволяет молодым людям получить практический опыт совместной деятельности, научиться лучше понимать друг друга, сформировать неформальные системы социальных связей, которые в дальнейшей их жизни могут сыграть немаловажную роль. Успешность процесса воспитания обусловлена тем, что в СКФУ получилось создать учебно-воспитательную среду, способствующую формированию активной гражданской позиции молодых людей. Воспитательная работа в вузе направлена на формирование общероссийской идентичности и правового сознания у студентов. Студенты университета являются активными участниками Всероссийских молодежных инновационных форумов «Селигер», «Машук» и др.

¹ См.: Центр «Новая локальная история». URL: <http://www.newlocal-history.com>

Органичным элементом научно-образовательной инфраструктуры и образовательного пространства являются музеи университета: музей истории университета, археологический музей, музей истории ставропольской журналистики, музей истории книги, музей региональной литературы и литературного краеведения и др. Все музеи располагают мультимедийными возможностями, собственными электронными ресурсами, включенными в Единую музейную информационную систему с дистанционным доступом к тематическим экспозициям. Музеи выполняют информационно-образовательную функцию, а также служат базой студенческих практик, места проведения фундаментальных и прикладных инновационных исследований.

В университете стало традицией проводить в рамках ежегодной научно-методической конференции «Университетская наука – региону» студенческую секцию «Символы России», на которой рассматриваются такие темы, как «Символы Отчизны», «Великая Победа как символ народного единства и подвига», «Символы Великой Отечественной войны на Северном Кавказе», «Роль символического наследия российского государства в победе над фашизмом», «Северный Кавказ как символ дружбы и братства народов», «Гражданское общество как символ современного российского государства» и др.

На страницах «Университетской газеты» студенты, представители народов Северного Кавказа, обучающихся в университете, ведут диалог культур, рассказывая о своем народе, его обычаях и традициях в рубрике «Кавказ – наш общий дом». В 2012-2013 гг. на страницах «Университетской газеты» были представлены статьи о кабардинцах (декабрь 2012 г., № 4), осетинах (февраль 2013 г., № 2 (6)), черкесах (апрель 2013 г., № 4 (8)), казаках (май 2013 г., № 5 (9)), карачаевцах (июнь 2013 г., № 6 (10)), чеченцах (июль 2013 г. № 7 (11)).

Конечно влияние средствами образования на мировоззрение, культурные установки молодых людей региона – не самый эффективный путь решения этнокультурных проблем на Северном Кавказе, т.к. он не дает быстрого, например, в течение нескольких месяцев, результата. Но, однозначно, – это самый эффективный способ справиться в перспективе с различными фобиями и обеспечить приоритет общероссийской гражданской идентичности, необходимой для интеграции Северного Кавказа в цивилизационное пространство современной России.

Библиография

Кузнецов В.А., Чеченов И.М. История и национальное самосознание (проблемы современной историографии Северного Кавказа). 2-е изд. Владикавказ, 2000.

Кузнецов, В.А. Межнациональное согласие и современная историография Северного Кавказа // Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру: Тез. I Международного конгресса. 11-14 сент. 1996 г., Пятигорск. Симпозиум 1. Северокавказская цивилизация: история, культура, экономика, социология, философия. Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 1996. Ч. 1. С. 79-81

Центр «Новая локальная история» – URL: <http://www.newlocalhistory.com>

Колесникова Марина Евгеньевна, доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории России факультета истории, философии и искусства Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь, Россия); makrasnova@mail.ru

The Role of Innovative Educational Courses “The North Caucasus in Russia's History” in the Formation of Russian Youth Identity in the Multiethnic Region (From the Experience of the North Caucasus Federal University)

The article deals with the essence of the educational course “The North Caucasus in Russia's history” as an important stage in the formation of Russian national identity among the modern multiethnic youth.

Key words: “North Caucasus in Russia's history”, multi-ethnicity, Russian national identity, historical and cultural unity, the spiritual development of the peoples of Russia.

Kolesnikova Marina, Doctor of Historical sciences, Head of Russian history department of the faculty of history, philosophy and arts of North-Caucasian federal University, Stavropol, Russia; makrasnova@mail.ru

Бордюгов Г.А.

Дискурс «священной войны» в советской державной риторике и постсоветских оценках

Результаты Второй мировой войны до сих пор определяют политическую, социальную, культурную и информационную погоду в стране. Очевидно, что если по прошествии 70 лет война способна пробуждать такую острую и бескомпромиссную полемику, придавать новую актуальность, казалось бы, уже притушенным и оставшимся в прошлом противоречиям, значит, власть придерживающим не удалось приватизировать пространство Победы, превратить Великую Отечественную в идеологический инструмент управления. В этом смысле можно сказать, что поле исторической памяти, на котором власти постсоветской России ищут скрепы для сплочения нации способно генерировать не только идеи новой национальной идентичности, но и серьезные противоречия и напряжения социального тела.

Ключевые слова: историческая память, Великая Отечественная война, Победа, 70-летие, постсоветская Россия, «Священная война», державная риторика.

Конкретные результаты Второй мировой войны, предопределившие раздел мира державами-победительницами, холодную войну, а затем и холодный мир, саму модель советской системы, специфику общества и его социокультурных ориентиров и многое-многое другое, так и динамично менявшееся на протяжении всех 70 лет восприятие всех названных последствий войны, до сих пор определяют политическую, социальную, культурную и информационную погоду в стране. Это утверждение, разумеется, нуждается во всестороннем и основательном осмыслении, которое позволит прийти к более или менее взвешенным оценкам того, какие фазы и тенденции прошлого завершились, а какие – еще «работают». Но сегодня ясно, по крайней мере, одно: если по прошествии 70 лет война способна пробуждать такую острую и бескомпромиссную полемику, придавать новую актуальность, казалось бы, уже притушенным и оставшимся в прошлом противоречиям, значит власть придерживающим не удалось приватизировать пространство Победы, превратить Великую Отечественную в идеологический инструмент управления. В этом смысле можно сказать, что поле исторической памяти, на котором власти постсоветской России ищут скрепы для сплочения нации, оказывается заминировано, что порождает экспрессивные реакции, мобилизует языческие генокоды и христианские стратегии поведения, создавая серьезные противоречия и напряжения социального те-

ла¹. Тем более опасные, что долгое время на них не обращали должного внимания.

Сакральный лейтмотив. Одним из таких противоречий и стало использование в державной риторике и военном гимне Великой Отечественной лейтмотива «Священной войны». В древней Греции священные войны были связаны с амфикитийским союзом, имевшим религиозный характер и заключавшем некоторые зародыши международного греческого права: все члены его давали клятву охранять неприкосновенность Дельфийского храма, соблюдать во время войны некоторые правила пощады, не нападать на соплеменников во время празднеств и т.д. Не исполнивший постановления амфикитийского союза являлся преступником против религии и подлежал наказанию². В Средневековье священные войны (крестовые походы против мусульман), санкционированные, как считалось, самим Богом, оказали заметное влияние на характер политических процессов в Европе – определили внутреннюю политику, повысили престиж папства и способствовали установлению более стабильного государственного строя³.

В православии память о многих важных для России исторических битвах была отмечена определёнными религиозными праздниками: Дмитровская суббота (перед 8 ноября) – общецерковная «родительская суббота» и одновременно день поминовения павших на Куликовом поле; 4 ноября – день Казанской иконы Божией Матери, палладиума российской государственности, и день освобождения Москвы от польско-литовских интервентов в 1612 году; 7 января – Рождество Христово и «память избавления от нашествия галлов и с ним двенадцати язык» в 1812 году. В XVIII–XIX вв. в календаре Русской Церкви существовали т.н. «викториальные дни», посвящённые памяти о выдающихся победах (взятие Нарвы, Ништадский мир, Чесменская битва и др.). Наиболее крупным церковным торжеством была годовщина Полтавской битвы, ставшая, по словам исследователя А.А. Лукашеви-

¹ См.: Бордюгов Г.А. Гитлер приходит к власти: новые доминанты внешнеполитических решений сталинского руководства. 1933-1934 гг. // Отечественная история. 1999. №2. С. 27-47; Бордюгов Г., Бухараев В. Национальные истории в революциях и конфликтах советской эпохи. М., 1999; Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 423; Неклюдов С.Ю. Структура и функции мифа // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 31.

² См. подробнее: Постернак А.В. История Древней Греции и Древнего Рима. М., 2008.

³ См.: Брандедж Джеймс. Священные войны Средневековья. М., 2011.

ча, «важным праздником годового круга богослужения»¹. Однако дело не ограничивалось торжественным церковным прославлением отдельных побед. В основу организации всего православно-богослужебного года был положен фундаментальный для христианской традиции принцип историчности. Практически все церковные праздники – это воспоминания о тех или иных событиях священной или церковной истории.

Угроза новой войны с Германией сильно влияла на подъем патриотического чувства. Оно понималось поначалу как общенародное, в которое входили национальные чувства всех народов СССР, но так было только до 1941 года. Потом это чувство стало дифференцироваться – ряду народов сталинский режим вообще отказал в патриотизме, выстраивалась и своеобразная иерархия в его проявлении у разных народов. Русская тема преобладала у Сталина на начальном и заключительном этапах Великой Отечественной войны, поскольку в ней он искал сначала спасение, потом укорененность своего режима. Указание на вероломный характер нападения, объявление войны Отечественной, неоднократное обращение к слову «Родина» без определения «советская», «социалистическая» (что не было характерно для 30-х годов) были призваны воздействовать на национальное самосознание прежде всего русского народа. Акцент на определения «народная» и «священная» придавали образу войны масштабность, связывали его не только с народной, но и с религиозной традицией сопротивления.

Практически все сферы общественной жизни были отмечены знаками новой идеологической установки. В армии – учреждением новых орденов и возвращение предреволюционной военной формы. В отношениях с православной церковью – восстановлением нормального отправления религиозных обрядов, открытием бездействовавших храмов. В науке – изучением и пропагандой вклада России в мировую цивилизацию, братства славянских народов. В области охраны исторического наследия – началом восстановления Новгородского кремля, реставрации в Суздале могилы князя Пожарского, разоренной в 1933 году.

Но и все эти моменты не проясняли до конца идеологическую ситуацию. Во всяком случае, в первой половине 1945 года пленум Союза писателей и юбилейная сессия Академии наук СССР прошли под знаком ликвидации всех тех уклонов в сторону национально-государственной идеологии, которые были в войне. Писатели, с одобрения партийных идеологов, выдвинули своей

¹ См., к примеру: Иванов М.С., Лукашевич А.А., Квливидзе Н.В. Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 414-423.

ударной задачей борьбу против «кокетничания с боженкой», а академические историки – борьбу с «огульным, антинаучным восхвалением дореволюционного прошлого России»¹. Власть искала новые формы идеологических установок и риторики. «Война давала сама по себе основные стимулы – борьба за честь и независимость нашей родины... Война кончилась. И эта острота стимулов при переходе на мирное строительство уже не может иметь некоторые обручи в этом отношении, которые давали дополнительную спайку во время войны, когда ставился вопрос быть или не быть»². Говоря об этом на совещании в ЦК ВКП(б) 26 апреля 1946 года, секретарь ЦК А.А. Жданов видел новые возможности для спайки в области идеологии и культуры в решении трех задач: советском гуманизме, «победившем идеологию звериного человеконенавистничества», в дальнейшем укреплении дружбы народов, в поднятии культурно–технического уровня рабочих и крестьян до уровня технической интеллигенции «через слом идеологических пережитков невежества, фанфаронства и чванства»³. Примечательно, что в августе того же года на собрании актива Ленинградской партийной организации при обсуждении решения ЦК о журналах «Звезда» и «Ленинград» Жданов выскажется против возвеличивания Чехова, Тургенева, Пушкина, Гоголя и Толстого⁴.

Однако в 1947 году баланс в идеологической системе вновь был нарушен. «Холодная война» становилась хорошим топливом для разжигания новой, более опасной волны национализма и державной риторики. Если до и во время «священной войны» национализм был тождественен патриотизму, без которого очень трудно противостоять агрессору, взывать к народному чувству, сплачивать, не игнорируя самобытность разных народов, то теперь национализм перерастает в шовинизм, превозношение одной нации над другой. Именно в этот момент произошло одно из редких прояснений Сталиным идеологической задачи. Встречаясь 13 мая 1947 года с писателями А. Фадеевым, Б. Горбатовым и К. Симоновым в связи с письмом ЦК по «делу» Клюевой и Роскина, положившим начало кампании борьбы с «космополитизмом», Сталин специально поднял тему советского патриотизма.

Как известно, на философской дискуссии в 1947 году, во время которой подверглась суровой критике книга Г.Ф. Александров-

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 123. Д. 141. Л. 19.

² Там же. Ф. 17. Оп. 121. Д. 104. Л. 83.

³ Там же. Л. 83, 87.

⁴ Там же. Ф. 77. Оп. 1. Д. 802. Л. 30-37.

ва «История западноевропейской философии», Жданов резко критиковал автора за разделение в книге западноевропейской философии и русской философии. «Классической русской философией» называется лишь материалистическая, которая впервые связывалась с наименее оригинальными авторами – Белинским и Герценым, Чернышевским и Добролюбовым, являющимися последователями соответственно Гегеля и Фейербаха и находившимися под сильным влиянием французских утопических социалистов. Судя по всему, за национальными и патриотическими в этом изобретении скрывались соображения и политические. Чтобы объяснить возникновение ленинизма-сталинизма как «вершины русской философии» и «русской культуры», надо было показать, что Ленин и Сталин являются непосредственными преемниками русских революционных демократов.

Статья Сталина «Относительно марксизма в языкознании» («Правда». 1950. 20 июня) стала еще одним проявлением идеологической ситуации. Казалось бы, она толкала на изменение принципиальных положений марксизма в зависимости от объективных данных той или иной науки. Но дело в том, что Сталин не отверг примат марксизма над всеми остальными науками, не давал никакого конкретного рецепта или примера пересмотра тех или иных марксистских формул в соответствии с изменившейся обстановкой. Получалось, что если держаться за цитаты классиков марксизма, то будешь обвинен в начетничестве и вульгаризаторстве, а любой отход от буквы марксистского учения повлечет за собой кару за пренебрежение к марксизму, аполитичность и вообще космополитизм. То есть наилучшим выходом являлась такая игра в «интеллектуальную свободу», где одновременно главным судьей и главным игроком, обреченным на выигрыш, был только сам Сталин – по каждому конкретному вопросу лишь он мог дать ответ как единственный авторитет.

Системообразующий фактор истории. Так уж получилось, что именно победа в Великой Отечественной войне стала той самой Победой, что не уходит в прошлое. Массовое сознание опирается на Легенду победы, – образно говоря: наши окна всё ещё распахиваются ветром 1945 года, – а Победа Сорок пятого является системоформирующим фактором новейшей отечественной истории: социально-политической константой общественно-го бытия. Превосходя, в этом смысле историческую природу события, Победа участвует в формировании будущего, в том числе в сакральном его оформлении. Доказательством этому является, к примеру, начавшаяся с середины 1960-х годов своеобразная

стигматизация самой среды обитания народа, когда пространство памяти о войне стало прорываться в пространство жизни. Именно на двадцатилетие Победы было официально утверждено почётное звание «Города-героя» и произведены первые его присвоения Москве, Ленинграду, Волгограду, Киеву, Севастополю, Одессе, а также Брестской крепости (звание «Крепость-герой»). Образ героя перестал быть сутобо персонифицированным. Учреждение подобного «клуба» особо отличившихся в годы Великой Отечественной городов стало как бы новым, реализованным спустя столетия «изданием» Святой Руси. В обоих случаях объектом сакрализации оказывалась не конкретная личность, но сама земля, ойкумена, прославившаяся подвигом или – что то же самое – подвижничеством. Смыслом такой сакрализации в обоих случаях было исторжение конкретного человека из опутывавшей бытовой обыденности и погружение его в особый мир, где господствуют иные ценности и мотивации. При всей глубинной разнице между напряжённым духовным опытом русского Средневековья и пропагандистскими технологиями брежневской эпохи в обоих случаях сакрализация пространства жизни играла важную роль в воспитании личности. В секулярное советское время именно память брала на себя функции, прежде относившиеся к сфере религиозного опыта.

Новой «Святой Руси» требовалась и подобающая организация ритуального пространства. Спустя два года после юбилея Победы у стен Кремля возник первый «алтарь» складывавшегося культа – могила Неизвестного солдата. Зажжённый здесь (кстати, опять-таки самим Брежневым – будто верховным жрецом) Вечный огонь был не первым в нашей стране, но третьим – после Марсова поля в Ленинграде и Малахова кургана в Севастополе. Но именно после открытия мемориала в Александровском саду подобные сооружения, композиционно оформлявшие Вечный огонь, стали возникать в различных населённых пунктах Советского Союза, причём независимо от их статуса. В стране действительно образовалось как бы единое и унифицированное пространство памяти, представлявшее собой систему стольных градов («городов-героев») и храмовых сооружений (мемориалов).

Отдельные мемориалы представляли собой целые комплексы мегалитов, организовывавших огромные ландшафты. Поначалу такие комплексы возникали в Восточной Европе, скорее, как наши политико-культурные форпосты (воин-освободитель в Трептов-парке, «Алёша» в Болгарии). Возведённый в середине шестидесятых комплекс на Мамаевом кургане представлял собой уже именно архитектурно-скульптурную организацию пространственного

ландшафта памяти, исполненного серией образов с очевидными религиозными аллюзиями – взять хотя бы богородичный подтекст центральной фигуры комплекса, Родины-матери.

Светский и церковный факторы отношения к «священной войне». В постсоветское время, как и в 1940-е, снова возник вопрос: как совместить светские и церковные традиции памяти о войне, как быть с символической и ритуальной сферой отношения к «священной войне»? Здесь как раз выявляются идейные, мировоззренческие расхождения – бессмертие абстрактно-символическое или реально-личностное, «погибшие за Отчизну живы в памяти потомков» или «у Бога все живы»? К тому же, вечный огонь, вырывающийся из центра пентаграммы, для многих православных является адским пламенем, геенной огненной.

В советское время из-за резкого разграничения общественно-гражданской и церковной сфер, эти проблемы вообще не стояли: верующие 9 мая могли, например, посмотреть парад, присутствовать на митинге возле памятника павшим, а затем пойти на кладбище и помянуть в молитве своих родных фронтовиков. Сегодня Церковь позиционирует себя как активного участника общественной жизни, однако пока что не завершён поиск и апробация тех практик, которые она могла бы внести в торжества 9-го мая. Показательно, что недавние инициативы – акции «Георгиевская ленточка» и «Бессмертный полк» – являются совершенно внеконфессиональными, что, возможно, является одним из факторов их массовости.

В то же время, после возвращения в государственную практику торжественного празднования Дня Победы и частичной реабилитации советской символики священноначалие РПЦ стало активнее подчёркивать роль веры и Церкви в разгроме врага. Было сделано несколько важных шагов по «интериоризации» памяти о войне в церковной практике. Безусловно, эти решения наталкивались и наталкиваются на серьёзное сопротивление. К примеру, для известного церковного историка и публициста, профессора Санкт-Петербургской Духовной академии протоиерея Георгия Митрофанова коммунизм есть «палач прежде всего русского народа», ибо ни один народ не потерял столько, сколько русский народ в результате правления коммунистического режима¹.

Свою позицию относительно сложного вопроса о деятельности Церкви на оккупированной территории протоирей выразил следующим образом: «Главной причиной русского церковного воз-

¹ См. подробнее его книгу: Митрофанов Г. Трагедия России: «запретные» темы истории XX века в церковной проповеди и публицистике. СПб., 2009.

рождения периода второй мировой войны явилось то обстоятельство, что в условиях даже кратковременного исчезновения богоборческого коммунистического режима русский народ, насильственно лишавшийся возможности исповедовать веру своих предков проявил поразительную готовность вновь обратиться к этой вере, а прошедшие через невиданные в русской истории гонения и оставшиеся в живых немногочисленные православные пастыри в тяжелейших условиях немецко-фашистской оккупации смогли взять на себя подвижническое бремя нового Крещения Руси»¹.

Данная формулировка, по мнению С.Г. Антоненко, характеризует церковный «идейный мейнстрим», хотя о. Георгий сделал несколько лишних шагов в направлении «обеления» генерала А.А. Власова и других деятелей, сотрудничавших с немцами. Фактически, действия руководства РОА были охарактеризованы как христианский подвиг покаяния, «честное и последовательное перечёркивание» прежней греховной службы богоборческому режиму². В возникшей идейно-политической коллизии Патриарх Кирилл уже в мае-июне 2009 года озвучил свою богословскую и историософскую трактовку испытаний 1941–1945 годов. В слове после богослужения в Георгиевском храме на Поклонной горе 6 мая патриарх отметил: «Победа наша в той войне – это чудо... В этом незримо присутствует рука Божия. Народ наш кровью своею искупил грех богоотступничества, разрушения святынь, отказа от Бога, поругания всего святого и великого, что было. И Господь, приняв эту жертву искупления, не допустил гибели нашей страны»³.

Концепция, согласно которой войны и другие исторические испытания являются вразумляющей карой Божией за грехи народа, на самом деле не нова и восходит к пророческим книгам Ветхого Завета. Однако попытка актуализировать её в современном светском обществе вызвала весьма острое отторжение в Интернет-пространстве и блогосфере. Вскоре последовал комментарий, продемонстрировавший, что прозвучавшие определения – не случайная «оговорка» или «проговорка» патриарха, а выражение нового идейного курса РПЦ.

2 мая 2015 года на телеканале «Союз» вышел очередной выпуск передачи протоиерея Всеволода Чаплина «Комментарий

¹ См. статью «Коллаборационизм или церковное возрождение», опубликованную 13 февраля 2005 г. на сайте «Церковного Вестника».

² Антоненко С. Юбилей победы в жизни Русской Православной Церкви и российских конфессий // Победа-70: реконструкция юбилея. Под ред. Г.А. Бордюгова. М., 2015. С. 231-237.

³ См.: <https://mospat.ru/ru/2009/05/06/news1554/>

недели», в котором был озвучен исторический вердикт всем иллюзиям о возможности «третьего пути» (между Сталиным и Гитлером). По словам о. Всеволода, необходимо молиться о всех, в том числе и о коллаборационистах. Но если бы победил Гитлер или союзники, но без Красной Армии, если бы «народы исторической Руси сдались на милость победителя», то такой сценарий на самом деле не устроил бы «ни Церковь, ни народ. Ведь это был бы сценарий сытой жизни и, может быть, гораздо более мирной жизни, чем жизнь военного и послевоенных поколений, – но жизни в условиях отсутствия свободы, в условиях порабощения». Свою передачу протоиерей В. Чаплин завершил следующим утверждением: «Мы оплакиваем всех людей, которые погибли в войну – и тех, кто шел вместе с Власовым, и тех, кто сражался не на нашей стороне, а среди них, к сожалению, было много православных людей – и болгар, и румын, и украинцев. Но в то же время мы помним, что это была по-настоящему священная война, в которой правда была не на всех сторонах, а на одной стороне. На той стороне, которая сделала возможным сохранение свободной истинно христианской цивилизации»¹. Таким образом, коллаборационисты могут быть помянуты как жертвы войны, но Божья правда была на стороне Красной армии.

В заключение еще раз отметим, что в годы тяжелых испытаний код «Священная война» активизировал эмоционально-поведенческие императивы, которые были предопределены поворотом в государственной идеологии во второй половине 1930-х годов и изменении основ воспитания предвоенного молодого поколения². В постсоветское время указанный культурный код по понятным причинам символически и ритуально используется РПЦ, происходит «интериоризация» памяти о войне и в церковной практике. Что касается юбилейно-светской жизни, научного изучения событий Второй мировой, то «возгонка» (необоснованная мобилизация) дискурса «священной войны» способна в итоге превратить историю этого времени в еще один артефакт цивилизации. В этом случае исчезнут основания для поддержания исторического единства пространства памяти, соприсутствия старого знания о войне в нашей повседневности, находящейся с нами в непрекращающемся диалоге даже тогда, когда не останется Победителей 1945 году.

¹ См.: <http://vladimirfund.ru/kommentarij-nedeli-prot-vsevoloda-chaplina-istoricheskie-diskussii-v-preddverii-prazdnovaniya-70-letiya-pobedy-v-velikoj-otechestvennoj-vojne/>

² См.: Сомов В.А. Первое советское поколение: испытание войной. М., 2015.

Библиография

Антоненко С. Юбилей победы в жизни Русской Православной Церкви и российских конфессий // Победа-70: реконструкция юбилея. Под ред. Г.А. Бордюгова. М., 2015. С. 231-237.

Бордюгов Г., Бухараев В. Национальные истории в революциях и конфликтах советской эпохи. М., 1999.

Бордюгов Г.А. Гитлер приходит к власти: новые доминанты внешнеполитических решений сталинского руководства. 1933-1934 гг. // Отечественная история. 1999. №2. С. 27-47.

Брандедж Дж. Священные войны Средневековья. Пер. с англ. Л.А. Игоревского. М., 2011.

Иванов М.С., Лукашевич А.А., Квливидзе Н.В. Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 414-423.

Коллаборационизм или церковное возрождение // Церковный Вестник, 2005. 13 февраля. URL: <http://vladimirfund.ru/kommentarij-nedeli-prot-vsevoloda-chaplina-istoricheskie-diskussii-v-preddverii-prazdnovaniya-70-letiya-pobedy-v-velikoj-otechestvennoj-vojne/>

Мелегинский Е.М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 423.

Неклюдов С.Ю. Структура и функции мифа // Мифы и мифология в современной России. М.: АИРО-XX, 2000.

Постернак А.В. История Древней Греции и Древнего Рима. М., 2008.

Сомов В.А. Первое советское поколение: испытание войной. М., 2015.

Трагедия России: «запретные» темы истории XX века в церковной проповеди и публицистике. СПб., 2009.

***Бордюгов Геннадий Аркадьевич**, кандидат исторических наук, руководитель исторических программ РАНХиГС, руководитель Международного Совета Ассоциации исследователей российского общества «АИРО-XXI», профессор Московского государственного лингвистического университета (Москва, Россия)*

The Discourse of «Holy War» in the Sovereign Soviet Rhetoric and Soviet Estimates

The results of the Second world war still dominate the political, social, cultural, and weather information in the country. Obviously, if after 70 years of war can arouse such heated and uncompromising debate, to give new urgency, seemed to have dulled in the past and the contradictions, so the powerful could not privatize the space Victory, to turn the Great Patriotic war into an ideological tool of control. In this sense we can say that the field of historical memory, which the authorities in post-Soviet Russia are searching for braces for uniting the nation is able to generate not only new ideas of national identity, but also serious contradictions and tension in the social body.

Key words: historical memory, the Great Patriotic war, the Victory, the 70th anniversary, post-Soviet Russia, «Holy war», reigning rhetoric.

***Bordyugova Gemadiy**, head of international association of the Russian history researchers AIRO-XXI, professor, Moscow, Russia.*

Косаковский А.А.

Проблема реабилитации жертв политических репрессий в контексте исторической памяти

Рассматривает процесс реабилитации жертв политических репрессий с учетом анализа роли исторической памяти в условиях исторических событий XX века.

Ключевые слова: реабилитация, реабилитационная карта, свобода граждан, историческая память, жертва репрессии.

Известно, что историческая память всегда избирательна. При этом главным субъектом управления исторической памятью выступало и выступает государство. Пример тому история реабилитации жертв политических репрессий в СССР, а затем в Российской Федерации. Она началась сразу же после смерти Сталина. Его соратники хорошо понимали, что им не удастся скрыть их преступления, жертвами которых стали миллионы ни в чем не повинных людей. В развернувшейся борьбе за власть наследники Сталина стремились «отгородиться» от сталинских репрессий, свалить всю вину за них на умершего вождя и карательные органы.

Первым разыграть реабилитационную карту попытался Л.П. Берия, который был лучше других осведомлен о «вкладе» каждого из своих соратников в произвол и беззаконие, творившиеся в стране на протяжении почти четырех десятилетий.

С весны 1953 г. Берия направляет в Президиум ЦК ряд записок с предложениями о пересмотре дел второй половины 40-х – начала 50-х гг. Это были записки по так называемому «менгрельскому делу», делу кремлевских врачей, руководителей артиллерийского управления, авиационной промышленности и другие.

Иницилируя пересмотр уголовных дел, Берия стремился, прежде всего, поднять личный авторитет, снять с себя ответственность. Предложения Берии по пересмотру уголовных дел не касались массовых репрессий 30-х годов, депортации народов в период Великой Отечественной войны, к которым он, как известно, имел самое непосредственное отношение.

После смещения Берии процесс реабилитации получает новый импульс. Это было связано, во многом, со стремлением Н.С. Хрущева использовать материалы политических репрессий для компрометации своих политических конкурентов в борьбе за

власть. В этот период реабилитируются участники так называемого «ленинградского дела». С восстановлением справедливости в отношении ленинградцев был нанесен удар по основному сопернику Н.С. Хрущева – Г.М. Маленкову, который был одним из главных виновников уничтожения Н.А. Вознесенского, А.А. Кузнецова и других, проходивших по данному «делу».

В целях ускорения процесса политической реабилитации в мае 1954 г. была создана Центральная комиссия по пересмотру дел осужденных за «контрреволюционные преступления», находившихся в тюрьмах, лагерях, колониях, а также в ссылке и на спецпоселении. Аналогичные комиссии были созданы на местах. Центральная комиссия была наделена правом пересматривать дела на лиц, осужденных Особым совещанием при НКВД-МГБ или Коллегией ОГПУ. Местные комиссии должны были пересматривать дела осужденных двойками и тройками НКВД. Была создана также комиссия под председательством К.Е. Ворошилова, которая занялась изучением положения спецпоселенцев. Результатом работы комиссии стало постановление от 5 июля 1954 г. «О снятии некоторых ограничений в правовом положении спецпоселенцев». Были освобождены из ссылки осужденные на срок до 5 лет за «антисоветскую деятельность», сняты ограничения по спецпоселению с раскулаченных, а также граждан немецкой национальности, проживавших в районах, откуда выселение не производилось.

Осенью 1955 г. было принято решение об освобождении от спецпоселения немцев, подвергшихся выселению. Это решение в определенной степени было связано с установлением дипломатических отношений между СССР и ФРГ. Был принят также ряд актов об освобождении от спецпоселения греков.

В 1954 г. органы прокуратуры получили право востребовать из органов КГБ архивно-следственные дела. Это позволило ускорить пересмотр дел на лиц, осужденных в судебном порядке. Прокуроры, следственные работники должны были провести проверку дел, в ходе которой собиралась и анализировалась вся информация о репрессированном, заслушивались свидетели, запрашивались архивные справки.

Работник, проводивший проверку, составлял заключение, на основании которого Генеральный прокурор СССР, его заместитель, Главный военный прокурор вносили, если считали необходимым, на Пленум, Коллегию по уголовным делам или Военную коллегию Верховного суда СССР протест по делу. Суд выносил определение, которое могло быть и не реабилитационным.

Он мог, например, переqualифицировать предъявленные статьи с политических в уголовные и наоборот, мог оставить в силе прежний приговор или снизить меру наказания.

Между тем, количество обращений репрессированных о пересмотре дел стремительно возрастало. Для ускорения освобождения из лагерей были созданы специальные выездные комиссии, которым разрешалось на месте принимать решения об освобождении заключенных.

Решения выездных комиссий принимались, как правило, по рядовым гражданам. Что же касается реабилитации известных в стране людей, то решения по ним предварительно вносились в Президиум ЦК. Без его согласия органы прокуратуры не вправе были вносить предложения в суды о пересмотре дел, а суды – выносить определения о реабилитации.

В Президиум ЦК стекалась вся информация о ходе реабилитации. По мере ее поступления вырисовывалась страшная картина преступлений власти. Неминуемо должен был встать вопрос о персональной ответственности за эти преступления.

5 ноября 1955 г. в канун празднования 38-й годовщины Октябрьской революции состоялось заседание Президиума ЦК, на котором возникла дискуссия по вопросу о том, проводить ли торжества в связи с предстоящим днем рождения Сталина. За проведение торжеств высказались Л.М. Каганович и К.Е. Ворошилов. Против были Н.С. Хрущев, Н.А. Булганин, А.И. Микоян. В результате впервые было принято решение торжеств не проводить.

Не менее острая дискуссия развернулась и на заседании Президиума ЦК 31 декабря 1955 г. при обсуждении письма О.Г. Шатуновской об обстоятельствах убийства Кирова. В связи с высказанным мнением о том, что в убийстве Кирова участвовали чекисты, было решено проанализировать следственные дела Г.Г. Ягоды, Н.И. Ежова, Ф.Д. Медведя. Был поднят и вопрос о судьбах членов ЦК ВКП(б), избранных на XVII съезде партии. Для изучения этого вопроса была создана комиссия во главе с секретарем ЦК П.Н.Поспеловым.

После знакомства членов Президиума и секретарей ЦК с фактами о массовом уничтожении в 30-х годах членов партии Хрущев предложил включить в повестку предстоящего XX съезда КПСС вопроса о культе личности Сталина и о репрессиях. Хрущеву поддержало большинство Президиума ЦК. Молотов, Ворошилов, Каганович, возражавшие против этого, оказались в меньшинстве.

Хрущев и его соратники исходили из того, что следует самим огласить факты массовых политических репрессий, представив проблему таким образом, будто они узнали правду о сталинских преступлениях только сейчас, после представления им доклада Комиссии Поспелова. Именно с такой версией и выступил Хрущев 25 февраля 1956 г. на закрытом заседании XX съезда КПСС с докладом «О культе личности и его последствиях». Таким образом, Хрущев возложил всю вину за репрессии и злоупотребления властью на одного Сталина. Одновременно в архивах началось уничтожение документов, свидетельствовавших о причастности самого Хрущева к массовым политическим репрессиям.

Уже в первые месяцы после XX съезда партии была принята серия постановлений Президиума ЦК, указов Верховного Совета СССР о пересмотре дел репрессированных, об отмене законодательных актов, принятых в годы сталинщины.

В целях ускорения реабилитационного процесса стали создаваться специальные выездные комиссии Верховного Совета СССР по рассмотрению дел на лиц, отбывавших наказание за политические, должностные, хозяйственные преступления. Всего было создано 97 комиссий, не считая центральной. В состав комиссий были включены партийные и советские работники, представители прокуратуры, правоохранительных органов, а также бывшие политзаключенные из числа реабилитированных коммунистов.

До октября 1957 г. комиссиями были рассмотрены дела на 170 тыс. человек. Свыше половины из них были освобождены из-под стражи. Вместе с тем, решения комиссий о снятии судимости и ограничений в правах не являлись полной реабилитацией, так как считалось, что этими людьми были совершены противоправные действия и в свое время их наказали.

По мере расширения процесса реабилитации нарастало стремление людей разобраться в причинах массового террора против собственного народа, выявить виновных в преступлениях. Многие, особенно в среде советской интеллигенции, восприняли решение XX съезда партии, критику Сталина как поворот к демократизации общества. На партийных собраниях зазвучали обвинения в адрес ближайших соратников Сталина в соучастии в преступлениях и даже призывы к политическому плюрализму.

Это не могло не вызвать серьезного беспокойства власти. Были приняты меры, направленные на пресечение подобных настроений в обществе. С этой целью был принят ряд партийных постановлений. Первым из них стало постановление Президиума ЦК от 5 апреля 1956 г., в котором речь шла о «враждебных вылаз-

ках» в теплотехнической лаборатории Академии наук СССР. Там на партийном собрании прозвучал призыв к партийному руководству страны отказаться от монополии на политическую власть. 30 июня 1956 г. было принято постановление Президиума ЦК «О преодолении культа личности и его последствий», которое фактически устанавливало рамки критики Сталина и сталинщины.

Все это не могло не повлиять на процесс реабилитации. Прежде всего, был усилен контроль со стороны партийных органов за пересмотром уголовных дел. Продолжали действовать ограничения на реабилитацию троцкистов, представителей социалистических партий.

В апреле 1956 г. была создана комиссия Президиума ЦК КПСС (так называемая комиссия Молотова) для изучения материалов открытых судебных процессов 30-х гг. Проработав год, комиссия не сочла возможным пересмотреть приговоры, вынесенные по делам лиц, проходивших по этим процессам. Ни Н.И. Бухарин, ни А.И. Рыков, ни другие видные деятели партии и государства не были реабилитированы.

Определенной вехой на пути реабилитации жертв политических репрессий стал июньский (1957 г.) Пленум ЦК КПСС. В ходе борьбы за власть, развернувшейся на Пленуме, был поднят вопрос о личной ответственности Молотова, Кагановича, Ворошилова, Маленкова за массовые политические репрессии.

Одержав победу над своими противниками, отстранив от власти главных виновников репрессий, Хрущев получил возможность форсировать процесс реабилитации. Однако он этого не сделал, ибо у него уже не было необходимости использовать реабилитационный процесс в борьбе за политическое лидерство.

В 1961 г. для изучения материалов о репрессиях была создана новая комиссия Президиума ЦК КПСС во главе с председателем КПК при ЦК КПСС Н.М. Шверником. Комиссия должна была дать оценку судебным процессам 30-х годов, которая так и не была сделана комиссией Молотова, а также подготовить развернутый доклад о масштабах и механизме репрессий. Комиссия пришла к выводу, что все судебные процессы 30-х годов были сфальсифицированы. Комиссией был собран также большой материал по делу об убийстве Кирова, а также подготовлена справка по проверке материалов дела о так называемом «военно-фашистском заговоре» в Красной Армии. Однако все эти материалы не были доведены до сведения общественности.

С приходом к власти Л.И. Брежнева, а затем во время правления Ю.В. Андропова и К.У. Черненко тема террора против соб-

ственного народа была отложена в сторону. Упоминания о репрессиях исчезли из средств массовой информации, реабилитационный процесс стал сворачиваться. Под предлогом «объективного изложения истории» были предприняты шаги по обелению Сталина. Торможение процесса реабилитации было связано с новым витком репрессий, на этот раз в отношении правозащитников, деятельность которых представляла для власти серьезную опасность.

С приходом к власти М.С. Горбачева и провозглашением курса на демократизацию жизни советского общества проблемы массовых политических репрессий, реабилитации невинно пострадавших вновь сделались объектом внимания партийно-политического руководства страны.

Следует отметить, что Горбачев и его соратники не сразу решились на открытую критику сталинизма. Реабилитационные вопросы оказались в поле зрения Политбюро ЦК КПСС спустя примерно год после того, как Горбачев стал лидером партии.

Руководство партии и страны считало, что немедленное предрвание гласности всей правды о политических репрессиях опасно и этому должны предшествовать подготовительные шаги по изучению общественного сознания.

Возвращение к теме реабилитации после многих лет замалчивания происходило когда КПСС продолжала играть ключевую роль в управлении страной. На новом этапе реабилитации был использован предыдущий опыт, когда для этой цели создавалась специальная комиссия при Политбюро. По началу её возглавил М.С. Соломенцев, которого в октябре 1988 г. сменил А.Н. Яковлев.

За время своей деятельности Комиссией были разработаны проекты многих постановлений партии и правительства по вопросам реабилитации, пересмотрены дела по открытым судебным процессам 30–40-х и начала 50-х годов, реабилитированы Н.И. Бухарин, А.И. Рыков, Г.Е. Зиновьев и другие видные деятели партии и государства.

Комиссия рассмотрела и признала сфальсифицированными «дела» так называемого «антисоветского право-троцкистского блока», «антисоветской троцкистской военной организации в Красной Армии», «союза марксистов-ленинцев», «московского центра», «кремлевского дела», «антисоветского объединенного троцкистско-зиновьевского центра», «параллельного антисоветского троцкистского центра» и других.

По инициативе Комиссии был подготовлен проект Указа Президента СССР «О восстановлении прав всех жертв политиче-

ских репрессий 20-50-х гг.», который был подписан 13 августа 1990 г. Указ признал «незаконными, противоречащими основным гражданским и социально-экономическим правам человека репрессии, проводившиеся в отношении крестьян в период коллективизации, а также в отношении всех других граждан по политическим, социальным, национальным, религиозным и иным мотивам в 20–50-х гг.».

Деятельность Комиссии способствовала восстановлению доброго имени невинно осужденных. Выводы Комиссии позволили пересмотреть многие страницы советской истории, очистить их от фальсификации. В научный оборот было введено огромное количество исторических документов, которые ранее не были доступны исследователям.

Однако по мере реформирования политической системы в стране, отделения партии от государства деятельность Комиссии Политбюро была свернута. Отныне решением проблем реабилитации жертв политических репрессий занялись органы государственной власти. Главный акцент в этой деятельности был сделан на создание законодательной базы по всему спектру проблем реабилитации.

Эта работа проходила в условиях резкого обострения социально-экономического кризиса, охватившего страну, противостояния союзных и российских органов власти. Практически одновременно и Верховным Советом СССР и Верховным Советом РСФСР началась разработка законов о реабилитации жертв политических репрессий. Несмотря на политическое противостояние оба законопроекта имели много общего. Союзный и российский законопроекты содержали схожие определения политической репрессии, круга лиц, подлежащих реабилитации, порядок реабилитации и т.д. Однако в них имелись и различия. Это касалось, например, временных рамок действия реабилитационного законодательства. Так, если согласно союзному законопроекту реабилитация распространялась на период с 1920 г. по 1988 г., то по российскому законопроекту подлежали реабилитации лица, репрессированные в период с 1917 г. по момент вступления законопроекта в силу. В российском законопроекте в отличие от союзного устанавливался конкретный размер денежной компенсации для лиц, отбывавших наказание в виде лишения свободы. Действие российского законопроекта распространялось на детей репрессированных родителей. При этом дети признавались пострадавшими от политических репрессий. С развалом СССР союзный

законопроект о реабилитации жертв политических репрессий оказался не востребовавшимся.

Приход к власти Б.Н. Ельцина знаменовал новый этап реабилитации. В октябре 1991 г. был принят Закон «О реабилитации жертв политических репрессий». В этом Законе впервые была дана не только правовая и нравственная оценка государственного террора против собственного народа, но и подчеркнута необходимость ликвидации его последствий. Тем самым новая власть продемонстрировала стремление добиваться гарантий обеспечения в стране законности, прав и свобод граждан.

Отныне реабилитация могла быть инициирована не только представителями органов власти, но и самими репрессированными, равно как любыми лицами или общественными организациями.

В соответствии с Законом персональная реабилитация граждан – жертв политических репрессий была возложена на органы прокуратуры и внутренних дел. Органы прокуратуры стали рассматривать заявления граждан, репрессированных по решениям судов и других органов, наделявшихся судебными функциями. Помимо этого, архивные уголовные дела лиц, репрессированных по политическим мотивам, начали пересматриваться и в плановом порядке. Что же касается органов внутренних дел, то они стали рассматривать заявления о реабилитации лиц, подвергшихся ссылке, высылке, направлению на спецпоселение, привлечению к принудительному труду в условиях ограничения прав и свобод, осуществлявшихся в административном порядке.

Активизировалась работа по рассекречиванию архивных документов, касающихся политических репрессий в СССР. Этому способствовали Указы Б.Н. Ельцина от 24 августа 1991 г. о передаче на госхранение архивов КПСС и КГБ СССР и его Указ от 23 июня 1992 г., который предписывал в течение 3-х месяцев рассекретить законодательные и иные акты, послужившие основанием для массовых репрессий и посягательств на права человека.

В декабре 1992 г. Указом Президента России была создана Комиссия при Президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий, которую возглавил А.Н. Яковлев. В ее состав вошли представители силовых министерств и ведомств, Министерства иностранных дел России, Минюста России, а также общественных организаций. На Комиссию как консультативный орган при Президенте России были возложены, в частности, координация деятельности федеральных органов исполнительной власти по реализации Закона, изучение, анализ и оценка масштабов и механизмов репрессий, подготовка и пред-

ставление Президенту России соответствующих материалов и предложений по вопросам реабилитации, информирование общественности о масштабах и характере репрессий.

Объектом изучения и политической оценки Комиссией стали все социальные группы и слои общества (крестьяне, рабочие, священнослужители, военнослужащие, интеллигенция и прочие), подвергнутые политическим репрессиям.

Выводы Комиссии легли в основу Указов Президента Российской Федерации позволивших реабилитировать участников Кронштадтских событий весны 1921 г., крестьянских выступлений в 1918–1922 гг., волнений в Новочеркасске в июне 1962 г., священнослужителей, военнопленных и гражданских лиц, репатрированных в годы Великой Отечественной войны и послевоенный период, представителей социалистических партий и анархистских организаций, репрессированных в 1917–1950-х гг.

Комиссией были изучены обстоятельства так называемого «дела» маршала Г.К. Жукова. В результате был сделан вывод о полной несостоятельности обвинений, выдвинутых в 1957 г. партийно-государственным руководством СССР против прославленного полководца.

Комиссия рассмотрела вопрос о мотивах осуждения Главного маршала авиации дважды Героя Советского Союза А.А. Новикова. На основании изучения архивных и следственных материалов так называемого «авиационного дела» Комиссия пришла к выводу, что обвинения против А.А. Новикова и других осужденных были выдвинуты по указанию Сталина и носили политический характер. По просьбе Комиссии Генпрокуратура России реабилитировала осужденных по «авиационному делу».

Комиссия рассмотрела вопрос о шведском дипломате Р. Валленберге. На основании изученных материалов Комиссия пришла к выводу о том, что Р. Валленберг и его водитель В. Лангфельдер в январе 1945 г. были незаконно задержаны советскими военными властями в г. Будапеште, затем перевезены в Москву и вплоть до их гибели содержались в советских тюрьмах. Комиссия признала действие тогдашних советских властей в отношении Р. Валленберга и В. Лангфельдера политической репрессией. На основании выводов Комиссии они были реабилитированы.

В работе по реабилитации активно участие приняли органы федеральной службы безопасности. В архивах подразделений органов безопасности стала создаваться база данных «Репрессии».

Большую работу по обеспечению правоохранительных органов документальной информацией, необходимой для проведения

реабилитации граждан, провели государственные архивы России. Сотрудниками госархивов были исполнены сотни тысяч запросов учреждений и граждан.

В эти годы серьезная нагрузка легла на региональные комиссии по восстановлению прав реабилитированных жертв политических репрессий. Их основной задачей стало решение вопросов, связанных с возмещением материального и морального вреда, нанесенного гражданам в результате политических репрессий. Много было сделано для увековечения памяти жертв политических репрессий. В регионах устанавливались памятники, были изданы Книги памяти репрессированных.

Характерной особенностью данного этапа реабилитации жертв репрессий стало активное участие общественных организаций, и прежде всего общества «Мемориал», в работе по изучению документов и материалов, касающихся массовых политических репрессий, увековечению памяти репрессированных. Масштабная работа по реабилитации жертв политических репрессий с начала 90-х годов, позволила вернуть честное имя миллионам людей, получить оставшимся в живых, пусть мизерную, компенсацию за их страдания. Процесс реабилитации жертв политических репрессий, сыграл заметную роль в острой борьбе за политическое лидерство, развернувшееся, на этот раз, между действующей властью во главе с Б.Н. Ельциным и его противниками из лагеря коммунистов.

К концу 90-х годов основной массив дел репрессированных был пересмотрен. Заметно снизилось количество обращений граждан в местные комиссии по восстановлению прав реабилитированных жертв политических репрессий с просьбами о предоставлении льгот, предусмотренных законодательством. Начинает сокращаться объем рассекречиваемых архивных документов, касающихся политических репрессий. Принимается ряд законодательных актов, ограничивающих возможности работы с документами такого рода (законы о гостайне, оперативно-розыскной деятельности и др.).

В 1999 году была проведена реорганизация аппарата, обеспечивающего деятельность Комиссии при Президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий, а статус состава Комиссии был понижен. Все чаще в средствах массовой информации стали звучать предложения свернуть работу по реабилитации жертв политических репрессий, ибо это ни что иное как «очернительство героического прошлого страны». Нельзя не согласиться с членом правления «Мемориала» Н. Пет-

ровым, заметившим, что говорить о преступлениях советского режима стало немодным – не запрещено, но непопулярно. В ряде вышедших учебников и пособий ГУЛАГ если и упоминался, то трактовался как досадный факт эффективной сталинской политики, а большой террор как кратковременная вынужденная мера, предпринятая чтобы не потерять контроль над страной.

В результате принятия в 2004 г. Закона № 122, названного в быту «Законом о монетизации льгот», лица, признанные жертвами политических репрессий, были отнесены не к федеральной, а региональной категории льготников, что было воспринято ими как понижение их прежнего статуса.

С принятием указанного закона сложились серьезные диспропорции в части социальной поддержки со стороны государства в различных регионах страны. При этом положение многих реабилитированных с точки зрения социальной поддержки (а количества тех, на кого распространяется Закон о реабилитации жертв политических репрессий составляет примерно 840000 человек), оказалось хуже, чем до принятия вышеуказанного закона. В то же время, новое руководство страны подтвердило курс на дальнейшую реабилитацию жертв политических репрессий, увековечение их памяти.

30 октября 2006 года в День памяти жертв политических репрессий Президент России В.В. Путин на совещании с членами правительства поручил помогать правоохранительным органам в работе по реабилитации жертв политических репрессий. Было сказано, что необходимо «делать все, чтобы ни один человек, ни одна жертва не остались безвинной, неопознанной, чтобы общество всегда помнило об этом и знало, чтобы никогда ни у кого не возникало ни малейшего желания хоть какие-то элементы прошлого воспроизвести сегодня или завтра».

Знаковым событием, характеризующим отношение власти к жертвам политических репрессий, стало посещение Президентом России В.В. Путины 30 октября 2007 года мемориального комплекса «Бутовский полигон» на юге Москвы. Масштаб этих жертв, сказал тогда В.В. Путин, «колоссален – сосланы, уничтожены, расстреляны были десятки тысяч, миллионы человек... и мы до сих пор ощущаем эту трагедию на себе».

В феврале 2011 года Совет при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека выступил с инициативой принять общегосударственную программу «Об увековечении памяти жертв политических репрессий и национальном примирении».

Однако после долгих согласований было решено отказаться от указанной программы, а подготовить Концепцию государственной политики по увековечению памяти жертв политических репрессий. Её основными направлениями могут стать, в частности:

- мемориализация, то есть формирование и развитие мемориальной сети музеев и иных памятных мест, увековечивающих память жертв политических репрессий, обеспечение доступности архивных материалов как для потомков репрессированных, так и для исследователей, занимающихся данной проблематикой, разработка и включение в образовательные и просветительские программы по данной теме в общеобразовательные курсы, проведение научно-исследовательских работ и циклов мероприятий, направленных на увековечение памяти жертв репрессий;

- укрепление базы музейных, архивных, образовательных и иных учреждений для ведения научно-исследовательской, образовательной и просветительской работы по увековечению памяти репрессированных;

- археологические и научно-исследовательские работы по выявлению мест массовых захоронений жертв репрессий;

- создание общероссийской информационной системы для музейно-мемориальной сети, а также баз данных в сфере увековечения памяти жертв политических репрессий.

Ориентировочные сроки реализации Концепции – 2015–2019 годы.

В связи с приближением к завершению юридической реабилитации жертв политических репрессий актуальной и важной становится деятельность по увековечению их памяти. Эта работа нуждается в государственной поддержке, в том числе в законодательном регулировании на уровне субъектов Российской Федерации. Однако важное значение имеет и признание федеральным законодателем значимости этой деятельности. А, стало быть, назрела необходимость внесения очередных изменений и дополнений в Закон Российской Федерации «О реабилитации жертв политических репрессий».

В конце июля 2014 г. во время встречи Президента России В.В. Путина с членами Совета при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека председатель Совета М.А. Федотов обратился к Президенту России с просьбой поддержать законопроект, разработанный совместно с Комиссией при Президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий, о внесении изменений в Закон РФ «О реабилитации жертв политических ре-

прессий», При этом он обратил внимание Президента России на откровенный, по мнению Совета, «саботаж» чиновников в том, что касается работы по увековечению памяти жертв политических репрессий.

Указанный законопроект предусматривает изменение самого названия ныне действующего Закона «О реабилитации жертв политических репрессий» на Закон «О реабилитации и увековечении памяти жертв политических репрессий». Таким образом, создается правовая база для работы по увековечению памяти репрессированных. Разумеется, предлагаемый законопроект, содержит и целый ряд других изменений и дополнений, предусматривающих защиту прав данной категории граждан,

В заключение следует подчеркнуть, что реабилитация жертв политических репрессий обращена не только в прошлое, но и в будущее. Что же касается попыток тех, кто сегодня продолжает отрицать массовые политические репрессии, то такие попытка в условиях нашей многонациональной страны чрезвычайно опасны.

Жертвами репрессий стали все народы России. И в этом контексте правда о тех трагических страницах российской истории явится важным фактором разрыва с нашим тоталитарным прошлым.

***Косаковский Александр Альбертович**, сотрудник Совета по развитию гражданского общества и правам человека при Администрации Президента РФ (Москва, Россия).*

The Problem of Rehabilitation of Victims of Political Repression in the Context of Historical Memory

Consider the process of rehabilitation of victims of political repression based on analysis of the role of memory in terms of historical events of the twentieth century.

Key words: rehabilitation, rehabilitation Card, freedom of citizens, the historical memory of victims of repression.

***Kosakovsky Alexander Albertovich**, expert of the Council for development of civil society and human rights of the RF President's administration, Moscow, Russia*

Сенюткина О.Н.

Историческая память как фактор религиозного возрождения и диалога культур

Статья связывает воедино два важнейших понятия гуманитарного знания: историческую память и религиозное возрождение, а также рассматривает связь между исторической памятью и диалогом культур как в контексте теоретического осмысления, направленного на понимание связи содержания отдельных лексических единиц понятийного аппарата, существующего в науке. так и стремление показать на конкретных примерах, каким образом «работает» фактор исторической памяти, когда речь идет о так называемом религиозном возрождении и развитии диалога культур.

Ключевые слова: историческая память, религиозное возрождение, диалог культур, религиозная ситуация.

Что такое «историческая память»?

Начнем с содержания понятия, важного для решения поставленного вопроса. Как понимается сегодня историческая память? Насколько это понятие востребовано в современном обществе? Есть ли единое представление о том, что такое историческая память?

К этому понятию мыслители начали обращаться достаточно давно. В античные времена Аристотель написал трактат «О памяти и припоминании», пытаясь проникнуть в суть процесса осознания человеком прошлого. К этому трактату не раз обращались впоследствии философы и культурологи¹. О памяти писал Плотин в труде «Об ощущении и памяти». И эта работа также до сих пор вызывает интерес ученых².

Русский религиозный философ С.Н. Трубецкой рассуждал о некоем универсальном родовом начале, родовой памяти, связывая эти понятия с понятием сознания³. Современные исследования о памяти были включены в один из проектов Института всеобщей истории РАН⁴.

¹ См., например: Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с фр. И.И. Блауберг и др. М., 2004.

² Бугай Д.В. Предисловие к переводу трактата Плотина «Об ощущении и памяти». URL: http://ec-dejavu.ru/m/Memory_Greek.html-plotinus

³ Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Соч. М., 1994. С. 483-717.

⁴ История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2006.

Даже небольшой перечень работ разных авторов о природе памяти указывает на наличие интереса к этой проблематике.

Как считают специалисты, «в современном гуманитарном знании концепция исторической памяти стала одной из самых востребованных»¹. Но единое понимание дефиниции в ученом сообществе отсутствует. Поэтому, как справедливо считают философы, актуально участие философской онтологии в решении вопроса развития «memory studies»².

Отсутствие единого понимания того, что есть историческая память, было бы, может быть, не столь существенным, если бы проблема памяти была делом только академического сообщества. Но она является важнейшей частью бытия всего общества в целом, поскольку может использоваться в разных целях: для укрепления внутреннего единства группы, подтверждения той или иной самоидентификации, для мобилизации к бою с оппозицией и т.д. и т.п. Серьезной проблемой является насильственное «стирание памяти», как это имело место в отношении значения религиозного мировоззрения в отечественной истории.

Отметим также, что разного рода проекты «Историческая память...» могут нести и несут большую нравственную нагрузку в деле воспитания подрастающего поколения.

Вопросами сути исторической памяти занимаются (в зависимости от мотивации исследования) и философы, и историки, и социологи, и психологи. Поэтому неудивительно, что «memory studies» следует рассматривать как междисциплинарное научное направление в поле гуманитарных и естественных наук³.

Если историческая память – это некая информация в виде исторических сообщений, мифов, оценок прошлого, то в таком случае отдельные люди, группы людей, большие сообщества могут оказывать воздействие на процесс организации и сохранения того, что именуется исторической памятью. Поскольку объем исторической памяти весьма велик, так как мировая история насчитывает тысячелетия, то извлекать из прошлого можно информацию разного характера и использовать её в зависимости от индивидуальных и групповых интересов.

¹ Соколова М.В. Что такое историческая память // Преподавание истории в школе. Научно-теоретический и методический журнал. URL: <http://pish.ru/blog/articles/articles2008/142>

² Коллективная социально-историческая память и вызовы современности. Актуальные теоретические очерки: сб. науч. статей /под ред. А.В. Дахина. Н. Новгород, 2011.

³ Там же. С. 5-6.

Если речь идет о конфессии, то весьма обостренно воспринимаются моменты прошлого, когда конфессия подвергается преследованию, насилию, несправедливому воздействию.

Что такое религиозное возрождение? В самом широком смысле возрождение – это возобновление чего-либо, возвращение к чему-то. В контексте наших рассуждений – обращение к религиозному мировоззрению после некоторого периода относительного забвения и даже погружения в атеизм. Религиозное возрождение неразрывно связано с исторической памятью.

Отметим, что термин «религиозное возрождение» стал широко использоваться в 1990-е годы, некоторые исследователи применяли его, используя французское слово «ренессанс». В процесс религиозного возрождения включились все конфессии России: не было конфессии, которая бы не обратилась к своей прошлой религиозной жизни. Кроме обращения к собственному прошлому – наблюдалось желание понять, как складывались отношения между верующими разных конфессий в прежние времена, был ли между ними диалог, и если был, то какой? Наблюдалась даже тенденция некоего сближения некоторых конфессий в отдельных критических замечаниях в адрес Русской православной церкви на фоне её усиливавшихся позиций. Позиции РПЦ, естественно, были сильнее в силу причин объективного характера, прежде всего, за счет длительного статуса официальной государственной религии. В тесной связи с ростом интереса к понятию «историческая память» происходила актуализация идеи этноконфессионального диалога.

Историческая память выступила в 1990-е годы как инструмент познания этноса в меняющихся условиях жизни. При позиционировании себя этнос убеждался в значительной роли, которую играла традиционная религия в его существовании. А поскольку ситуация изменилась в сторону возможности укрепления религиозного мировоззрения, этносы стали использовать эту возможность и обращаться к традиционной вере, то есть включаться в процесс религиозного возрождения.

Известно, что историческую память можно поддерживать и укреплять, но можно, напротив, стирать, можно оживлять элементы исторической памяти или наоборот – «забывать» их. Интересно, что память имеет свою собственную историю. Например, можно проследить, как она уходила из сознания людей, когда дело касалось догматики и практики той или иной религии, или, наоборот, возвращалась.

Насильственное изгнание религии из исторической памяти людей России имело некоторый успех, но именно некоторый, поскольку история верующих людей дает массу примеров сохранения памяти о вероучении¹.

Историческое памятование и место в нем религиозной составляющей. В контексте статьи нам важна та часть структуры исторического памятования, которая является фактором влияния на процессы, раскрывающие движение людей в религию. Как писал Пьер Нора, «память – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле она находится в процессе постоянной эволюции, она открыта диалектике запоминания и амнезии, не отдает себе отчета в своих последовательных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления»².

С этим высказыванием можно полностью согласиться и подтвердить его конкретными материалами из истории нижегородских татар-мусульман. Особенности сохранения исторических эпизодов в памяти мусульман изучались во время экспедиций, проводимых учеными-историками в последние годы, начиная с середины 1990-х гг.³ Во время экспедиций становилось ясным, что наиболее ярким воспоминанием из прошлого явились походы Ивана Грозного на Казань. Причем, почти в каждой деревне от её жителей приходилось слышать утверждение о том, что «войско Ивана Грозного проходило через нашу деревню». Действительно, путь войска первого российского царя лежал через нижегородские земли, но в памяти людей остался общий образ движения (желательно с включением собственного пространства в это движение и, тем самым, приобщение к историческим событиям). Неполнота исторической памяти добавляется мифом.

Ещё один яркий сюжет, сохранившийся в памяти – преследование мусульман. Известно, что до конца XVIII века ислам в Российском государстве был гонимой религией. В исторической памяти нижегородских татар-мусульман, как правило, продолжает существовать опять-таки общий образ давления на религию и сопротивление этому со стороны рядовых верующих: «мусульмане,

¹ Например, о памяти российских мусульман см.: Гусева Ю.Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013.

² Нора П. Проблематика мест памяти Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 17-50.

³ Первой была экспедиция на юго-восток Нижегородской области под руководством д.и.н., профессора ННГУ С.Б.Сенюткина.

желая сохранить свою веру, были весьма решительно настроены и, естественно, не принимали такую политику «верхов»«. Обычная фраза, звучавшая в воспоминаниях о былом: «мусульмане были крепки в вере – и так было всегда». Особенное отношение к императрице Екатерине II прослеживается в исторической памяти именно из-за её известного Указа о веротерпимости. На этом основании её выделяют среди других российских правителей.

Кроме сюжетов, противопоставляющих мусульман России и российскую власть, в памяти татар-мусульман живы картины активного участия татар в торговле, которая все более активно развивалась по мере вступления общества в капитализм. Значительная роль, которую сыграли татары в развертывании и укреплении товарно-денежных отношений, отложилась в памяти через образ татарина, исколесившего Россию вдоль и поперек с целью извлечения торговой прибыли.

Что касается XX столетия, то современные нижегородские татары хорошо помнят имамов, погибших в 1930-е годы от репрессий со стороны сталинской власти. Это воспоминание трагично по своей сути, сюжет, который надолго остался в памяти. Невозможно забыть, как погибали люди (особенно пострадавшие муллы, духовные лидеры) в той мясорубке террора, которая действовала в сталинские времена. Атмосфера страха приводила к тому, что кто-то не произносил вслух имена репрессированных (хотя хранил их в памяти), кто-то менял собственные имя и фамилию, чтобы внешне отречься от попавших в ГУЛАГ или расстрелянных родственников, кто-то уезжал из родных мест и прятался в других районах страны.

И сегодня в деревнях сразу называют их имена и рассказывают о том, насколько несправедливыми были тогда по отношению к рядовым людям представители политической элиты. В памяти людей остались имена тех, кто погиб, но не отказался от вероучения предков, тех, кто способствовал сохранению религии в тяжелейших для верующих людей условиях изгнания религиозного мировоззрения, тех, кто молился на кладбищах, в сторожках, в домах, боясь совершения того, что могло стать основой для подозрения властей.

Документы, проливающие свет на особенности сохранения в памяти людей религиозных сюжетов прошлого, воспоминания, отклики на происходившее ушедших и ныне живущих, позволяют утверждать, что в исторической памяти нижегородцев остались следующие исторические факты. Это, прежде всего, гонения на ислам на протяжении довольно длительного периода, предшествующего признанию ислама в качестве терпимой религии

(конец XVIII века), репрессии против имамов, разрушение мечетей и системы мусульманского образования в годы сталинизма. Причины сохранения в памяти именно этих сюжетов в том, что подобные явления воспринимались людьми крайне болезненно.

В позитивном ключе люди вспоминали и вспоминают по сей день наличие мечетей в имперские времена, возможность получения мусульманского образования в мектебе и медресе, существование типографий с арабским шрифтом, мусульманских библиотек и пр. В результате эти возможности сохранения религии приводили к формированию убеждений в необходимости модернизации общества, реформ и пр. И это тоже запомнилось и сохранилось в образованной мусульманской среде.

Уйти памяти об исламе предков не давали сохранившиеся здания мечетей, которые потеряли во времена воинствующего атеизма свой сакральный смысл. Например, у нижегородцев-татар оставалось здание соборной мечети на площади Сенной, в месте исторического проживания нижегородских мусульман в городе Нижнем Новгороде. Сохранилась память о том, что когда-то на территории Нижегородской ярмарки действовала ярмарочная мечеть. Сохранились её фотографии, сделанные известным нижегородским фотографом М. Дмитриевым.

И хотя к 1990-м гг. здание мечети, которая находилась на территории Нижегородской ярмарки, уже давно не существовало (пришло в негодность ещё в начале XX века), артефактов было более чем достаточно. Об этой мечети помнили не только нижегородцы, но и многие российские и зарубежные мусульмане. Именно эта мечеть была не только и не столько местом притяжения нижегородских мусульман, но, в большей степени, являлась центром общения представителей уммы на протяжении длительного периода, практически 100-летнего: с начала XIX (создание Нижегородской ярмарки – 1817 год) до начала XX века включительно. Например, даже в первые годы советской власти на ярмарке встречались персы, желавшие восстановления культового здания¹.

В современных татарских деревнях с моноэтническим составом населения – таких в Нижегородской области – 34: в Краснооктябрьском (16 деревень), Пильнинском (4), Сергачском (5), Сеченовском (1), Княгининском (1) и Спасском (3) – сохраняется па-

¹ Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К. Нижегородская ярмарочная мечеть – центр общения российских и зарубежных мусульман (XIX – начало XX вв.). Н. Новгород, 2006.

мять о долгое время существовавших мечетях, присутствует гордость за большое количество культовых зданий.

В 1990-е годы стало очевидно, что некоторые исторические сюжеты основательно выпадают из памяти людей. Например, ушли из памяти имена, но хотелось бы вспомнить своих земляков, замечательных, выдающихся людей, людей из нижегородской среды, которые способствовали развитию культуры народа. Духовным управлением мусульман Нижегородской области были подняты на щит имена народного целителя Садека-абзи¹, братьев Хусаина и Габдулгалляма Фаизхановых², хаджи Хамидуллы-хазрата Альмушева и др.

Отношение к исламу как к религии, сохранившей татарский этнос, усиливало стремление не только сохранить память, но и осуществить возрождение религиозности. Но построить мечети – не значило усилить рост глубокой религиозности. Формирование исторической памяти в новых условиях жизни общества требовало её научного осмысления. Элементом религиозного возрождения стало, как это неудивительно, обращение к историкам с целью оживления в памяти людей те моменты прошлого, которые усердно стирались во времена атеизма.

Различие исторических судеб мусульман-россиян вело к тому, что существовали различия в содержании памяти о прошедшем в разных регионах: у казанских татар, у сибирских татар, нижегородских татар и т.д. У кого-то в большей степени присутствовал элемент скорби (попытки представить события по взятию Казани Москвой как исключительно религиозный сюжет, хотя, по сути, он являлся эпизодом политического противостояния двух государств: Казанского ханства и Московского царства). У кого-то было больше точек соприкосновения с государственной жизнью (например, служилые татары). Кто-то больше знал о российских муфтиях (мусульмане Башкортостана, Оренбуржья), кто-то пытался увязать тему муфтиев со своей историей (нижегородские татары).

Все элементы исторической памяти можно в целом разделить на две группы: со знаком «плюс» и со знаком «минус». По сути, это либо неудачное взаимодействие верующих людей с окружающим миром (гонения со стороны христианских миссионеров и/или государства), либо то, что помогало выживать в иной этнической среде в меняющихся условиях жизни общества и способ-

¹ Сениюткина О.Н., Мухетдинов Д.В. Абдулжалилов Садек // Ислам на Нижегородчине. Энциклопедический словарь. Н. Новгород, 2007. С. 6-7.

² Сабиров С.В. Мулла Габдулгаллям Фаизханов (к 155-летию со дня рождения). Н. Новгород, 2005.

ствовало определенным усилиям к налаживанию диалога между культурами (добрососедское сосуществование конфессий).

На основании анализа сюжетов, отложившихся в сознании людей, становится очевидным, что существует некая групповая память мусульман. Она была сохранена в советские годы – и именно с опорой на эту память было развернуто религиозное возрождение.

Религиозная ситуация и возможность развертывания диалога. Сам термин «религиозное возрождение» показывает, что в обществе меняется религиозная ситуация. Понять религиозное возрождение, происходившее в России в конце прошлого века, невозможно, не исследовав изменения религиозной ситуации последнего времени.

Под религиозной ситуацией¹ мы понимаем такое положение дел в обществе, регионе, которое характеризуется наличием, характером и интенсивностью религиозных проявлений, динамикой и направленностью их изменений, характером и степенью их воздействия на общество.

Оценивая религиозную ситуацию, принимают во внимание наличие в обществе и регионе различных религиозных направлений, их количественное соотношение и взаимоотношения между собой, историческую вписанность в данное общество и его этнонациональную структуру. Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент. Но для понимания тенденций ее развития мало моментального «фотографического» снимка, необходимо еще и сравнение с прежней ситуацией, чтобы увидеть направленность и характерные особенности ее изменения.

Можно выделить ряд позиций, характеризующих изменение отношения общества к религии и религиозным организациям в последние два десятилетия:

1. Изменение в общественном сознании оценки исторической и современной роли религии и религиозных организаций, в первую очередь, Русской православной церкви, рост их престижа, рост доверия к религиозным организациям в общественном мнении. Это породило общественные ожидания относительно способности церкви (религиозных организаций) содействовать преодолению кризиса российского общества.

¹ Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. URL: <http://www.ateism.ru/articles/lopatkin01.htm> (дата обращения: 07.07 2013).

2. Обращение к религии, принятие веры значительными массами населения. К концу первого десятилетия XXI в. можно говорить о стабилизации религиозной ситуации. Сформировалась религиозная инфраструктура большинства религий. Исследования начала 90-х гг. показывают рост уровня религиозности до 40–45%, конца 90-х гг. – в диапазоне от 40 до 60% (например, по данным ВЦИОМ на ноябрь 1998 г. – 52%). Исследования 2011 г. фиксируют долю верующих в 65%.

3. В Русской православной церкви и в других церквях и конфессиях произошел наплыв неопитов (новообращенных). Неопиты порой крайне нетолерантны по отношению к последователям других конфессий и неверующим, но при этом зачастую имеют смутные представления об основах вероучения, обрядовой практике, нормах поведения, предписываемых той религией, к которой они недавно обратились. В их сознании отрывочно схваченные элементы вероучения переплетаются с верой в приметы, гадания, предсказания астрологов, с нерелигиозными взглядами на многие явления действительности.

4. Религиозная ситуация во втором десятилетии XXI в. отличается фактической исчерпанностью резерва для быстрого роста уровня религиозности населения, какой происходил в 90-х гг. Кто хотел, уже пришел в церковь, в религиозные объединения других конфессий. Дальнейшее пополнение религиозных организаций будет идти за счет семей самих верующих, а не за счет притока извне, из среды бывших неверующих. Изменение степени и характера религиозности возможно в направлении усиления, углубления религиозности сегодняшних неопитов, приближения их к нормам воцерковленности. Сужение резерва пополнения религиозных организаций за счет нерелигиозной среды может вызвать обострение их конкурентной борьбы за паству, рост взаимной нетерпимости.

5. Нередко в сознании наших соотечественников конфессиональная самоидентификация выступает заместителем идентификации этнонациональной, рождая феномен «культурной религиозности». Его иллюстрирует представление о том, что русский тождествен православному, татарин тождествен мусульманину и т.д.

6. Изменение позиции и настроений нерелигиозной части населения. Эта категория населения при опросах положительно отвечает на вопрос о доверии церкви (религиозным организациям), высоко оценивает роль религии в духовно-нравственной сфере, в развитии российской государственности и культуры, в процессе консолидации российского общества. Для них характерна толерантность в отношении религии.

7. Изменение позиций средств массовой информации, где существует свобода для публикаций по религиозной проблематике, выражающих взгляды и мнения церковной иерархии, богословов, религиозно и конфессионально ориентированных авторов из числа деятелей культуры, ученых, журналистов и др. Возникли и выросли по количеству изданий и по тиражам конфессиональные СМИ. Религиозные организации широко используют светские СМИ, включая радио и телевидение, и Интернет для пропаганды своего вероучения, религиозных нравственных ценностей. Особенно это характерно для РПЦ. В 2000-е годы РПЦ в медийном дискурсе становится «неотъемлемой частью» общественной жизни России, «поддерживается государством», с её позицией считаются политики и государственные деятели, к ней обращаются за советом. В этом же направлении эволюционируют представления на страницах прессы и о священниках: 1980-е гг. – это закрытая для общества корпорация; 1990-е – компетентные люди, проводящие церемонии; 2003–2008 гг. – эксперты в вопросах религии, веры и социальных проблем; с 2008 – духовная и политическая элита¹.

8. Всё это породило насыщенность и разнородность конфессионального пространства России, что находит выражение в многоконфессиональности состава населения России и большинства субъектов федерации. Это приводит к столкновению интересов различных конфессий, их противостоянию на миссионерском поле. Тем более что российское законодательство предоставляет всем религиозным организациям, не нарушающим закон, свободу религиозной деятельности и пропаганды своего вероучения. Здесь мы выходим на проблемы консолидации российского общества при естественном наличии в нем плюрализма религиозных и мировоззренческих идентификаций граждан и огромной роли религиозной и мировоззренческой толерантности в решении этой задачи, способности и готовности всех религиозных и мировоззренческих групп населения России к доброжелательному и продуктивному диалогу.

9. Наблюдается процесс политизации религии. Некоторые представители конфессий активно стремятся участвовать в политическом процессе, влиять на принятие политических решений, воздействовать на электоральное поведение населения. Также властные структуры, политические партии и движения стремятся

¹ Баёв П.А. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. № 2. С. 118–127.

использовать религиозный ресурс, авторитет церкви для достижения своих политических целей. Религиозные круги всё большее влияние оказывают на сферы, по российскому законодательству являющиеся светскими: политику, культуру, образование¹.

Диалог культур в истории России – это, прежде всего, диалог на «низовом уровне», то есть диалог соседствующих бок о бок и созидающих вместе людей, представляющих разные этносы и конфессии и осуществляющих совместные усилия (общее дело) в меняющихся условиях: либо в производственной деятельности, либо в защите интересов общества и государства (защита от врага).

Что касается диалога вертикали, то есть диалога между элитой и низами, то говорить о нем с точки зрения диалога культур можно (в историческом аспекте) как о диалоге, как правило, православной элиты и подданных многоконфессионального и многоэтнического общества. К чему он, этот диалог сводился? Были ли власти заинтересованы в этом диалоге? Исторически – скорее нет, чем да. Власть в целях эффективного управления, стремилась, во-первых, знать, что происходит у «иностранцев» и «иноверцев» и, во-вторых, предупреждать по возможности конфликты, вызванные недовольством политики «верхов». Для укрепления благожелательного отношения к власти на сторону государства привлекались представители разных народов и конфессий. Диалог между этноконфессиональными общностями (горизонтальные связи) были малоинтересны верхушке общества.

Современное российское общество прошло через этап религиозного возрождения. Что касается диалога культур, то его ещё предстоит учиться реализовывать. При выстраивании диалога культур в современной России необходимо обязательное обращение к исторической памяти конфессий и учет структуры запоминания, его специфические черты. Высокий уровень взаимной информированности мусульман, православных и представителей иных конфессий друг о друге – важнейшее условие ведения спокойного диалога культур.

Библиография

Баёв П.А. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. № 2. С. 118–127.

Бугай Д.В. Предисловие к переводу трактата Плотина «Об ощущении и памяти». URL: http://ec-dejavu.ru/m/Memory_Greek.html-plotinus

¹ Современные религиозные процессы и воспитание этноконфессиональной толерантности и патриотизма: Коллективная монография / О.К. Шиманская, О.Н. Сенюткина, М.П. Самойлова. Нижний Новгород, 2013. С. 8-10.

Гусева Ю.Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара: ОФОРТ, 2013.

История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / Отв. ред. Л.П. Репина. М.: Кругъ, 2006.

Коллективная социально-историческая память и вызовы современности. Актуальные теоретические очерки: сб. науч. статей / под ред. А.В. Дахина. Нижний Новгород: Изд-во ВВАГС, 2011.

Лопаткин Р.А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. URL: <http://www.ateism.ru/articles/lopatkin01.htm> (дата обращения: 07.07 2013).

Нора П. Проблематика мест памяти Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17-50.

Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с фр. И. И. Блауберг и др. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.

Сабиров С.В. Мулла Габдулгаллям Фаизханов (к 155-летию со дня рождения). Нижний Новгород: ИД «Медина», 2005.

Сенюткина О.Н., Загидуллин И.К. Нижегородская ярмарочная мечеть – центр общения российских и зарубежных мусульман (XIX– начало XX вв.). Нижний Новгород: «Махинур», 2006. 182 с.

Сенюткина О.Н., Мухетдинов Д.В. Абдулжалилов Садек // Ислам на Нижегородчине. Энциклопедический словарь. Нижний Новгород: ИД «Медина», 2007.

Современные религиозные процессы и воспитание этноконфессиональной толерантности и патриотизма: Коллективная монография / О.К. Шиманская, О.Н. Сенюткина, М.П. Самойлова. Нижний Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ», 2013.

Соколова М.В. Что такое историческая память // Преподавание истории в школе. Научно-теоретический и методический журнал. URL: <http://pish.ru/blog/articles/articles2008/142>

Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Соч. М.: Мысль, 1994.

Сенюткина Ольга Николаевна, доктор исторических наук, профессор кафедры культурологи, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова (Нижний Новгород, Россия)

Historical Memory as a Factor in the Religious Revival and the Dialogue of Cultures

This article ties together two important concepts of human knowledge: the historical memory and religious revival, and also considers the relationship between the historical memory and the dialogue of cultures in the context of theoretical comprehension aimed at understanding the relation content of individual lexical units of the conceptual apparatus that exists in science and the desire to show concrete examples of how «works» factor of historical memory, when it comes to the so-called religious revival and development of the dialogue of cultures.

Keywords: historical memory, religious revival, the dialogue of cultures, the religious situation.

Senyutkina Olga, doctor of Historical sciences, professor of history, culture and ancient languages department of Linguistics University of Nizhny Novgorod named after N.A. Dobrolyubov (Nizhny Novgorod, Russia)

Коршунова О.Н.

**Дискурс духовно-нравственных координат:
историческая память о культурных взаимодействиях
в Поволжье**

Культура в обществе рисков и виртуализации жизни может сыграть роль главного ресурса предотвращения коллапсов, порождаемых прагматическим подходом к природе и человеку. Подчеркивается, что оптимистические сценарии будущего человечества основаны не только на вере в инновационно-технологический, но и духовный фактор, что позволяет противостоять глобальным угрозам. Анализируется опыт культурных взаимодействий в Поволжье.

Ключевые слова: культурные взаимодействия, историческая память, Поволжье, культура, глобализация

Проблема духовно-нравственного потенциала личности в эпохи общественных трансформаций актуализируются не в последнюю очередь в связи с обострением национальной составляющей идентичности. Дефиниции духовности и нравственности входят в спектр объектов интереса различных наук. По определению специалистов по педагогике, духовно-нравственное воспитание ориентировано на «овладение общечеловеческими нормами нравственности, формирование внутренней системы моральных регуляторов поведения(совести, чести, собственного достоинства, долга и др.), способности делать выбор между добром и злом, измерять гуманистическими критериями свои поступки и поведение»¹. В число главных положений педагогической теории помещал духовно-нравственное воспитание И. Ильин, рассматривавший его как гарант благополучия общества.

Переходность эпохи – явление не новое. Пожалуй, впервые особенно остро транзитность эпохи ощутили современники начала XX века. Темп исторического развития после Первой мировой войны и последовавшей за ней русской и европейской революцией, по мысли Н. Бердяева, стал катастрофическим: «Открылись вулканические источники в исторической подпочве. Все заколебалось...»².

¹ Асанова Л.И. Проблемы духовно-нравственного воспитания в философско-педагогическом наследии И.А. Ильина (1883-1954 гг.). Дис. ...канд. пед. наук. Н. Новгород, 2005. С. 10.

² Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 4.

XX век стал свидетелем тектонических сдвигов в культуре, которая с появлением феномена масс, массового сознания, а также по мере развития урбанизации получила воплощение в ипостаси массовой культуры. Адаптационный потенциал массовой культуры, универсальность образов и смыслов, способность транслировать в массовое сознание сложные смыслы науки и элитарного искусства выступают причинами, предопределившими ее появление. Отсутствие внутренних личностных установок атомарных частиц массы, «неспособность массы к самостоятельному существованию, инфантильность, размытость и подвижность представлений о мире» предопределяет потребность в руководстве. Главная же опасность указанного феномена состоит в «сокращении поливариантности культурного и социального развития, культурная гомогенизация, формирование монополярного мира»¹. Отсюда проистекает опасность преференциальной политики Российского государства в отношении массовой культуры, равно как и взгляд на культуру как источник экономической прибыли.

В современном мире наблюдается покушение на сложившиеся веками социальные институты и образ жизни. Культура в этом потоке перемен выступает не только фактором творческого обновления, и жертвой, мишенью прогресса. По этой причине интерес к ее духовной составляющей велик, и он тем острее, чем стремительнее развитие информационных технологий. Культура в обществе рисков и виртуализации жизни может сыграть роль главного ресурса предотвращения коллапсов, порождаемых «фаустовским» подходом к природе и человеку. Конечно, оптимистические сценарии будущего человечества основаны не в последнюю очередь на вере в инновационно-технологический и духовный факторы, способные противостоять глобальным угрозам, в частности, надвигающемуся совместному губительному действию демографического и экологического кризисов.

Однако все очевиднее становится первичность «человеческого фактора». Именно духовные черты определяют социокультурные признаки общества и регионов, социокультурную динамику. Реализация ресурсов духовного потенциала невозможна без мобилизации субъективного начала. Условием движения по оптимистическому сценарию является соответствующее поведение активной части, интеллектуальной элиты в первую очередь. Уче-

¹ Костина А.В., Гудима Т.М. Культурная политика современной России: Соотношение этнического и национального. Изд. 2-е. М., 2010. С. 158-160.

ные, деятели культуры должны осознать реальность катастрофы, и сознание опасности служит мощным объединяющим началом, побуждая к поиску путей решения глобальных проблем. Таким образом, поиск ответа на вопрос о потенциале проблеме духовных ресурсов выживания человечества в эпоху глубокого кризиса предполагает констатацию ключевой роли культуры. «Культура» изначально соотносилась с культурой души, разума, культурами богов и предков. Позже появилось понятие цивилизации, охватившее совокупность социального наследия в технике, науке, искусстве, политических учреждениях.

Под давлением угроз современного «нового варварства» целые пласты культурного наследия, материального и культурного, утрачиваются не только в России. Наблюдается своеобразная деградация сознания, особенно заметная на фоне роста материального благосостояния. Изучение глобальных процессов для судеб культуры выдвигается на приоритетные позиции. Противоречивое формирование единой системы общечеловеческих ценностей, в центре которых стоит усредненный индивид, складывание единого ценностного поля со стереотипными представлениями о добре и зле, законности и справедливости, стандартизированные моральные и вкусовые клише с прицелом на западноевропейские цивилизационные критерии неизбежно несут угрозу культуре как таковой.

Тенденция к унификации образа жизни, стилей жизни и мировосприятия набирает обороты по мере того, как нарастают объемы и скорость распространения информации о книгах, одежде, музыке, фильмах. Об опасности исчезновения целых языков свидетельствует статистика: на английском языке представлена львиная доля текстов Интернета. Между тем языковое и культурное многообразие выступает предпосылкой диалога между цивилизациями.

Ныне аксиоматично утверждение, что культура выступает первичной матрицей социализации личности. Воспроизведение деятельности по историческим основаниям – алгоритму, традиции, аккумуляции исторического опыта, передаваемого будущему также представляют собой функцию культуры. Традиция в этом ряду выступает прошлым, конструируемым глазами людей и апеллирующим к прошлому. Это делает традицию ключевым опорным звеном в цепи рефлексий человечества.

Одновременно культура генерирует новые программы деятельности и поведения, порождающие реальные изменения в жизни общества. Антиномии культуры и глобализации заставляют обратить внимание именно на эту сторону миссии культуры.

В современных условиях глобализации к этому общему закону, действующему на протяжении столетий цивилизации, добавляется проблема понимания, остро ощущаемая и в бизнесе, ставшем транснациональным.

Мы живем в мире, где информация «правит бал», а информационная культура принадлежит к авангардным ликам культуры. Методологическим кредо, символом современной эпохи стал постмодернизм. Это явление современной культурной и научной жизни утверждает новую концепцию мировоззрения, систему принципов и образов воспроизведения социокультурной реальности. Постмодернизм стал преимущественно проблемой мироощущения – восприятия мира как хаоса без причинно-следственных связей. В этой «системе» координат мир представляется в образах неупорядоченных фрагментов, воспринимаемых на основе абсолютной свободы творчества. Модель такого понимания сложилась в эпоху глобального мировоззренческого кризиса современной западной интеллигенции, она ведет к еще большему ощущению нестабильности бытия. Постмодерн можно назвать прибежищем «маленьких людей, стремящихся стать великими через экзистенциальный бунт против каких-либо условностей»¹.

Рефлексия по поводу транзитности эпохи была в фокусе внимания в конце XIX – начале XX века. И тогда происходила смена вех, вытеснение старых архетипов новыми оптиками. Происходил разрыв, исключительное нарушение преемственности поколений, переоценка ценностей. Нынешний тип эпохального разлома имеет еще более радикальный характер. Устранение из сознания стабилизирующего блока традиций повышает уязвимость от применения манипуляторских технологий. Чревато этой угрозой и отключение систематизированного и более рационального знания – исторической памяти повышает риски не только забвения, но и порождает угрозы социальным механизмам функционирования общества.

В. Ключевский интерпретировал историю и как процесс протекания событий, и как их воспроизведение в историописании. Обращаясь ко второму ракурсу взгляда на историю, следует обозначить в аксиоматичном режиме тезис: историческая наука ныне в целом пребывает в кризисе. Его проявления мы наблюдаем в «плюрализме» методологических подходов, порой диаметрально противоположных, в крайности экспериментально-

¹ Шалаева С.Л. Социокультурный феномен постмодернизма // Безопасность человека, общества, природы в условиях глобализации как феномена науки и практики. Девятое Вавилонское чтение. В 2-х ч. Москва; Йошкар-Ола, 2005. Ч. 1. С. 92.

поисковых усилий по выявлению оптимальной оптики, в поликонцептуализме взглядов на конкретные, особенно поворотные, события.

Ситуация отличается от той, что констатировали историки XIX века («Изучение истории России портит самые лучшие умы», размышлял В.О. Ключевский). Однако в ситуации «разброда и шатаний» (В. Ленин), теперь уже от этого определения ситуации историческая наука не отрешивается, можно наметить креативные по своему эвристическому потенциалу новации. Попробуем их «дистиллировать», выявив направления поиска, по которым следуют историки.

Л.П. Репина, рассматривая историческую память как составляющую идентичности, напоминает, что за рубежом доминирует концепт: главный предмет истории не есть событие минувшего, а память о нем, его образ. Образ события формируется участниками события, затем коррелируется и транслируется в соответствии с ментальными и поколенческими параметрами последующим поколениям¹. Историческая память как конструкт, по меркам современных исследователей, выступает набором передаваемых из поколения в поколение сообщений, мифов, субъективно преломленных рефлексий о событиях прошлого. Она дискретна, предполагает сознательное или бессознательное забвение. Разумеется, историческая память составляет одну из базовых характеристик культуры. Конвенциональность и упрощенность образов событий при этом неизбежна. По линейно-уровневым линиям историческая память классифицируется на: индивидуально-массовую; коллективную; историю представления корпораций и общностей (этноконфессиональную, профессиональную память и т.п.). Социальная память, выступая источником знания, дает социальной группе чувство прошлого и определяет устремления на будущее. Интерпретация группами прошлого связана с установками на поиск знания².

Содержательным наполнением и основой анализ истории России предстает парадигма диалога культур. В. Дурновцев утверждает, что исторические знания составляют основу истори-

¹ Репина Л.П. Знания о прошлом и историческая культура // Казанский университет как исследовательское и социокультурное пространство. Сб науч. статей и сообщений. Казань, 2005. С. 302-310.

² Там же. С. 306.

ческого события, а их разработка связана с потребностями общества в осмыслении своего социокультурного опыта¹.

Есть память коллективная в формате нации. Она также представлена совокупностью образов, их мозаикой, выступая реминисценцией и калейдоскопом бытия. Ключевым параметром разногласий можно признать дифференциацию взглядов на критерии объективности. Важной частью исторической памяти – особенно для полиэтничных сообществ является сектор конфессиональных и межкультурных отношений в режиме диалога.

В нынешнем нестабильном мире чрезвычайно актуализировалась проблема «вычисления» маршрутов устойчивого развития. Представляется, что одним их ключевых факторов стабильности отношений между конфессиями и народами выступают традиции общения, межкультурного взаимодействия. Их изучение представляется авторам одним из ключевых, интегральных сюжетов российской цивилизации.

История межэтнических коммуникаций в Поволжье, контактной зоне культурных полюсов Запада и Востока, свидетельствует, что в регионе имеется запас прочности межконфессиональных отношений, накопленный веками. Он складывался из целой панорамы уровней, специфических контактов культур с христианскими и мусульманскими корнями и не только. Уровнями взаимодействия выступали: контакты на уровне обыденности, взаимовлияния в высокой культуре и искусстве, просветительство, личные контакты, «филиация идей», сотрудничество представителей интеллигенции.

Библиография

Асанова Л.И. Проблемы духовно-нравственного воспитания в философско-педагогическом наследии И.А. Ильина (1883-1954 гг.) Дис. ...канд. пед. наук. Н. Новгород, 2005.

Бердяев Н. Смысл истории. М.: Наука, 1990.

Дурновцев В.И. Историческая память и историческое сознание в теоретико-методологических и историографических практиках // Историческая память и диалог культур. Сб. матер. межд. молодежной научной школы. Т. 1. Казань, 2013. С. 5-23.

Костина А.В., Гудима Т.М. Культурная политика современной России: Соотношение этнического и национального. Изд. 2-е. М., 2010.

¹ Дурновцев В.И. Историческая память и историческое сознание в теоретико-методологических и историографических практиках // Историческая память и диалог культур. Сб. матер. межд. молодежной научной школы. Т. 1. Казань, 2013. С. 5-23.

Репина Л.П. Знания о прошлом и историческая культура // Казанский университет как исследовательское и социокультурное пространство. Сб науч. статей и сообщений. Казань: Казан. гос. ун-т, 2005. С.302-310.

Сахаров В.А. Взаимосвязь духовно-нравственного и национального воспитания ребенка в философско-педагогическом наследии И.А. Ильина // Казанский педагогический журнал. 2011. № 5-6.

Шалаева С.Л. Социокультурный феномен постмодернизма // Безопасность человека, общества, природы в условиях глобализации как феномена науки и практики. Девятые Вавилонские чтения. В 2-х ч. / Под общей ред. проф. В.П. Шалаева. Москва; Йошкар-Ола, 2005. Ч. 1.

***КоришунOVA Ольга Николаевна**, доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета (Казань, Россия); felix_kor@mail.ru*

The Discours of Spiritual and Moral Coordinates: The Historical Memory of Cultural Interraction in Volga Region

Culture in the risk society and the virtualization of life can play a role of the main resource to prevent collapse caused by a pragmatic approach to nature and to man. It is emphasized that the optimistic scenario of the future of mankind is based not only on the belief in innovation and technological, but also the spiritual factor that can confront global threats. The author examines the experience of cultural interaction in the Volga region.

Key words: cultural interaction, historical memory, the Volga region, culture, globalization

***Korshunova Olga Nikolaevna**, doctor of historical Sciences, Professor of the Humanities Department, Kazan national research technological University, Kazan; felix_kor@mail.ru*

Алимов Б.Х.

Межконфессиональное согласие – основа гражданского мира в Таджикистане

Республика Таджикистан может служить едва ли не хрестоматийным примером того, как неразрешённые межконфессиональные противоречия и фрустрация религиозных потребностей, могут обернуться эскалацией гражданского насилия. Гражданская война, начавшаяся в Таджикистане после распада Советского Союза, явилась своего рода лабораторией, где выявились особенности современных квази-религиозных конфликтов, где легитимация социальных программ оппозиции осуществляется посредством их презентации в качестве компонентов свободы совести. Соответственно, опыт разрешения гражданского конфликта в Таджикистане выступает примером деэскалации и урегулирования подобных противостояний.

Ключевые слова: ислам, конфессии, партии, конфликт, разрешение, Республика Таджикистан, государственно-конфессиональные отношения.

Республика Таджикистан – молодое государство с глубокими историческими корнями: на протяжении многих веков в географических границах Центральной Азии формировалась уникальная культура межконфессиональной и интеркультурной коммуникации, которой на рубеже тысячелетий вновь предстояло пройти проверку на прочность.

Сейчас в Таджикистане проживает более восьми миллионов человек, среди которых таджики, русские, узбеки, уйгуры, татары, осетины, грузины, казахи, киргизы, туркмены, корейцы... Большинство населения – порядка девяноста процентов – составляют приверженцы суннитского ислама. Распространены христианство (православие, католицизм), буддизм и иудаизм. Большинство населения объединено региональной культурной и исторической традицией, в свою очередь среди суннитского большинства имеется ряд культурных и этнических особенностей, что позволяет позиционировать Таджикистан как поликультурное, мультиэтническое сообщество, существующее в формате светского государства. Это обстоятельство накладывает заметный отпечаток на существование и характер политических процессов в Республике Таджикистан.

Полисемантические модели социально-политической идентичности определяют наличие большого числа антропологических общностей, присутствие которых не улавливается с помощью индикационной сетки, используемой в современных аналитических социально-политических дискурсах. В результате соци-

ум, который, как полагают представители классических дисциплин (социологии, политологии и т.п.), должен демонстрировать стабильность и даже некоторый консерватизм, оказывается динамичным, а традиция легко уживается с инновациями в различных сферах жизни. Такая ситуация сложилась в последние тридцать-сорок лет во многих регионах Центральной Азии, открывая «окно возможностей» как для «цветных революций», так и рецепции современных и даже инновационных форм общественной коммуникации. Особенностью Таджикистана можно считать отсутствие генерализирующего ресурса (в большинстве стран региона таким ресурсом являются природные углеводороды и газ, вокруг обладания которыми и ведётся политический диалог), поэтому клановые и региональные элиты республики находятся приблизительно в равном положении, что, обуславливая стабильный характер результирующего вектора социальной динамики, отнюдь не исключает бурного протекания внутренних социально-политических процессов.

Развитие демократических институтов в Республике Таджикистан и модернизация таджикостанского общества за годы независимости страны были достигнуты благодаря формированию культуры толерантности, призванной сохранять гражданский мир, гармонизировать межэтнические и межконфессиональные отношения.

В каждый период истории населения Центральной Азии представляло собой определенную историко-культурную общность, внешние границы которой в разные периоды значительно менялись. Между этносами – носителями оседло-земледельческих и скотоводческих хозяйственно-культурных типов постоянно устанавливались своеобразные формы взаимного экономического приспособления, разделения труда, торгового обмена, общественного, политического и культурного взаимодействия, находившиеся в прямой зависимости от исторических событий, противоборства господствующих политических и этнических группировок. В этих сложных межэтнических процессах одни и те же древние и средневековые племена и их группы входили в состав разных формирующихся этносов, поэтому так много общих черт в традиционной культуре народов региона.

Межконфессиональные отношения – это отношение как между конфессиями, так и между сообществами приверженцев основных мировых религий. В обществе конфессии представлены идеологией, группами верующих, а также сочувствующих им людей. От межконфессиональных отношений зависит стабильность сообщества, для которых характерно разнообразие конфессий и

этнических групп. Согласие между конфессиями необходимое условие для сохранения мира и для самого их существования. Любые противоречия между этническими группами сказываются на отношениях между конфессиями и наоборот. Мирное сосуществование разных конфессий и согласие социальных групп – это два важных фактора для успешного взаимодействия.

Необходимость интенсивного развития межконфессионального диалога опосредована тем, что межконфессиональное согласие и диалог могут способствовать снижению уровня brutality межрелигиозных противоречий, что весьма положительно скажется на этнонациональных отношениях и социально-политической стабильности. С другой стороны, межконфессиональное согласие и диалог поможет объединению усилий людей различных вероисповеданий и национальностей для борьбы с глобальными угрозами. Тем самым будет облегчён поиск подлинных причин таких явлений, а следовательно, средств и методов эффективной борьбы с ними.

И наконец, межконфессиональное согласие даёт мощные стимулы не только для решительного осуждения проявлений международного терроризма, а также религиозно-политического и этнонационалистического экстремизма, но и для налаживания необходимой воспитательной работы, направленной на предупреждения подобных преступных деяний в будущем.

Политический опыт Таджикистана даёт богатый материал для анализа конфликтогенных процессов в условиях демократизаций общества. После обретения независимости Таджикистаном в 1991 году для дальнейшего развития страны необходимо было мирное развитие. Однако, осуществлению этого процесса всячески мешали различные силы. Страна была втянута в гражданскую войну, которая нанесла ей колоссальный политический, экономический и моральной ущерб.

Поэтому наряду с повседневной деятельностью по созданию нового общества в стране предстояло разрешить клановые, региональные и межнациональные конфликты. Руководство страны предложило программу национального примирения как концепцию упорядочения национального разногласия, согласно которой споры и разногласия должны были решаться путем переговоров. Следовательно, для Таджикистана мир и национальное согласие были приоритетными целями и задачами. Поэтому все социальные группы населения страны в целом поддерживали политику, проводимую правительством республики.

В Таджикистане были созданы эффективные нормативно-правовые и концептуальные основы обеспечения согласия. Кон-

ституция Республика Таджикистан гарантирует защиту интересов всех граждан независимо от этнической, религиозной или иной принадлежности. Нормы Основного Закона заложили основу для доверия и взаимоуважения между всеми этническими группами. Приоритеты обеспечения межэтнического и межконфессионального согласия отражены в программной деятельности государства. В Таджикистане ещё в начале 90-х годов для развития плюрализма были созданы общества и культурные центры национальных меньшинств, пример общество друзей еврейской культуры «Хöverим», общество армянской диаспоры, Ассоциация корейцев Таджикистана и т.д.

Все сказанное выше определяет особое отношение к русским и россиянам в Таджикистане, что подкрепляется функционированием здесь межгосударственного высшего учебного заведения – Российско-Таджикского (славянского) университета и открывшегося на его базе Российского культурного центра. Конечно, любые действия со стороны российских предпринимателей по инвестированию средств в экономику Таджикистана расцениваются и несомненно будут расцениваться его жителями в качестве наиболее желанных и понятных, что определяет наибольшую комфортность для российских бизнесменов по сравнению с любыми другими конкурентами. Об этом нельзя забывать, как, впрочем, нельзя забывать и о том, что доверие не может быть безграничным во времени. Тем более, что в Таджикистане увеличивается присутствие азиатских фирм, прежде всего из Китая и Ирана.

С этой точки зрения, всяческого одобрения заслуживает появление в последнее время в СМИ публикаций, достаточно объективно отражающих положение дел в социально-экономических и гуманитарных взаимоотношениях России и Таджикистана, и прежде всего чисто человеческих. В качестве примера можно привести большой материал спецкора «Комсомольской правды» Д. Асламовой, опубликованный под весьма многозначительным заголовком «Наши таджики»¹. Кстати, по словам автора статьи, это название подсказал ей бывший Чрезвычайный и Полномочный посол России в Таджикистане Р.Г. Абдулатипов.

Согласно Конституции и закону о языке Республики Таджикистан русский язык является языком межнационального общения². По оценочным данным, численность этнических россиян в 2007 г.

¹ Источник: сайт издания «Комсомольская правда» www.kp.ru

² Закон Республики Таджикистан «О языке» (Ведомости Верховного Совета Республики Таджикистан 1989 год, №15, ст.102).

составила 60–65 тыс. человек (в т.ч. русских – не более 50 тыс. чел.)¹. Однако русский язык широко используется в Таджикистане не только этническими русскими, но и другими народами, проживающими в республике, в том числе и таджиками. Таджикистан успешно преодолел период, когда параллельно с репатриацией русского и русскоязычного населения в 90-х гг. стремительно сокращалось количество русских школ и классов в смешанных школах, закрывались отделения с русским языком обучения в вузах и т.п. В целом в Таджикистане сложилась достаточно благоприятная ситуация в плане удовлетворения информационных потребностей на русском языке. Тираж 12 еженедельных газет на русском языке составляет более 65 тыс. экземпляров. Среди русскоязычных изданий есть официальный орган Правительства Таджикистана – «Народная газета». В республике нет ограничений на распространение российской периодики. На большую часть территории Таджикистана в полном объеме ведется регулярная трансляция передач телеканала РТР и радио «Маяк». Национальное таджикское телевидение ежедневно передает выпуск новостей на русском языке. В стране также действуют два русских драматических театра – им. В.В. Маяковского в Душанбе и им. А.С. Пушкина в Ходженте.

В последние годы в Таджикистане наблюдается определенная тенденция роста интереса к русскому языку. Полагаем, это можно объяснить следующими факторами:

- увеличивающийся поток трудовой миграции в Россию из Таджикистана;

- таджикская интеллигенция, большинство представителей которой родились и выросли в СССР, общаются в основном на русском языке. Также русский – это язык, который используют в межнациональных (смешанных) семьях, а таких в Таджикистане немало;

- в последнее время при приеме на работу в Таджикистане все больше требуется знание именно русского языка;

- таджикский язык является по сути единственным, не входящим в тюркскую группу языков в регионе. Очень часто именно русский язык является языком общения с народами Центральной Азии, да и всего СНГ;

- на всех встречах, конференциях, семинарах, круглых столах, саммитах и т.д., даже если официальным языком объявлен английский (особенно если это мероприятия с участием представителей стран Закавказья), языком общения является русский язык;

¹ Источник: МИД РФ, www.mid.ru

– для таджикских предпринимателей, которые занимаются бизнесом в Турции, Индии, Китае, рабочим является также русский язык;

– есть и чисто техническая сторона вопроса: языки компьютерного программного обеспечения – так же, как и подавляющей части Интернет-сайтов в таджикской зоне – русский и английский.

Кроме этого, продвижению русского языка и культуры на социокультурном пространстве Таджикистана способствуют общественные объединения, такие как: неправительственное общественное объединение «Совет российских соотечественников Таджикистана» (СРСТ), Совет ветеранов при 201-й Гатчинской дважды Краснознаменной российской военной базе, Совет ветеранов оперативной пограничной группы ФСБ России в Таджикистане. Пушкинское общество, организаторы которого – учителя школ города Душанбе, ставят своей целью дать возможность учащимся школ с таджикским и русским языками обучения участвовать в творческих конкурсах, фестивалях, праздниках, а также других формах поддержки русского языка и литературы.

В Таджикистане с интересом изучают российский опыт межконфессионального взаимодействия, в частности, научные и практические разработки татарстанских социологов, политологов, историков. Думается, что и результаты, полученные в Таджикистане, также представляют несомненный интерес для мирового научного сообщества.

Алимов Батурджон Хамидович, кандидат исторических наук, доцент, зав. кафедрой международных отношений Таджикского государственного университета права, бизнеса и политики (Душанбе, Таджикистан).

Religious Harmony is the Basis of Civil Peace in Tajikistan

The Republic of Tajikistan can serve as almost a textbook example of how the unresolved sectarian conflicts and religious frustration of needs, can lead to escalating civil violence. The civil war that started in Tajikistan after the collapse of the Soviet Union was a kind of laboratory, where he revealed the peculiarities of the modern quasi-religious conflicts, where the legitimacy of social programmes of the opposition is carried out by means of their presentation as components of freedom of conscience. Accordingly, the experience of resolving civil conflict in Tajikistan acts as an example of de-escalation and resolution of such struggles.

Key words: Islam, denominations, parties, conflict, resolution, Republic of Tajikistan, Church-state relations.

Alimov Baturdzhon, PhD of history, ass. professor, head of International relations department of Tajikistan state university of law, business and politics, Dushanbe, Tajikistan

Куртсеитов Р.Д.

Родной язык, как духовная ценность и механизм сохранения этнорелигиозной идентичности. Из опыта функционирования репрессированного крымскотатарского языка во второй половине XX – начале XXI вв.

В статье рассматривается политика тоталитарного государства в отношении репрессированного крымскотатарского народа в целом и крымскотатарского языка в частности. Влияние ограничений по этническому признаку на этноязыковые процессы, проблему сохранения этнической идентичности в местах спецпоселений и современном Крыму. Соотношение этнической и религиозной идентичности.

Ключевые слова: крымские татары, крымскотатарский язык, родной язык Крымская АССР, репрессированный народ, языковая политика, этнические процессы, этническая идентичность, религия.

Проблема сохранения и развития крымскотатарского языка в современном Крыму за последние двадцать пять лет с началом массового возвращения на историческую родину репрессированного в 1944 году крымскотатарского народа не только не утратила своей актуальности, а наоборот обострилась. Длительное не решение данной проблемы, существенным образом, влияет на социокультурную преемственность поколений, и является одним из основных факторов, сохранения этнокультурной идентичности крымскотатарского народа. Этническая идентичность, в основе которой лежит языковая идентичность занимает важнейшее место, в условиях современного Крыма, являясь своеобразным защитным механизмом от негативного влияния различных нетрадиционных религиозных течений, активно ведущих свою миссионерскую деятельность на постсоветском пространстве. При этом языковое отчуждение верующих от родного языка, по мнению идеологов этих течений, является благом, так как, «родной язык является элементом «национализма», который препятствует единению верующих в одно государство». В начале 90-х годов прошлого века, уже другие миссионерские организации США и Европы проводили в Крыму в местах компактного проживания крымских татар социолингвистические исследования, на предмет определения уровня владения крымскотатарским языком жителей этих поселков, объясняя направленность этих исследований

чисто научными целями. На деле, определив языковую компетентность, различных возрастных групп, миссионеры стали использовать в своей деятельности соответствующую литературу и фильмы, и в том числе и на крымскотатарском языке.

Для того, чтобы представить всю многогранность языковой проблемы в Крыму и крымскотатарского языка в частности, необходимо рассмотреть историю ее возникновения, основные этапы эволюции и современное состояние.

После тотального выселения крымскотатарского народа в мае 1944 и представителей этнических групп-диаспор армян, болгар, греков в июне того же года (немцы проживавшие на полуострове были выселены с началом войны) Крым лишился своей полиэтничности. Через год 30 июня 1945 года была ликвидирована Крымская АССР, одновременно с ней учреждения культуры, крымскотатарский драматический театр, библиотеки, национальное радио. Крымскотатарский народ лишился всей системы образования на родном языке, начиная с детских садов и общеобразовательных школ (386 школ различного уровня, где на родном языке обучалось 87% крымскотатарских детей) до техникумов и ВУЗов. Прекратилась подготовка учительских и преподавательских кадров. В результате выселения народа прекратил свою деятельность НИИ крымскотатарского языка и литературы им. А.С. Пушкина

Колоссальный, по своим масштабам урон, был нанесен письменным носителям информации. Вся художественная, научная, учебная литература на крымскотатарском языке, была организованно собрана и сожжена, а также были уничтожены все фонды государственных и личных книжных библиотек, архивы научной и творческой интеллигенции, редкие издания и рукописи (научных и художественных работ). Уничтожены были газетные и журнальные архивы, многолетние подшивки, как республиканских изданий Крымской АССР, так и городских и районных. В кострах сгорели переведенные на крымскотатарский язык произведения классиков русской и мировой литературы, марксизм-ленинизма в том числе В. Ленина, И. Сталина, включая «Краткий курс истории ВКП(б)».

В 1944, 1946, 1948 годах в соответствии с тремя Указами Президиума Верховного Совета СССР (ПВС) было переименовано более 1200 населенных пунктов, что составляло 90% топонимов Крыма, в абсолютном большинстве носивших крымскотатарские названия, что кардинально изменило топонимический облик полуострова. На крымском полуострове за послевоенный период

было уничтожено более 1500 крымскотатарских кладбищ, со всеми имеющимися на них памятниками и соответствующими на них надписями на арабском и крымскотатарском языках, арабской и другими графиками, которые представляли ценнейшую часть духовной и материальной истории народа.

Очередной Указ ПВС Союза ССР от 26 ноября 1948 года, не поддается ни юридической, ни моральной оценке. Указ констатировал, что при выселении народов не оговаривались сроки их нахождения в местах спецпоселений, и поэтому «установить, что переселение в отдаленные районы Советского Союза указанных лиц проведено навечно, без права возврата их к прежним местам жительства». Наказание за самовольный выезд, побег из мест обязательного поселения определялся в «20 лет каторжных работ», за укрывательство беглых 5 лет тюремного заключения¹. В феврале 1954 года издается постановление Верховного Совета СССР о передачи Крымской области (после ликвидации 30 июня 1945 г. Крымской АССР) из состава РСФСР в состав Украинской ССР. РСФСР имела право передавать одну из своих областей в состав другой республики, но не территорию незаконно ликвидированной АССР (это прямо противоречило положениям Конституции АССР, РСФСР, СССР).

Как известно на состоявшемся с 14 по 25 февраля 1956 года XX съезде КПСС, в его заключительный день на закрытом заседании с докладом «О культе личности и его последствиях» выступил руководитель государства и партии Н. Хрущев, который среди преступлений сталинского режима назвал незаконное выселение народов с исторических мест проживания. В своем докладе он не назвал крымских татар и не упомянул о Крымской АССР, территория которой уже как два года была передана Украинской ССР, а высланный коренной народ находился в местах спецпоселений. Чисто технически при упоминании Чечено-Ингушской АССР, он не мог не назвать Крымскую АССР. Указ ПВС СССР «О преобразовании Крымской АССР в Крымскую область в составе РСФСР был принят 30 июня 1945 года. Следующим этапом стало принятие 25 июня 1946 года единого закона «Об упразднении Чечено-Ингушской АССР и о преобразовании Крымской АССР в Крымскую область»². После XX съезда начался процесс реабилитации многих репрессированных народов, но не крымскотатар-

¹ Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці. Документи. Факти. Свідчення. (1917–1991). Київ, 2004. С. 196–197.

² Там же. С. 181–182.

ского. В это время издаются Указы ПВС Союза ССР о снятии со спецучета репрессированных народов и этнических групп. Аналогичный указ издается и по крымским татарам, но с одним «но». В Указе ПВС Союза ССР от 28 апреля 1956 г. говорилось, что «они не имеют права возвращаться в места, откуда они были выселены» т.е. в Крым. Высший законодательный орган страны официально лишал целый народ своей Родины, всего его прошлого и будущего¹.

Через полгода, во исполнении решений XX съезда КПСС, Президиум ЦК КПСС 24 ноября под грифом «сов.секретно» принимает Постановление «О восстановлении национальной автономии калмыцкого, карачаевского, балкарского, чеченского и ингушского народов»². Из названия постановления явствует, что автономии крымскотатарского народа и немцев Поволжья по нему не восстанавливаются (Крымскую АССР и АССР немцев Поволжья). В приложении к этому Постановлению подробно расписываются механизмы возвращения репрессированных народов и восстановления автономий. Для крымских татар в этом приложении к Постановлению отвели пункт №6. Привожу его полностью.

«Признать нецелесообразным предоставление национальной автономии татарам, ранее проживавшим в Крыму, имея в виду, что бывшая Крымская АССР не была автономией только татар, а представляла из себя многонациональную республику, в которой татары составляли менее одной пятой части всего населения, и что в составе РСФСР имеется татарское национальное объединение – Татарская АССР, а также то, что в настоящее время территория Крыма является областью Украинской ССР.

Вместе с тем, учитывая стремление части татар, ранее проживавших в Крыму, к национальному объединению, разъяснить, что все, кто пожелает, имеют право поселиться на территории Татарской АССР.

Обязать Совет Министров Татарской АССР и Татарский обком КПСС оказывать необходимую помощь в хозяйственном и трудовом устройстве татарскому населению, которое будет прибывать на постоянное местожительство в республику»³.

¹ Там же. С. 249.

² Там же. С. 253-256.

³ Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці. Документи. Факти. Свідчення (1917–1991). Київ, 2004. С. 253-256.

Если указ ПВС Союза ССР 28 апреля 1956 г. о снятии со спецучета крымских татар и других репрессированных народов и этнических групп, устанавливал что «они не имеют права возвращаться в места, откуда они были выселены» т.е. в Крым¹. Получив право перемещаться и покидать места спецпоселений, крымские татары стали переезжать в области Украинской ССР, прилегающие к полуострову.

Дальнейшие действия властей показали, что ограничения в отношении крымских татар носят спланированный и системный характер, что наглядно проявилось в следующем нормативном акте. Совет Министров Украинской ССР под грифом «секретно» 16 декабря 1956 года принимает Постановление «О расселении татар (заметьте татар, а не крымских татар), немцев, греков, болгар, армян, которые ранее проживали на территории Крымской области (не Крымской АССР), которые возвращаются из мест поселений». Текст документа полностью противоречил заглавию. В постановлении утверждалось «признать нецелесообразным их расселение на территории Херсонской, Запорожской, Николаевской и Одесской областях». Облиспокомам, вменялось принять все меры по выдворению, их из этих областей и Украинской ССР в целом². Таким образом, дорога к родному дому, пусть даже самостоятельно в отличие от реабилитированных народов, которых вернули организованно, была закрыта.

В Узбекской ССР, где проживала значительная часть репрессированного народа, с 1 мая 1957 года стала издаваться газета на крымскотатарском языке «Ленин байрагы» («Ленинское Знамя»), она была одной из трех республиканских газет – органом ЦК КП, Верховного Совета и Совета Министров Узбекской ССР. В отличие от республиканских газет издававшихся в Казахской ССР на немецком, корейском, уйгурском и других языках в которых на первой странице под названием газеты указывалось что эта республиканская газета на соответствующем языке, в газете «Ленин байрагы», на протяжении десятилетий до середины 80-х годов не указывался язык издания. Когда в середине 80-х годов прошлого века перед самой «перестройкой» на последней странице «Ленин байрагы» в нескольких номерах указали, что она издается на крымскотатарском языке, были «приняты меры», заменили главного редактора Т. Дагджи на Н. Умерова и измени-

¹ Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці. Документи. Факти. Свідчення (1917–1991). Київ, 2004. С. 249.

² Там же. С. 256-257.

ли формат выходных данных, уже без указания языка издания. На столе редактора, зам. редактора, ответственного за выпуск газеты, лежал список из примерно 600 слов, которые не имели право печатать. Главлит очень часто задерживал выпуск газеты. Первым редактором долгие годы был отставной майор А. Ислямов, в годы войны он был заместителем командира авиационного полка по политической части, заместителем начальника политотдела авиационной дивизии, награжденный орденами и медалями. Многие сотрудники газеты также были ветеранами войны. Газета стала единственным источником, где читатель мог ознакомиться с литературным крымскотатарским языком. В ней печатались крымскотатарские писатели и поэты, давалась систематически информация о военных заслугах крымских татар в Великой Отечественной войне. В это же время стали выходить отдельные литературные сборники крымскотатарских писателей.

С 1 мая 1957 года по 5 сентября 1967 года пройдет более десяти лет наполненные борьбой за возвращение на Родину в Крым, прежде чем будет опубликован очередной Указ ПВС Союза ССР «О гражданах татарской национальности, проживавших в Крыму», который снимет огульные обвинения в отношении народа, но не изменит положение репрессированного народа

Из названия Указа видно, что речь в нем будет идти «*о татарах, проживавших в Крыму*». После Постановлений и Указов 1956 года крымскотатарский народ вычеркнули из реестра народов СССР, крымскотатарский язык из реестра языков народов СССР. Начиная с Всесоюзной переписи населения СССР 1959 г. и до аналогичной переписи 1989 г., крымских татар не учитывали как самостоятельный этнос, помимо их воли записывали «татарами», а язык «татарским». Упоминание о народе исчезло со страниц научной и справочной литературы, этнографических сборников и учебных пособий. Были прекращены диссертационные исследования по крымскотатарскому языкознанию и литературоведению, темы научных работ просто не утверждались, это объяснялось тем, что такого народа в СССР нет, соответственно нет языка и литературы.

Указ ПВС Союза ССР от 5 сентября 1967 года «О гражданах татарской национальности, проживавших в Крыму», который формально реабилитировал крымскотатарский народ. Постановление ПВС СССР от того же 5 сентября разрешало проживать на всей территории СССР с оговоркой «в соответствии с действующим законодательством о трудоустройстве и паспортном режиме» оказался очередным мыльным пузырем, целью которого бы-

ло ослабить национальное движение за возвращение на историческую родину и восстановление Крымской АССР¹. За первые месяцы после издания в Крымскую область самостоятельно переехало более 12 000 человек, из них прописали не более 20 человек, остальных стали заново насильно выдворять за пределы полуострова.

С этого времени начинается новый этап национального движения, где будут десятки осужденных на различные тюремные сроки, среди них ветераны Великой Отечественной войны, тысячи наказанных в административном порядке.

В довоенной писательской организации Крымской АССР на учете состояло 24 писателя крымских татар членов Союза писателей ССР. Почти все из них с первых дней стали на защиту Отечества, 12 из них погибли на фронтах и фашистских застенках. В Крымской АССР издавались литературно-художественные журналы, которые были ликвидированы с выселением крымскотатарского народа. В местах спецпоселений, после долгой и упорной борьбы, только с согласия секретаря ЦК КПСС М.Суслова с 1976 года стал издаваться литературный альманах «Йылдыз» («Звезда»), а с 1980 года одноименный литературный журнал.

Секция крымскотатарских писателей в Союзе писателей Узбекской ССР насчитывала около 30 членов Союза писателей СССР. В год издавалось до 12 наименований различных книг на крымскотатарском языке. Крымскотатарская интеллигенция рассматривала издание газеты, журнала, книг как подготовку к возвращению на историческую Родину, но не как «укоренение» в представлении советских партийных органов.

В истории этнического террора, организованного властью по отношению к крымскотатарскому народу, особое место занимает 1978 год. Руководители Крымской области докладывают Руководству Украинской ССР и СССР о том, что в результате принятых мер, переезд крымских татар в область остановлен, не прописанные семьи выдворены за пределы полуострова. Выдворяют с применением силы, сносят бульдозерами, купленные дома. Многодетные семьи вывозят за пределы Крыма, людей вместе с их имуществом бросают в степях Херсонской области. Суды массово фабрикуют дела «за нарушение паспортного режима», осуждают тех, кто не желает покинуть Родину на 2-3 года заключения.

По данным Всесоюзной переписи населения 1989 года, которая впервые за весь послевоенный период стала учитывать крым-

¹ Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці... С. 288-289.

ских татар как самостоятельный этнос, численность крымских татар, проживающих в приграничных с Крымом областях Украинской ССР и Краснодарском крае РСФСР, превысила 30 тысяч человек. Абсолютное большинство из них составляли те, кто был выдворен из Крыма за период с 1967 по 1989 гг.

Синхронно с развязанным этническим террором летом 1978 года в Крыму Политбюро ЦК КПСС в июне 1978 года с целью окончательного решения «крымскотатарского вопроса», а также проблемы советских немцев, выселенных с постоянного места проживания во время войны, принимает решение о создании вместо ликвидированных Крымской АССР и АССР немцев Поволжья автономий в местах высылки¹.

Принято было решение о создании автономной области для немцев в Казахской ССР на территории граничащей Целиноградской и Павлодарской областей с центром в г. Ерментау. В Казахской ССР в это время проживало более одного миллиона выселенных сюда немцев. Работа велась секретно на протяжении трех лет под руководством Ю. Андропова, М. Суслова. После того, как информации о готовящемся создании немецкой автономии, стала доступна широкой общественности, начались массовые протесты местного населения. Реализация немецкого «этнического проекта» с первых дней столкнулась с серьезными трудностями. Принятое решение по немецкой автономии были вынуждены отменить.

Вторым этническим проектом было создание автономного округа для крымских татар в Узбекской ССР, куда было выселено большинство крымских татар. Основной целью данного проекта было подавление национального движения крымскотатарского народа и увеличение дисперсности проживания крымских татар, создание условий для их этнической ассимиляции. Эксперимент с крымскотатарским народом был более длительным по времени, целенаправленным и жестким по исполнению. Летом 1987 года в Москве на Красной площади, крымские татары, съехавшиеся со всех мест проживания, проводят многотысячные митинги, с требованием, встречи с главой государства М.С. Горбачевым, организованного государственного возвращения на Родину, восстановления автономии, отмены преступных актов принятых в отношении народа. Требования крымских татар находят поддержку у многих представителей народов СССР. Особую актив-

¹ Ханья Сиро. Целиноград, 1979г.: К вопросу о несостоявшейся немецкой автономии в Казахстане. URL: <http://src-h/slav/hokudai/ac/jp/publ...o-resnotes.pdf>.

ную поддержку оказывают известные советские писатели, представляющие многие народы.

После долгих десятилетий организованной борьбы народа, партийное руководство страны вынуждено создать Государственную комиссию по проблемам крымских татар во главе А. Громыко. Основным противником восстановления прав крымскотатарского народа подвергнутого геноциду, возвращения его на родную землю была коммунистическая верхушка Украинской ССР и ее структурная, подконтрольная организация – Крымский обком КПУ, а также часть руководства КПСС. За десятилетия борьбы в общей сложности в ЦК КПСС и Верховный Совет СССР было сдано более 300 томов с обращениями и документами, отдельные тома – с данными о военных заслугах крымских татар и соответствующими документами. Под обращениями были собраны миллионы подписей крымских татар и представителей народов СССР. Подписи собирались многократно, в том числе к съездам партии, юбилейным датам. Обращения ветеранов войны, к руководству страны направлялись постоянно. В том числе обращения тех, кто осмелился самостоятельно вернуться после указа ПВС СССР от 5 сентября 1967г. в Крымскую область и подвергнулся там политике национальной сегрегации, иначе это явление не назовешь (запрет на проживание, работу, образование и т.д. по национальному признаку).

Только после как депутаты Первого съезда народных депутатов СССР, представлявшие все республики и народы СССР, единогласно приняли 14 ноября 1989 года Декларация Верховного Совета СССР «О признании незаконными и преступными репрессивных актов против народов, подвергшихся насильственному переселению, и обеспечению их прав», ускорилось массовое возвращение¹. Была создана новая Государственная комиссия по проблемам крымскотатарского народа, в которую включили представителей крымскотатарского народа. Через две недели работы комиссии Верховный Совет СССР единогласно принял Постановление, по выводам и предложениям работы «Государственной комиссии по проблемам крымскотатарского народа», которое должно было стать правовой основой для возвращения народа и восстановления его национальной автономии. За Постановление единогласно проголосовали все депутаты СССР, в том числе избранные от Украинской ССР и ее Крымской области.

¹ Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці... С. 415-416.

Пункт №4 Выводов и предложений гласил: «Восстановление прав крымскотатарского народа не может быть осуществлено без восстановления автономии Крыма, путем образования Крымской АССР в составе Украинской ССР, это соответствовало бы интересам как крымских татар, так и представителей других национальностей, проживающих в Крыму»¹. Совет Министров СССР создал комиссию по реализации данного постановления. Несмотря на принятые законодательные акты СССР, крымские власти с согласия партийного руководства Украинской ССР, до этого десятилетиями выступавшего против восстановления Крымской АССР, провели референдум о «воссоздании Крымской АССР» не имея закона о его проведении, Парламент Украины в 1991 году принял закон «О восстановлении Крымской АССР»². Воссозданная (восстановленная) Крымская АССР не отражала интересы крымскотатарского народа.

Крымскотатарский язык в результате преступления 1944 г. низвели с уровня государственного в Крымской АССР до бытового в местах ссылки. Функции языка свелись к минимуму, нарушилась в значительной мере естественная социокультурная и языковая преемственность, что сильно обеднило как литературный, так и разговорный язык. Начиная со времени издания указа Президиума ВС СССР «О гражданах татарской национальности, проживавших в Крыму» (5 сентября 1967г.) и вплоть до 1998 года, до принятия Декларации ВС СССР «О признании незаконными и преступными репрессивных актов против народов подвергшихся насильственному переселению, и обеспечению их прав» (14 ноября 1989 г.), на территории Крымской области решениями партийного и советского руководства делалось все по недопущению возвращения и компактного расселения крымскотатарского народа, возрождения учреждений образования и культуры.

Начиная с конца 80-х годов, в связи с массовым возвращением крымскотатарского народа в Крым вопрос изучения крымскотатарского языка и обучения на нем для народа стал приоритетным. При исключительной активности и инициативе крымскотатарской общественности начинают открываться первые школы с крымскотатарским языком обучения (первая – в 1993 г.).

В 1995 году парламентом Украины была отменена Конституция АРК 1992 года и принята новая с изменениями. В результате этих действий крымскотатарский язык второй раз (первый раз

¹ Там же. С. 416-421.

² Там же. С. 432.

в 1944 году) в XX веке лишился своего государственного статуса. Это действия привело к значительному снижению уровня юридических гарантий и защиты его развития на территории Крыма и были направлены на продолжение ограничений функций и сфер применения крымскотатарского языка.

Несмотря на то, что Конституция Украины (ст. 10, 53) как и Конституция АР Крым (ст. 10) гарантировала свободное развитие национальных языков, реализация этих положений была далека от ее деклараций. В Крыму крымскотатарские дети де-юре могли по желанию родителей изучать родной язык и обучаться на родном языке, а де-факто это реализовывалось с большими трудностями. Только 8,5% крымскотатарских детей обучается в школах с крымскотатарским языком обучения, где только в начальной школе учебный процесс велся на родном языке, во второй и третьей ступени из-за отсутствия учителей-предметников (математики, физики, химии, и т.д.) учебный процесс ведется не на родном языке. Диспропорции существовали (и существуют) и в количестве отводимых часов на изучение различных языков, от рекомендуемых до фактических. В школах с русским языком обучалось (и обучается) более 91,5% детей от всей численности учащихся крымских татар. В этих школах, в классах первой ступени выделялся всего 1 час в неделю на изучение крымскотатарского языка и литературы. В классах второй ступени только рекомендовалось 3 часа (фактически 1-2 часа) занятий. Из года в год в школах АР Крым сокращалось количество отводимых часов на изучение крымскотатарского языка и литературы и как следствие шло сокращение количества преподавателей.

Существующий перекокс в соотношении численности учащихся основных этнических групп и численности школ с языками обучения, во-первых, является показателем несбалансированности системы образования современной Республики Крым, во-вторых, не способствует сохранению и развитию языков проживающих здесь этносов, создает искусственный механизм их языковой ассимиляции. В довоенной Крымской АССР, созданной после гражданской войны, в годы разрухи за двадцать лет ее существования все относительно многочисленные этносы имели школы с родными языками обучения, школ с крымскотатарским языком обучения было 386, в которых обучалось 87% детей крымских татар.

Крымское образование в новых государственных и политических реалиях 2014–2015 гг. В настоящее время языковой аспект обеспечения образования на государственных языках Республики

Крым регулируется Федеральным конституционным законом от 21.03.2014 № 6-ФКЗ «О принятии в Российскую Федерацию Республики Крым и образовании в составе Российской Федерации новых субъектов – Республики Крым и города федерального значения Севастополя», согласно статье 2 (п. 4) которого «Государственными языками Республики Крым являются русский, украинский и крымско-татарский языки»¹; Конституцией Российской Федерации (ст. 26, 43, 68)²; Конституцией Республики Крым (ст. 10), устанавливающей государственными языками Республики Крым русский, украинский, крымскотатарский³, и Федеральным законом от 01.06.2005 N 53-ФЗ (ред. от 05.05.2014) «О государственном языке Российской Федерации» (01 июня 2005 г.)⁴.

Таким образом, законодательство Республики Крым, в том числе и разрабатываемый ныне и принятый в первом чтении закон «Об образовании в Республике Крым»⁵, должно основываться на положениях Конституции Российской Федерации, Конституции Республики Крым и законах Российской Федерации. Однако крымские законодатели в лице депутатов Госсовета Республики Крым к решению данной проблемы подходят по-своему.

Основной нормативной базой статьи 11 проекта закона «Об образовании в Республике Крым» является статья 14 Федерального закона Российской Федерации от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ. В первых трех пунктах ее заложены гарантии «получение образования на государственном языке Российской Федерации, а также выбор языка обучения и воспитания в пределах возможностей, предоставляемых системой образования», «преподавания и изучения государственных языков республик Российской Федерации в соответствии с законодательством республик Российской Федерации» (выделено нами при цитировании)⁶.

¹ Федеральный конституционный закон от 21.03.2014 № 6-ФКЗ «О принятии в Российскую Федерацию Республики Крым и образовании в составе Российской Федерации новых субъектов – Республики Крым и города федерального значения Севастополя». М., 2014.

² Конституция Российской Федерации. М., 2014.

³ Конституция Республики Крым. Симферополь, 2014.

⁴ Федеральный закон от 01.06.2005 N 53-ФЗ (ред. от 05.05.2014) «О государственном языке Российской Федерации» (01 июня 2005 г.). Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_162634/

⁵ Проект закона Республики Крым «Об образовании в Республике Крым» (Регистрационный номер № 2-252/30-10 от 17.04.2015) принят в первом чтении на заседании Государственного совета Республики 20 мая 2015 года. Режим доступа: <http://crimea.gov.ru/law-draft-card/4434>

⁶ Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ. «Об образовании в Российской Федерации» (контрольный текст на 2 мая 2015 г.)

А четвертый пункт статьи 14 ФЗ-273 первым предложением утверждает, что «Граждане Российской Федерации имеют право на получение дошкольного, начального общего и основного общего образования на родном языке из числа языков народов Российской Федерации, а также право на изучение родного языка из числа языков народов Российской Федерации». То есть государство предоставляет право на получения образования (говоря обыденным языком) в детском саду и в 1-9 классах на родном языке, который не является государственным языком республики Российской Федерации. Иное толкование этого пункта статьи 14 ФЗ-273 противоречит п.2. статьи 68 Конституции Российской Федерации: «Республики вправе устанавливать свои государственные языки. В органах государственной власти, органах местного самоуправления, государственных учреждениях республик они употребляются наряду с государственным языком Российской Федерации». А образовательные организации Республики Крым, за редким исключением, являются государственными учреждениями, в которых государственные языки – крымскотатарский и украинский должны употребляться наряду с государственным языком Российской Федерации – русским.

Крымский же законодатель в проекте закона «Об образовании в Республике Крым», полностью смешав статус государственных языков Республики Крым – крымскотатарского, русского, украинского и иных родных языков Республики Крым из числа языков народов Российской Федерации, пунктом 2 статьи 11 ограничивает права граждан получением образования на государственных (крымскотатарском, украинском) языках на уровнях дошкольного, начального общего и основного общего образования (говоря обыденным языком получения образования в детском саду и в 1-9 классах). Полностью игнорируя право граждан на получение образования на государственных (крымскотатарском, украинском) языках в 10-11 классах (среднего общего образования).

Выводы.

1. Функционирование всех без исключения языков подчинено единым лингвистическим законам. Язык живет, если он выполняет определенные функции и имеет сферы применения. Искусственное сужение сфер применения и функций языка приводит к его исчезновению. Ежегодно с лингвистической карты мира

исчезают десятки языков, а вместе с ними такое же количество уникальных культур. Крымскотатарский язык занесен ЮНЕСКО в атлас языков находящихся под угрозой исчезновения. Все языки этнических сообществ, проживающих в Крыму, являются национальным достоянием страны, языки коренных народов которые сформировались и функционируют, только на этой территории представляют особую ценность.

2. Крымскотатарский язык в результате преступных действий государства, начиная с мая 1944 г. и последующих за этим десятилетий, низвели с уровня государственного в Крымской АССР до бытового в местах ссылки. Функции языка и сферы его применения свелись до минимума, нарушилась в значительной мере естественная социокультурная и языковая преемственность поколений, что сильно обеднило как литературный, так и разговорный язык.

3. За годы нахождения в местах ссылки 2-3 поколения крымских татар не имели возможности получить образование на родном языке из-за отсутствия общеобразовательных школ на этом языке, и лишь очень небольшая часть по сильно усеченной программе изучала родной язык как предмет в школах Узбекской ССР, начиная с 1968 года.

4. Возрождение крымскотатарского языка как духовной ценности, механизма сохранения этнорелигиозной идентичности, как средства внутри и межэтнической коммуникаций должен стать приоритетным, учитывая восстановление его статуса как одного из государственных языков Республики Крым.

Библиография

Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці. Документи. Факти. Свідчення (1917–1991). Київ, 2004.

Конституция Республики Крым. Симферополь, 2014

Конституция Российской Федерации. М., 2014

Крымская АССР // Большая советская энциклопедия, 1-ое изд. Т. 35. М., 1937.

Крымская АССР // Малая советская энциклопедия. Т. 5. М., 1937.

Проект закона Республики Крым «Об образовании в Республике Крым» (Регистрационный номер № 2-252/30-10 от 17.04.2015) принят в первом чтении на заседании Государственного совета Республики 20 мая 2015 года. URL: <http://crimea.gov.ru/law-draft-card/4434>

Федеральный закон от 01.06.2005 N 53-ФЗ (ред. от 05.05.2014) «О государственном языке Российской Федерации» (01 июня 2005 г.) URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_162634/

Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ. «Об образовании в Российской Федерации» (контрольный текст на 2 мая 2015г.) URL: <http://xn--273--84d1f.xn--p1ai/zakonodatelstvo/federalnyy-zakon-ot-29-dekabrya-2012-g-no-273-fz-ob-obrazovanii-v-rf>

Федеральный конституционный закон от 21.03.2014 № 6-ФКЗ «О принятии в Российскую Федерацию Республики Крым и образовании в составе Российской Федерации новых субъектов – Республики Крым и города федерального значения Севастополя». М., 2014

Ханья Сиро. Целиноград, 1979 г.: К вопросу о несостоявшейся немецкой автономии в Казахстане: URL: [http:// src-h/slav/hokudai/ac/jp/publ...o-resnotes](http://src-h/slav/hokudai/ac/jp/publ...o-resnotes)

Куртсеитов Рефик Джаферович, кандидат социологических наук, доцент, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, старший научный сотрудник отдела истории НИИ Крымского инженерно-педагогического университета (Симферополь, Россия); kurtseitov@mail.ru

Mother Tongue as Spiritual Value and Mechanism of Saving Ethnic and Religious Identity. The Experience of Functioning of the epressed Crimean Tatar Language in the Second Half of the XX Beginning of the XXI Centuries

The article reveals the policy of the totalitarian state against the repressed Crimean Tatar people as a whole and the Crimean Tatar language in particular. The influences of ethnicity based restrictions on the ethno-linguistic processes, the problem of preservation of ethnic identity in special settlement places and in modern Crimea are shown. The ratio of ethnic and religious identity is presented.

Key words: Crimean Tatars, the Crimean Tatar language, mother tongue, Crimean Autonomous Soviet Socialist Republic, repressed people, language policy, ethnic processes, ethnic identity, religion

Kurtseitov Refik Dzhaferovich, Candidate of Sociology, Associate Professor, Head of Social and Humanitarian Sciences Department, Senior Research Fellow of History Department of Research Institute. State Budget Educational Institution of Higher Education of the Republic of Crimea «Crimean Engineering and Pedagogical University», Simferopol; kurtseitov@mail.ru

Мухаметзянова-Дуггал Р.М.

Основные этапы государственной конфессиональной политики в постсоветской России

Рассматриваются основные этапы государственной конфессиональной политики в России в постсоветский период. Выделяются два этапа: первый (1990 – 1997 гг.) и второй этап (1997 – по настоящее время). Первый этап характеризуется возрастанием роли религии и религиозных объединений, переменой отношения к религии и ее институциональным образованиям со стороны субъектов политического процесса. Для второго этапа характерно взаимодействие государства, сохраняющего свой светский характер, с наиболее влиятельными религиозными организациями по ряду важнейших вопросов в жизни общества (национальная и духовная безопасность, культура, образование, благотворительность и т.д.).

Ключевые слова: государственная конфессиональная политика, Россия, кооперационная модель, сепарационная модель.

Государственная конфессиональная политика в постсоветской России, на наш взгляд, прошла в своем развитии два этапа: первый (1990–1997) и второй этап (1997 – по настоящее время). Выделение данных этапов обусловлено степенью присутствия государства в государственно-религиозных отношениях, реальными действиями политической элиты в отношении объекта государственной конфессиональной политики, кардинальными изменениями нормативно-правовой базы и условий ее реализации, а также переходом от сепарационной модели государственной конфессиональной политики к кооперационной.

С середины 1980-х годов стало наблюдаться возрастание роли религии и религиозных объединений, перемена отношения к религии и ее институциональным образованиям со стороны субъектов политического процесса. Государственная власть начала устранять различные препятствия в сфере свободы совести. Следствием этого стало широкое возрождение религиозной жизни в самых разных сферах: в собственно религиозной, во внешней и внутренней политике, в области культуры и образования, в армии, средствах массовой информации, в повседневной жизни граждан страны.

Основным содержанием первого этапа государственной конфессиональной политики после распада СССР стали коренные изменения политического строя и соответственно советской модели государственно-религиозных отношений, а также реализация Закона РСФСР «О свободе вероисповедания» в практической

деятельности федеральных и региональных органов власти, кардинальное изменение религиозной ситуации в стране и появление в ней деструктивных моментов.

Историческое значение Закона «О свободе вероисповеданий» заключалось в том, что впервые в истории Российского государства законодательно были провозглашены и закреплены такие принципы политики государства, которые на практике обеспечили свободу совести и свободу религиозной жизни.

Можно согласиться с мнением С.Б. Филатова, который считает, что «в 1989 – начале 1991 гг. отношения государства и религиозных организаций формально приближались к американской модели»¹. Действительно, Московская патриархия Русской православной церкви не имела существенных привилегий по сравнению с другими конфессиями. Проникновение религии в различные сферы государственной и общественной жизни было ничтожно – ее не было ни в школе, ни в армии, ни в учреждениях. Религиозные праздники были частным делом граждан. Государство практически никак не финансировало религию. С 1991 г., государство все в большей степени осуществляет серию поддерживающих действий в отношении Московской патриархии РПЦ.

После принятия Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» в России сложилась неоднозначная религиозная ситуация. Если судить о ней по статистическим данным, то налицо продвижение вперед: тысячи культовых зданий переданы верующим, открыты десятки монастырей, духовных учебных заведений, религиозных центров, братств, миссий, церковных журналов и газет. Практически все обоснованные заявления верующих о регистрации обществ разрешались положительно.

Государством был предпринят ряд практических акций, имеющих большое моральное значение. Так, с принятием Закона РФ от 18 октября 1991 г. «О реабилитации жертв политических репрессий» были реабилитированы те, кто пострадали в годы советской власти за свою религиозную деятельность. Были освобождены из мест заключения и реабилитированы сотни верующих, осужденных по существу за свои религиозные убеждения.

Были сформированы органы государственного регулирования и контроля за процессами происходящими в государственно-религиозных отношениях. Так, летом 1994 г. при Правительстве РФ была создана Комиссия по вопросам религиозных объединений.

¹ Филатов С.Б. Государственно-церковные отношения в России перед демократическим вызовом // Религия и государство в современной России. М., 1997. С. 82.

В ее состав вошли представители аппарата правительства, ряда министерств, ведомств, ученые-эксперты. Согласно положению о Комиссии, одной из основных ее целей стало рассмотрение вопросов, возникающих в сфере взаимоотношений государства и религиозных объединений, включая вопросы передачи религиозным объединениям культовых зданий и иного имущества, и находящихся в компетенции Правительства РФ. В 1995 г. был создан Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, который стал консультативным органом, осуществляющим предварительное рассмотрение вопросов и подготовку предложений для Президента РФ, касающихся взаимодействия Президента РФ с религиозными объединениями.

В тоже время стали очевидны деструктивные тенденции в государственно-религиозных отношениях. Они проявились в распространении псевдорелигий и иностранных религиозных миссий; в ослаблении дружественных связей различных конфессий; возникновении конфликтных ситуаций в межконфессиональных отношениях; ущемлении прав и интересов рядовых верующих; в неуправляемом перераспределении собственности различных религиозных организаций; политизации религии, дискредитации научных знаний о религии; дискредитации атеистов.

С середины 1990-х годов в России разгорелись острые споры и непримиримые разногласия в связи с необходимостью изменения концептуальной основы, структурного и смыслового содержания политики государства в отношении конфессий. В значительной мере это было связано с фактором новых религиозных движений.

Не касаясь феномена и причин появления и быстрого распространения нетрадиционной религиозности, поскольку они известны и достаточно подробно описаны в современной религиозоведческой литературе¹, необходимо отметить, что в настоящее время в российском обществе сложились две полярные точки зрения на эту проблему. Первая, когда увеличение количества новых для России религий объявляется нормальным естественным процессом, не требующим никакого законодательного регулирования, а возникающие при этом противоправные проявления – своеобразной платой, которую демократическое общество должно платить за наличие религиозных свобод. Вторая, когда

¹ Новые религиозные культы, движения и организации в России. М., 1998; Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997; Трофимчук Н.А. Нетрадиционные культы в России: особенности вероучений, социальная база и проблемы взаимодействия с государством // Религия, церковь в России и за рубежом. Информационный бюллетень. № 5. М., 1995.

все религиозные новообразования изначально, без какого-либо изучения их сути, объявляются порочными и нежелательными.

Нам представляется, что вопросы создания, деятельности и государственной регистрации религиозных движений должны законодательно регулироваться, а их вероучения и культовая практика изучаться квалифицированными специалистами в этой области. Важную функцию в этом плане играют органы юстиции Российской Федерации, осуществляющие государственную религиозно-экспертную экспертизу, в результате которой регистрируют, либо не регистрируют религиозные организации.

19 сентября 1997 года Государственной Думой был принят Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», а 26 сентября 1997 г. его подписал Президент РФ. Это событие, на наш взгляд, можно считать началом второго этапа государственной конфессиональной политики, который продолжается и в настоящее время. Для данного этапа характерно взаимодействие государства, сохраняющего свой светский характер, с наиболее влиятельными религиозными организациями по ряду важнейших вопросов в жизни общества (национальная и духовная безопасность, культура, образование, благотворительность и т.д.).

У государства во взаимоотношениях с религиозными объединениями сложились приоритеты, базирующиеся на двух принципах: во-первых, на равенстве религиозных объединений перед законом; во-вторых, на признании государством особой роли православия в истории страны и выражении особого уважения к конфессиям, являющимися неотъемлемой частью духовного и исторического наследия народов России.

С одной стороны, данное положение закона закрепило легальность деятельности религиозного объединения без государственной регистрации. Однако, с другой стороны, законодателем были установлены условия для преобразования религиозной группы в религиозную организацию – пятнадцатилетний срок деятельности на соответствующей территории либо подтверждение о вхождении в структуру уже действующей централизованной религиозной организации. Закон существенно ограничил права религиозных организаций, созданных до его вступления в силу, но не имеющих документа, подтверждающего их существование на соответствующей территории на протяжении не менее пятнадцати лет¹.

¹ Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / Сост. к.ю.н. А.В. Пчелинцев, В.В. Ряховский. М., 2001. С. 5.

Следует отметить, что норма Закона, устанавливающая необходимость представления религиозной организацией при ее государственной регистрации или перерегистрации доказательств существования на соответствующей территории не менее 15 лет, основана на постановлении Европейского Парламента от 12 февраля 1996 г., в котором правительства стран-членов призываются «не предоставлять статус религиозных организации автоматически, а в случаях, когда речь идет о сектах, замешанных в незаконных и преступных деяниях, обдумать возможность лишения их статуса религиозного объединения, который гарантирует им налоговые льготы и правовую защиту»¹. Этот подход стал ориентиром и для нашей страны.

В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства религиозное объединение: создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институционной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно своим собственным установлениям; не выполняет функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления; не участвует в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления; не участвует в деятельности политических партий и политических движений, не оказывает им материальную и иную помощь.

В соответствии со ст. 4 п. 4 Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными обрядами и церемониями. Должностные лица органов государственной власти, других государственных органов и органов местного самоуправления, а также военнослужащие не вправе использовать свое служебное положение для формирования того или иного отношения к религии².

Новацией Закона является введение запрета на деятельность религиозной организации или религиозной группой в судебном порядке (ст. 14). Ранее самым радикальным способом воздействия являлась ликвидация.

Таким образом, закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г. учитывал и отражал религиозную ситуа-

¹ Постановление Европейского Парламента о сектах в Европе от 12 февраля 1996 г. // Фроянов И.Я. Октябрь семнадцатого. М., 2002. С. 124.

² Закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997. № 39, ст. 4465.

цию середины 1990-х гг., упорядочивал деятельность религиозных объединений в стране, однако закон не лишен серьезных недостатков, главным из которых является наличие внутренних противоречий и двусмысленностей, возможность их полярного толкования. Закон о свободе совести 1997 г. стал правовым обоснованием соответствующих изменений государственной политики в религиозной сфере.

Современное российское государство придерживается принципа поддержки религиозных объединений. Прямое и косвенное содействие верующим и их организациям имеет различные формы. Исходя из положений Федерального закона о свободе совести и о религиозных объединениях 1997 г. можно выделить следующие основные формы государственной поддержки: 1) государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот; 2) оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры; 3) оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями в соответствии с законодательством Российской Федерации об образовании; 4) государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых культурно – просветительских программ и мероприятий¹.

В настоящее время кооперационная модель государственной политики в сфере свободы совести, юридически закрепленная в принятом в 1997 году Федеральном Законе «О свободе совести и о религиозных объединениях», представляет собой модель, основанную на дифференцированном типе правового регулирования религиозной сферы. Она предполагает отношения приоритетного государственного партнерства (по ряду важнейших вопросов в жизни общества: национальная безопасность, культура, образование, благотворительность, пенитенциарная система и др.) с традиционными для России вероисповеданиями в условиях полноценной реализации конституционных принципов свободы совести и свободы вероисповедания для всех религиозных объединений, не несущих угрозу государственному суверенитету, территориальной целостности, общественному порядку и без-

¹ Там же.

опасности. Фактически она сводится к одной формуле – поддержка традиционных для России религий и конфессий. Государство опирается на авторитет традиционных религиозных организаций и оказывает им материальную помощь.

Особенностью данной модели является наличие: 1) рудиментов четырехуровневой градации вероисповеданий, существовавшей в Российской империи: с Русской православной церковью (Московский патриархат) на конфессиональной вершине и далее вниз по степени убывания «традиционности», и 2) элементов советской модели государственного регулирования духовной жизни населения страны: попыток контролировать духовную жизнь общества с помощью привлечения административного ресурса.

Что касается элементов советской модели государственного регулирования духовной жизни населения страны, то к ним можно отнести попытки использования административного ресурса жестко контролировать эту сферу. По мнению Р.М. Мухаметшина, «представления о наиболее предпочтительных очертаниях конфессиональной политики в посттоталитарном обществе по-прежнему глубоко зависят от старых моделей политики и организации системы религиозных отношений»¹. Десятилетия господства атеистической идеологии не прошли даром для общества, большинству россиян недостает религиозного образования и культуры.

Таким образом, демократизация общественной жизни в начале 1990-х гг. коренным образом изменила модель государственной конфессиональной политики. В тоже время политическое противостояние в российском обществе в первые годы постсоветского периода, отсутствие гражданского согласия, национальной идеи не позволяли ставить в конкретную плоскость вопрос о разработке российской национальной концепции или модели государственной конфессиональной политики. В результате формирование новой модели политики российского государства в отношении конфессий велось на основе заимствования западного опыта и компромисса между представителями различных точек зрения. Российскому государству, принявшему либерально-демократическую модель общественно-политического и социально-экономического развития, пришлось и конфессиональную политику строить на основе сепарационной (американской) систе-

¹ Мухаметшин Р. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане. Преодолевая государственно-конфессиональные отношения. Н. Новгород, 2003. С. 177.

мы, которая была легитимирована Законом РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990г.) и Конституцией РФ (1993г.).

С середины 90-х годов развитие религиозной ситуации в России (активное взаимодействие религиозных организаций с властными структурами всех уровней с одной стороны, и ряд проблем государственно-религиозных отношений с другой), потребовали усиления внимания государства к регулированию сферы их взаимодействия. Устойчивая и способная к саморазвитию в своих условиях американская модель государственно-религиозных отношений (модель полного отделения религиозных объединений от государства) как пример для России оказалась не пригодной из-за того, что не были учтены особенности российской культуры и истории.

В России после перевыборов Президента РФ в 1996 году стало ясно, что либерально-демократическая фаза общественно-политических и экономических реформ близка к завершению. С этого времени российские политики вынуждены были вернуться к идее восстановления «традиционных» принципов государственного управления.

В середине 1990-х годов политическая и религиозная ситуация в России серьезно изменилась в сторону усиления консервативных течений: политические элиты всех уровней пытались исправить ошибки начала реформ привлечением религиозных объединений, как института, обращенного к абсолютным ценностям, к совместному с государством регулированию нравственных императивов общества. В этом же ключе в 1997 году был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», наметивший усиление присутствия государства в сфере государственно-религиозных отношений. Так, с середины 1990-х гг. в России наметился процесс перехода от сепарационной модели государственной политики в сфере свободы совести к кооперационной. Сложилось тесное сотрудничество государства с религиозными объединениями во многих сферах деятельности: в социальной, культурной, образовательной и других областях. Государство с принятием нового федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г., законодательно закрепило приоритетное сотрудничество с традиционными для России православными, мусульманскими, иудейскими и буддистскими религиозными организациями, и проводит протекционистскую политику по отношению к ним. Помимо федерального законодательства, правовой базой для перехода к кооперационной модели являются договора и соглашения между государственными ведомствами и религиозными

объединениями. На наш взгляд, этот процесс – позитивное для постсоветского общества явление. Однако он имеет и негативные тенденции, которые проявляются в политизации деятельности ряда религиозных объединений и клерикализации отдельных государственных институтов и сфер.

Библиография

Баркер А. Новые религиозные движения. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 1997;

Закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Собрание законодательства Российской Федерации. 1997. № 39, ст. 4465.

Мухаметшин Р. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане. Преодолевая государственно-конфессиональные отношения. Н. Новгород, 2003.

Новые религиозные культы, движения и организации в России. М., 1998;

Постановление Европейского Парламента о сектах в Европе от 12 февраля 1996 г. // Фроянов И.Я. Октябрь семнадцатого. М., 2002.

Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / Сост. к.ю.н. А.В. Пчелинцев, В.В. Яховский. М.: Юриспруденция, 2001.

Трофимчук Н.А. Нетрадиционные культы в России: особенности вероучений, социальная база и проблемы взаимодействия с государством // Религия, церковь в России и за рубежом. Информационный бюллетень. № 5. М., 1995.

Филагов С.Б. Государственно-церковные отношения в России перед демократическим вызовом // Религия и государство в современной России. М., 1997.

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна, доктор политических наук, заведующая отделом религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН (Уфа, Россия); mdregm@yandex.ru

The Main Stages of the State Confessional Policy in Post-Soviet Russia

Examines the main stages of the state confessional policy in Russia in post-Soviet period. There are two stages: the first (1990 – 1997) and second phase (1997 – present). The first stage is characterized by the growing role of religion and religious associations, the change of attitude towards religion and its institutional bodies of the subjects of the political process. For the second phase is characterized by the interaction of the state, preserving its secular nature, with the most influential religious organizations in a number of critical issues in society (national and spiritual security, culture, education, charity, etc.).

Key words: state religious policy, Russia, cooperation model, the separation model.

Mukhametzyanova-Duggal Regina Massarovna, Doctor of Political Science, Head of department, Institute of Ethnological Studies Ufa Scientific Centre Russian Academy of Sciences; mdregm@yandex.ru

Филиппова Т.А.

Лицо врага: этноконфессиональная перекодировка образа противника в русской журнальной сатире Первой мировой войны

Генезис образа врага в российской журнальной сатире кануна Великой войны. Сатирическое зеркало мирового кризиса: «Сатирикон», «Новый Сатирикон», «Шут», «Будильник», «Стрекоза», «Бич», «Кривое зеркало» и др. Сатирические образы конкретных противников тогдашней России из числа формирующегося союза Централных и их символические роли в «репертуаре» журнальной критики. «Враг с Запада» и «Враг с Востока»: фобии имперского сознания, и социокультурные образы вражды. Журнальная сатира, как инструмент преодоления фобий. Традиции и новации в риторике вражды периода Первой мировой войны. Образ Турции в российском сатирическом контенте начала XX века.

Ключевые слова: «враг с Востока», «враг с Запада», журнальная сатира, историко-культурные стереотипы, Первая мировая война, Россия, «турок», фобии.

Пространство деятельности русской сатирической журналистики в начале XX века пролегалo между двумя мировоззренческими полюсами (и соответствующими задачами) – патриотическим отзывом на усложняющуюся военно-политическую ситуацию в мире и критическим осмыслением собственных проблем России в условиях социальных, экономических и культурных кризисов начала нового столетия. По мере приближения Первой мировой войны образ Врага как проекция отреагирования мировоззренческих и идейно-политических конфликтов становился всё более привычной и функциональной формой интерпретации глобального кризиса.

В ту пору журнальная сатира России, представленная блестящими по своему авторскому составу изданиями «Сатирикон», «Новый Сатирикон», «Шут», «Будильник», «Стрекоза», «Бич», «Кривое зеркало», «Пугач», «Искры», «Солнце России», переживала свой «серебряный век». Именно эти журналы дали признанных лидеров отечественной сатиры, выработавших принципиально новый язык общения с читателем, новые формы сатирического осмысления действительности, новую стилистику образов и риторик вражды. Гуманистический аспект присутствия журнальной сатиры этого толка в культурном пространстве тогдашней России проявлялся в обращении редакций и авторов напрямую к человеку эпохи модерна – времени, сбившему многие ориентиры

общественной и повседневной жизни. Именно «человеческое измерение» войн, реформ и революций было главной отличительной особенностью тогдашней журнальной сатиры в России.

Большинство перечисленных изданий с известной долей условности можно назвать журналами либеральной направленности. «Доля условности» подразумевает здесь то, что это был не «высокий», идейный либерализм уровня партийно-политической борьбы и думских споров, а «бытовой» либерализм (скорее – обывательское свободомыслие) интеллигентской массы, образованных горожан, читающей провинции. Этим своим «среднестатистическим» адресатом они и представляют интерес, позволяя проникнуть в тематику, психологию и эмоциональный настрой сатиры для «общественного потребления».

Весь контент этого круга изданий убедительно свидетельствует, что сатирические образы конкретных противников тогдашней России из числа формирующегося союза Центральных держав («германец», «турок», «австриец», «болгарин» и т.д.) исполняли разные символические роли в «репертуаре» журнальной критики. За этим явлением стояла не только военно-политическая реальность, но и традиции восприятия двух старейших мифологем – «врага с Запада» и «врага с Востока». Они издавна существовали в «культурных депо» исторической памяти российского социума. От того, насколько точно журналистам удавалось отразить и интерпретировать эти традиции, во многом зависели мобилизационные возможности создававшихся ими образов врага. Важно и то, что издания не только *отражали* историко-культурные стереотипы в отношении противников России, но и *сематизировали* стихийно возникавшие фобии военного времени, и тем самым в какой-то степени помогали их преодолению.

Отметим: «турок» как враг имел в русской сатирической традиции, пожалуй, самую долгую историю. В нём воплотились вековые фобии по поводу кочевника, степняка, ордынца, крымчака и т.п. «Турок» как архетипический «враг с Востока», во всём разнообразии своих этно-культурных, конфессиональных, национальных и государственных идентичностей, с начала XX века прочно поселяется на страницах влиятельных сатирических изданий России, становясь постоянным персонажем журнальных публикаций.

Напомним, что если в XIX столетии общим местом в восприятии «Азии» русским сознанием были стереотипы «восточной

роскоши, лени и неги»¹, сказочного богатства, культурной неизменности, сонливой «мудрости» и «созерцательности», то с началом XX столетия картина существенно меняется. Отныне её формируют новые представления о небывалой динамике политических процессов на Востоке, социальных сломах, внутренних конфликтах, агрессии старых и новых владык, нарастающей зависимости от Запада, нищете масс. Стихия сатиры с нервическим смехом воспринимала и транслировала эти тревожные ощущения, разделяя их с ориенталистскими настроениями и отечественной философской мысли, и поэзии «серебряного века». Эта новая линия портретирования «врага с Востока», полнее всего воплотившись в образе «турка», существенно отличалась от прежней сатиры военного времени, в периоды столкновений России и Турции создававшей острокритические образы врага.

Между изображением «турка» как воплощения исламской угрозы славянству в эпоху, к примеру, Русско-турецкой войны 1877–1878 годов и образом «турка» как «чужого», но страдающего от общих проблем, связанных с радикальными внутренними реформами начала XX века, не только годы драматических перемен во внутреннем укладе империй Османов и Романовых. Между этими двумя линиями восприятия и апроприации турка как противника – резкий социокультурный разрыв трактовок этой темы в разных слоях российского общества, а также различие культурных стратегий, рассчитанных на разные слои потребителей пропагандистской продукции. Ибо в первом случае имеется в виду плакатно-лубочная пропаганда для масс, а во втором – сатирическая журналистика для образованного общества.

Ряд западных авторов, обращаясь к сатирической продукции для народного потребления, делают далеко идущие выводы о стратегии «священной войны» против мусульманского Востока, приписываемой русской сатире как таковой². На наш взгляд, подобная позиция существенно опрощает восприятие проблемы, придавая ей искусственный идейный «подогрев». Визуализированные в плакатах эпохи военных обострений образы вражды имели ситуационный характер и схематическую трактовку, адресуясь массам и воюющей армии. Но даже в этом случае *антиу-*

¹ Стереотипы и клише восприятия «Востока» в России на материале первой половины XIX века подробно рассмотрены в работе: Сопленков С.В. Дорога в Арзрум: российская общественная мысль о Востоке. (Первая половина XIX века). М., 2000.

² См., к примеру: Norris S. Russian Images of War. The Lubok and Wartime Culture, 1812–1917. Ph.D Thesis: Univ. of Virginia, 2002.

рецкость соответствующих изображений не означала непременно *антиисламизма*, да и сама по себе тема религиозного аспекта противостояния России и Турции не поднималась до уровня «антиджихада», апеллируя, как правило, лишь к нравственной правоте «христианского воинства». Не в турка-мусульманина, а прежде всего в турка-агрессора, турка-захватчика, турка-угнетателя славянства направляли свои сатирические стрелы авторы плакатов и лубков на военную тему.

Иные способы и риторики изображения «турка» как «ино-го»-«чужого»-«врага» разрабатывались в журнальной сатире начала XX века, ориентированной на образованного городского читателя, чье «бытовое» свободомыслие вливалось в общий поток критической рефлексии на тему политики – своей и чужой. Отечественная сатирическая журналистика в духе своего рода *сатирического символизма* дала примечательные образцы интерпретации «турка» – причём и в «действительном», и в «страдательном» залоге. То есть как жестокого угнетателя немусульманских народов империи Османов, и (одновременно!) как жертвы «западного соблазна», чреватого кризисами непродуманного реформаторства по указке лукавого «австрийца» и напористого «германца»¹.

Противоречивость этой дихотомии (между неприязню и сочувствием) имела в отечественной сатире, как представляется, общий исток – драматическое переживание судьбы России, раздираемой собственными «правыми» и «левыми», противниками и сторонниками политических перемен, а также противниками и сторонниками вовлечения страны в конфликтные ситуации на Балканах и Малой Азии. Более того, отечественная журналистика всё более отождествляла саму Россию в её нарастающей отсталости от Запада с неким обобщённым образом прежней «Азии» как символом неподвижности, неспособности соответствовать духу времени².

Итак, в начале XX века грозный образ турка-османа уже несколько «выдохся» в сатирических трактовках журналистов под

¹ Подробнее об этом см.: Филиппова Т.А. «Чужая политика». Журнал «Сатирикон» как источник сведений о конституционных преобразованиях в Турции и Персии в начале XX в. // Восточный архив. 2001. № 2 (24). С. 24–29.

² В своём эссе «Парусное государство» публицист П.П. Перцов писал в ноябре 1908 года: «Слишком много печального сходства у теперешней России с Китаем... Соседние Персия и Турция уходят от наших коммерсантов к далёким Англии и Германии... Вопрос в том, способна ли Россия пережить неизбежную и необходимую метаморфозу своей психики, или нет? Способна ли она “догнать время”?» (цит. по: Нация и империя в русской мысли XX века. М., 2004. С. 165–167).

влиянием серьёзных поражений Османской империи в недавних войнах – Ливийской и двух Балканских. К тому же реформы младотурок (Младотурецкая революция 1907–1908 гг.) заставили по-иному взглянуть на Турцию в её попытке модернизироваться и реформироваться по европейскому образцу. Что именно волновало сатириков в случае с некогда Блистательной Портой, главные бои с которой, казалось бы, отшумели уже в минувшем столетии? Привычная метафора державы Османов как «большого человека Европы» с начала XX столетия дополнилась уточняющим наречием – *безнадёжно больной*¹. Всё менее способная защитить интересы мусульманской уммы как на Балканах, так и в Африке²; не желающая обеспечить на деле равноправие своих иноконфессиональных подданных³; не считающая нужным учитывать новые реалии в укладе внутренней жизни⁴; не готовая обеспечить финансовые поступления из-за рубежа кроме как в обмен на зависимость от Запада⁵; не сумевшая выстроить новый формат отношений между центральной властью, местными элитами и собственным аппаратом управления⁶, – Османская империя в лице своих правителей всё более оказывалась в ситуации *всеобщей потери лояльности* к себе. Запоздавшие и неоднозначные по своим последствиям реформы младотурок лишь расширили пространство кризисных явлений в некогда «Блистательной Порте».

Полностью разделяя мнение исследователя, что «представление о чужой культуре целиком центрируется культурой собственной»⁷, позволим себе предположить: то же происходит и с механизмом восприятия «чужой политики». Иначе чем объяснить тот острый, «личный» интерес, который российская сатирическая печать проявляла к теме реформирования Османской империи в эпоху младотурок?

¹ О специфике имперского поведения Османов в контексте геополитического противостояния в Евразии см.: Ливен Д. Российская империя и её враги с XVI века до наших дней. М., 2007. С. 262–263

² Там же. С. 250–252, 261.

³ Петросян Ю.А. Османская империя: могущество и гибель. Исторические очерки. М., 1990. С. 244.

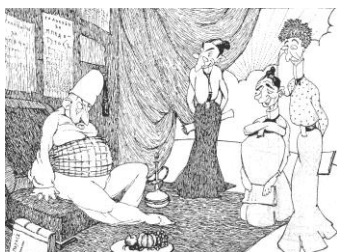
⁴ Киреев Н. Проблема утверждения в Турции светской модели общества // От Стамбула до Москвы. Сб. ст. в честь 100-летия профессора А.Ф. Миллера. М., 2003. С. 212–214.

⁵ Петросян Ю.А. Указ. соч. С. 216–218; Внешнеэкономические связи Османской империи в новое время (конец XVIII – начало XX в.) М., 1989. С. 115–168.

⁶ Ливен Д. Указ. соч. С. 252–258.

⁷ Шукуров Р. Предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 12.

Первые же признаки очередного витка реформ в соседней Турции, воплощавшей для значительной части российского общества стереотип *восточной* отсталости и косности, приковали к себе внимание сатирической печати, своеобразно интерпретировавшей ускорение ритма политической жизни на Босфоре. Развёрнутой метафорой стартовавших в Османской империи при младотурках преобразований служит серия карикатур, обошедших сатирические издания и показывающих, сколь радикально меняется быт самого султана по мере его «европеизации». Вместо обольстительных гурий в дымке кальяна, в неге подушек и пышных перин теперь правителя окружают строгие европейские «воспитательницы» (аллегория плотного и разностороннего присутствия западных держав в стране). В изголовье жёсткой кровати ограниченного в своих правах правителя теперь развешаны младотурецкие плакаты, а в изножии лежит... томик Карла Маркса!¹ (Рис. 1 а, б)



Вся многолетняя младотурецкая эпопея – с её реформами, переворотами, мятежами и репрессиями² – воспринималась с огромным интересом и остро критически трактовалась русскими сатириками. Похоже, давало себя знать и чувство затаённой ревности по поводу того, что прежде отсталые «азиатские соседи» всё больше набирают темпы развития.

¹ Сатирикон. 1908. № 20. С. 8.

² Офицерское выступление младотурок в июле 1908 года под лозунгом «Единения и прогресса», принуждение султана Абдул-Хамида II восстановить действие конституции 1876 года, созыв парламента, попытка контрпереворота в апреле 1909 года, приведшая к низвержению старого султана и парламентским выборам нового, безвольного Мехмеда V – всё это «обновление по-османски» происходило на грозном фоне приближающихся войн (Итало-турецкая 1911-1912 годов, Балканские войны 1912–1913 годов).

Это обстоятельство вызывало новые опасения и новые стратегии критики со стороны журналистов. Ведь модернизация на Босфоре шла по немецкому образцу и, как правило, в форме милитаризации старой империи, на что не раз намекали карикатуристы, глумливо изображая присутствие германских военных советников на берегах Босфора (рис. 2).



По мере ослабления геополитического положения Турции в регионе наиболее популярным становится сюжет, на разные лады интерпретирующий ориенталистскую тему «мужского» доминирования Запада в отношениях с окончательно потерявшей свой былой блеск державой Османов. На обложечной карикатуре последнего номера «Сатирикона» за 1913 год под названием «Святочный роман на Босфоре», комментирующей присутствие германской военной миссии в Стамбуле, всё полно прозрачных намёков. И жалкого вида ёлка с венчающим её полумесяцем (вместо рождественской звезды), и могучая фигура германского кайзера с саблей наперевес, и лукаво-покорное лицо Турции, в образе одалиски приникшей к бравому немецкому «кавалеру»...

Рисунок сопровождают многозначительные слова хитрой, но жалкой и неосмотрительной восточной «прелестницы»:

«Все мои картонажи я уже раздарила... А тебе, милый. Я подарю... себя!»¹. (Рис. 3)

¹ Сатирикон. 1913. № 52. Обложка.

Тревожный предвоенный контекст экспансии европейских держав (и более всего – Германии) в Турции драматизировал «женскую» тему в материалах российских сатириков, придавая трактовке западного («*мужского*») доминирования на Востоке характер рациональной агрессии¹.



В своих журнальных воплощениях «Турция» – «восточная женщина»; султанская одалиска трактуется русскими сатириками как символический объект вынужденных перемен, жертва внешней алчности, собственной недалековидности и западного соблазна. «Восток» и «Запад» меняются местами в «ролевых играх» нового века. На место романтического восточному соблазну, этому давнему конструкту европейской мысли, приходит западный со-

блазн – рациональный, жёсткий, потребительский...

С началом Первой мировой войны германо-турецкий «роман на Босфоре» обратился для России жестокой реальностью Кавказского фронта. Здесь-то циничный прагматизм отношения Германии к Турции и стал дежурным сюжетом для шуток сатириков. Жалкий, незадачливый «турок» сбрасывается «немцем» с мечети на русские штыки отвлекая силы русских от Германского фронта² (рис. 4).

Незадачливый турецкий вояка, вскормленный в германской каске как пленец в гнезде, быстро становится «расходным мате-

¹ Исследователь этой темы, Эндрю Уэткрофт, упоминает о распространённом стереотипе нравственной ущербности Востока (в данном случае – турецко-османского) как о само собой разумеющемся обстоятельстве его восприятия Западом: «Представление о том, что турецкая и мусульманская добродетель были отнесены на задний план пороком, имеет глубокие корни... В пьесах, новеллах и поэмах на протяжении всего XVIII и начала XIX веков мусульманский мир, обычно изображаемый как мир турок, стал своего рода ключевой точкой для изображения разнузданной страсти или изощренной жестокости» (Wheatcroft A. Infidels. A History of the Conflict between Christendom and Islam. L., 2004. P. 238.) Восточного «соблазна» не избежало и русское общество, несмотря на то, что имело, как говорится, «под боком» свой собственный, конкретный Восток, деловито осваиваемый Империей отнюдь не в романтических тонах. Но свойственные российской сатире в её лучших проявлениях самоирония и такт спасали журналистов от лобовой трактовки женской темы в связи с мусульманским Востоком, переводя «стрелки» критики в образно-символический ряд, намеренно удалённый от реальности.

² Новый Сатирикон, 1915. № 10.

риалом» в войне с русскими – причём под бодрые заверения кайзера Вильгельма о германо-турецкой дружбе¹ (рис. 5).

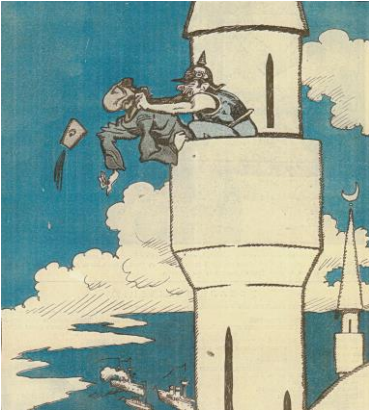


Рис. 4

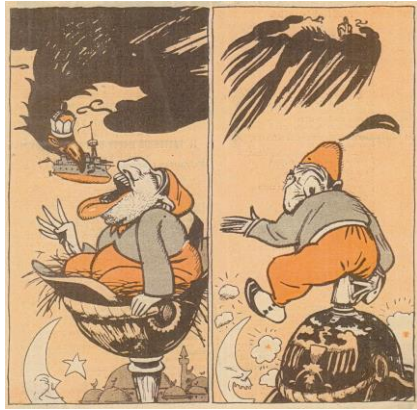


Рис. 5

Понятно, что подобная риторика была ближе к сочувствию, чем к критике в адрес «восточного соседа». Со временем это настроение в материалах сатириков только укрепляется. «Враг с Востока» в контексте начавшейся Мировой войны становится жертвой «врага с Запада», откровенно манипулирующего своими восточным «союзником» в войне с Россией. Обобщая, можно сказать, что Восток как таковой в работах русских сатириков всё больше становится жертвой Запада – в контексте реформ, революций, модернизаций и войн.

Приближение рокового 1917 года меняет восприятие действующих лиц глобального конфликта. На финальной стадии развития образов врага исчезают собственно их национальные черты, они становятся универсальным символом апокалиптической катастрофы, случившейся с Россией в 1917–1918 годах. «Внешний враг», будь то с Запада или с Востока, отныне воспринимается лишь носителем зла, торжествующего в России при попустительстве внутренних сил... В этом контексте примечателен карикатурный сюжет: жалкая фигура Николая Романова, «оставшего императора», присоединяется к компании других «бывших» – турецкого султана, персидского шаха и португаль-

¹ Там же. 1914. № 45.

ского короля под язвительные приветствия: «Нашего полку при- было!»¹.

По мере перерастания Великой войны в Великую революцию Восток в целом и Турция в частности всё явственней становится у сатириков поводом осмыслить самих себя. Опосредованно, но критично. Образ турка как «чужого» в эпоху младотурецких преобразований начинает играть роль «тренажёра» для упражнений в критике собственных реформаторских начинаний, для сублимации страхов перед надвигающейся неизвестностью, чреватой агрессией, насилием, жестокостью. Образ, насыщенный историческими архетипами восприятия, приобретает в эпоху «имперского обновления», запоздавшего не только в «Блистательной Порте», новые черты. Повышенная чувствительность русской сатирической печати к внутривосточной ситуации в Турции и её влиянию на реалии Кавказского фронта Первой мировой тем и ценна, что свидетельствует о стремлении журналистов пробиться сквозь азиатскую экзотику и ориенталистские клише в восприятии чужих, но не чуждых российскому обществу проблем. Так начиналось преодоление журнальной сатирой завышенности от стереотипа «врага с Востока» как объекта критики.

В процессе интерпретации «восточной темы» в чрезвычайных условиях войны зарождается внутренняя убежденность части российского общества в том, что принудительная смена духовных ценностей, некритичное восприятие западных моделей, идеология нетерпимости с неизбежностью милитаризируют государство и общество, призывают к оружию и сторонников, и противников перемен. В итоге ситуация закономерно порождает то, что исследователь деликатно назовёт «агрессивными формами активности», в том числе и межконфессионального характера², иными словами – этноконфессиональные и революционные катастрофы.

В заключении не менее важно упомянуть и том, чего не было в русской журнальной сатире. Критика германского, австрийского, турецкого режима не носила националистического, расового оттенка, она имела политический характер, была направлена своим острием на государственные власти и не распространялась, как правило, на народы.

К тому же политической сатире данного круга изданий было чуждо глумливое отношение к вере восточных объектов своей

¹ Новый Сатирикон. 1917. № 11. С. 4.

² См.: Наумова Н.Ф. Рецидивизирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества? М., 1999. С. 9–15, 95.

критики. Турок, к примеру, критиковался за неразумность поведения, за жестокость, за союзничество с Германией. За что угодно, но не за то, что он мусульманин. Ислам, его духовная и обрядовая специфика, не использовались ни в изображениях, ни в текстах рассмотренных сатирических журналов в качестве поводов для осмеяния. Священные для мусульман имена и традиции никогда не становились здесь объектом шутки. Причин тому, разумеется, было несколько. Это и поликонфессиональность Российской империи, и роль значительной мусульманской уммы, и религиозная этика тогдашнего общества, в котором духовные устои не были ещё разрушены будущим режимом государственного атеизма. Однако нельзя здесь не увидеть и личную, профессиональную этику тогдашних сатириков, выгодно отличавшую их журналистскую позицию и от современной им черносотенной прессы, и от поведения их будущих западных коллег, с невежественным легкомыслием провоцирующих «карикатурные скандалы» в нынешнем медийном пространстве.

Опасная эскалация жестокости в ходе военных агрессий и внутренних эксцессов на Востоке под влиянием Запада была точно предугадана отечественными сатириками в ходе освоения опыта Великой войны. Но очевидно и то, что жестокость эта в представлениях журналистов не была однозначно связана с какими-либо национальными или конфессиональными субъектами. Зло как таковое, зло, не имеющее национальности, расы или религиозной идентичности, всё явственней становилось главным сценаристом новейшей истории. Осознание и транслирование этой горькой истины было важным, но запоздалым вкладом русской журнальной сатиры в историю отечественной культуры и общественной мысли.

Библиография

Norris S. Russian Images of War. The Lubok and Wartime Culture, 1812–1917. Ph.D Thesis: Univ. of Virginia, 2002.

Киреев Н. Проблема утверждения в Турции светской модели общества. // От Стамбула до Москвы. Сб. ст. в честь 100-летия профессора А.Ф. Миллера. М.: Муравей. 2003. С. 212–214.

Ливен Д. Российская империя и её враги с XVI века до наших дней. М.: Издво «Европа». 2007.

Наумова Н.Ф. Рецидивирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества? М.: Эдиториал УРСС. 1999.

Новый Сатирикон. 1914–1917.

Петросян Ю.А. Османская империя: могущество и гибель. Исторические очерки. М.: Наука. 1990.

Сатирикон. 1908–1913.

Сопленков С.В. Дорога в Арзрум: российская общественная мысль о Востоке. (Первая половина XIX века). М.: «Восточная литература». 2000.

Филиппова Т.А. «Чужая политика». Журнал «Сатирикон» как источник сведений о конституционных преобразованиях в Турции и Персии в начале XX в. // Восточный архив. 201. № 2 (24). С. 24–29.

Шукуров Р. Предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М.: Алетея, 1999.

Филиппова Татьяна Александровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения и Института истории РАН (Москва, Россия).

The Face of the Enemy: Ethnic Recoding of the Image of the Enemy in Russian Satire Magazine (on the Example of Turkey of the Early Twentieth Century)

The Genesis of the image of the enemy in Russian magazine satire of the eve of the great war. A satirical mirror of the global crisis: «Satyricon», «New Satyricon», «Jester», «Alarm», «Dragonfly», «beach», «the curve mirror» and other Satirical images of specific enemies of Russia among the emerging Union of the Central and symbolic role in the «repertoire» magazine critics. «The enemy is from the West» and «Enemy from the East»: the phobia of the Imperial consciousness, and socio-cultural images of enmity. Coffee satire, as a tool to overcome phobias. Traditions and innovations in the rhetoric of hostility during the First world war. The image of Turkey in the Russian satirical content of the early twentieth century.

Key words: «enemy from the East», «the enemy from the West», a satire magazine, historical, cultural stereotypes, world war I, Russia, «people» phobia.

Fillipova Tatyana Alexandrovna, PhD of history, senior researcher of the Institute of Oriental studies and Institute of History, Moscow, Russia.

Абдулагатов З.М.

Влияние зарубежного исламского образования на конфессиональное сознание мусульман Дагестана¹

Автор на основе исторических фактов показал, что зарубежное исламское образование кавказцев было проблемой для российского государства еще в начале XX века. По историческим сведениям, экспертным оценкам и данным небольшого социологического опроса в статье сделан вывод о том, что и в настоящее время зарубежное исламское образование способствует переменам в конфессиональной идентичности мусульман Дагестана в направлении салафитизации их сознания. Тем самым зарубежное исламское образование способствует усилению межконфессиональной напряженности в Республике. Дагестанцы отправляются в зарубежные страны не только за высоким образованием, но и за другими исламскими знаниями.

Ключевые слова: Зарубежное исламское образование, идеология, противодействие, салафизм.

1. Характеристика ситуации. Утвердилось мнение, что зарубежное образование формирует у граждан России радикально-салафитское сознание. В большей степени данная точка зрения свойственна представителям так называемого традиционного ислама, хотя утверждать однозначно этого нельзя: вопрос о зарубежном образовании является в России, в том числе и в Дагестане, одним из спорных.

В то же время известно, что религиозно-политический экстремизм в Дагестане в основном носит молодежный характер. По данным статистики последних лет 2005, 2008, 2009 годов, в возрастной структуре задержанных, осужденных, уничтоженных в ходе антитеррористических операций дагестанская молодежь (от 15 до 30 лет) обозначена в пределах от 65 до 75 процентов. Считать, что сегодня ситуация изменилась, нет оснований. Коренного перелома в этом силовом противостоянии еще не произошло.

Противодействие религиозно-политическому экстремизму проводится различными методами. В основном оно носит силовой характер. Самое слабое звено этого противодействия есть идеологическое. Это сложный самостоятельный вопрос, который следовало бы разбить на более простые. Одним из таких вопросов

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ. Грант № 14-03-00511. Основной конкурс.

является вопрос о том, как влияет исламское образование на социальное (религиозное) поведение молодежи. Действительно ли зарубежное исламское образование в корне меняет религиозное поведение мусульман России, в частности, дагестанцев, если да, что нам необходимо сделать.

Значимым показателем характера этого влияния является то, что по официальным данным 400 дагестанцев прошли обучение в исламском университете Аль-Азхар (Египет). Из них 10%, по данным правоохранительных органов, погибли в ходе спецопераций против НВФ¹. Салафиты Ассоциации мусульманских богословов Дагестана (АМБД) решительно защищают право получать образование в зарубежных исламских учебных заведениях. Как известно, ни ДУМД, ни государство не являются сторонниками такого обучения исламу. Абас Кебедов, брат известного лидера радикального салафизма в РД Багаутдина Кебедова, является одним из лидеров АМБД. Его позиция намного мягче, чем у Б. Кебедова. Известно, что он имел тесные связи с египетскими исламистами во время многолетнего пребывания в Каире. В ходе первого заседания Комиссии при Президенте РД по содействию в адаптации к мирной жизни членов НВФ, Б. Кебедов резко выступил в защиту исламского образования за рубежом. По его мнению, «запрет на учебу за пределами России незаконен»². Умеренные салафиты и представители Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД) на встрече, состоявшемся в конце апреля 2012 года, приняли компромиссную резолюцию, где в частности стороны согласились с беспрепятственным выездом дагестанцев за рубеж с целью получения исламского образования в высших учебных заведениях. При этом духовные лидеры совершенно проигнорировали наличие государственного интереса в решении этого вопроса.

Глава РД Р.Г. Абдулатипов поставил задачу регулировать вопрос, связанный с выявлением того, куда, в какие учебные заведения попадают дагестанцы с целью получения исламского образования. Этот же вопрос поднимался в свое время Президентами РД М.Г. Алиевым и М.-С.М. Магомедовым. Более того, тот же вопрос неоднократно ставился и на уровне российского центра. По мнению Н. Патрушева, директора ФСБ РФ на тот период, более 1500 молодых людей в течение последних 10 лет проходили обучение в зарубежных образовательных центрах, имеющих «ваххабитскую направленность», где обучающиеся подвергались

¹ Аль-Азхар закрыт для россиян // Новое дело. 2011. 21 января.

² Адаптация боевиков через комиссию // Новое дело. 2010. 19 ноября.

идеологической обработке, а также проходили военную подготовку. «Они становятся ярыми пропагандистами идей экстремистских течений исламистского толка»¹. «...контроль за выезжающими. Думаю, что это правильная постановка вопроса»², сказал Президент РФ 29 августа 2009 г. на встрече в г. Сочи с главами северокавказских субъектов РФ и исламскими духовными лидерами.

2. Из истории зарубежного исламского образования дагестанцев. Историческое прошлое зарубежного исламского образования дагестанцев имеет примеры, которые показывают, что дагестанцы, обучившиеся в иностранных исламских учебных заведениях (ИУЗ) часто характеризовались как салафиты, «ваххабиты». Одним из наиболее ярких личностей из этого ряда является Али Каяев, который в начале XX века (1905–1907 гг.) учился в одном из древнейших исламских учебных заведений – Аль-Азхаре. В недавно найденном и переведенном на русский язык письме «Достоверный ответ благочестивому брату» (автор Абд ал-Хафиз ал-Ухли) Али Каяев считается первым дагестанцем, который внес «вредные идеи» в Дагестан. По мнению автора письма, Али Каяев имел тесные контакты с Рашидом Рида – одним из известных египетских реформаторов ислама и по его поручению распространял «еретические идеи» в Дагестане³. Дагестанское исламское духовенство и сегодня активно поддерживает это мнение, уточняя, что Али Каяев является первым дагестанским ваххабитом⁴. Данное мнение нельзя считать общепринятым, особенно если учесть то обстоятельство, что представители так называемого традиционного ислама вольно истолковывают термин «ваххабит».

Али Каяев в своей до сих пор неопубликованной рукописи «Биографии дагестанских ученых арабистов» писал: «Распространение впервые в Дагестане свободомыслия явилось результатом

¹ Патрушев Н.П. Выступление на пленарном заседании // Актуальные проблемы противодействия религиозно-политическому экстремизму / Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Махачкала, 2007. С. 6.

² Медведев Д.А. Заключительное слово на встрече с муфтиями и руководителями регионов Северного Кавказа. 29 августа 2009. URL: <http://news.kremlin.ru/new/5301> (дата обращения 26. 10. 2011).

³ Письмо написано на арабском языке. По мнению исследователей Центра востоковедения Института истории археологии и этнографии ДНЦ РАН Ш.Ш. Шихалиева и А.Р. Наврузова, оно написано примерно в середине XX века. Объем письма – 34 страниц рукописи. Оригинал письма хранится у Абдурахманова Абдурагима из сел. Нижний Дженгутай Республики Дагестан. По просьбе автора письмо на русский язык перевел научный сотрудник Центра востоковедения ИИАЭ ДНЦ РАН Ш.Ш. Шихалиев.

⁴ Саид Афанди Чиркейский. Сокровищница благодатных знаний. М., 2003. С. 99.

чтения книги йеменского ученого Салиха-Эфенди»¹. Известно, что Салих Йеменский следовал примеру Ибн Таймийа (VII век Хиджры) и его ученика Ибн Кайима, стоял в оппозиции к суфизму², а благодаря дагестанцу М. Кудутлинскому (1652-1717 гг.) идеи Салиха Йеменского приобрели впоследствии широкую популярность в Дагестане. Известный дагестанский ученый Г. Алкадари (1834-1910 гг.) в своем труде «Асари Дагестан» упоминает «...корифея среди ученых Гаджи Мухаммеда – Эфенди, сына Мусы Кудутлинского, распространявшего в Дагестане науки и искусства. Этот просвещенный человек усвоил науки до некоторой степени в Дагестане, потом ездил в Египет, Хиджаз и Йемен. ...Хотя он, подобно остальным дагестанцам, был верным последователем имама Шафии, все же в некоторых вопросах он расходился с ним и, как видно из его произведений, вступил на путь толкования учителя Салиха Йеменского, являющегося самостоятельным муджтахидом»³. Здесь очевидна связь дагестанского исламского сознания с салафитскими идеями таких известных в истории лидеров исламского фундаментализма как Ибн Таймийа, Ибн Кайим, Салих Йеменский.

То, что проникновение салафитских идей через зарубежное образование было проблемным для Дагестана еще в историческом прошлом, следует из содержания недавно опубликованного исторического документа. Это «Доклад великого князя Николая Николаевича императору Николаю II о политическом положении на Кавказе, 23 сентября 1916 г.»⁴. В том, что писал Николай Николаевич 23 сентября 1916 г. императору Николаю II, можно видеть сценарий зарубежных образовательных событий в современном Дагестане.

«Вопрос о положении мусульманского духовенства в крае, – писал Н.Н. Романов, – весьма меня озабочивает. Еще недавно значительная часть его получила образование в Турции и в Персии и, следовательно, могла являться проводником вредных политических идей. За последние годы лица, получившие образование за границей, не назначаются на духовные должности в пределах Кавказа, но искоренить это явление совершенно не пред-

¹ Каяев А. Биографии дагестанских ученых арабистов. С. 4. – Рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 25. Оп. 1. Д. № 1.

² Там же.

³ Шихсаидов А.Р. Мухаммад из Кудутля – ученый из ученых // Советский Дагестан. 1990. № 6. С. 27-28.

⁴ Доклад великого князя Николая Николаевича императору Николаю II о политическом положении на Кавказе, 23 сентября 1916 г. // Кавказ и Российская империя: проекты, идеи, иллюзии и реальность. Начало XIX – начало XX в. СПб., 2005. С. 542-552.

ставляется возможным. Вопрос о положении мусульманского духовенства и о степени государственной благонадежности его ближайшим образом связан с постановкой специальных мусульманских школ в России. Как известно Вашему императорскому величеству, школы эти ныне находятся в весьма неудовлетворительном состоянии и почти недоступны для правительственного надзора. Недостатки в постановке учебного дела приводят к тому, что русские мусульмане, предназначающие себя для духовной деятельности, стремятся в Заграничные учебные заведения, где воспринимают часто взгляды и убеждения, опасные для русской государственности»¹.

Приведенные исторические сведения показывают, что широко распространенное в исламской религиозной, да и в научной среде объяснение причин выезда современной российской молодежи на зарубежное исламское образование долгим периодом советского атеизма, ошибочно.

3. Результаты социологического опроса. В опросе участвовали 49 обучавшихся в зарубежных ИУЗ. Речь идет именно об «обучавшихся», так как не сделано различий между выпускниками и обучавшимися, которые не смогли по тем или иным причинам закончить свое образование. Трудности с опросом были связаны со следующими обстоятельствами.

Во-первых, как ответил на просьбу о помощи в проведении опроса представитель Комитета по делам молодежи Унцукульского района РД, «у нас обучались за рубежом 300 человек, но опрос невозможен, все они находятся «в лесу».

Во-вторых, обучавшиеся за рубежом настолько часто проверяются на дому представителями правоохранительных органов, что появление любого незнакомого человека с вопросами о зарубежном исламском образовании вызывает у них вполне объяснимое беспокойство. Автор получил множество отказов на просьбу ответить на вопросы анкеты.

В-третьих, ввиду указанных обстоятельств автор вынужден был воспользоваться помощью близких и знакомых респондентов. Это не дало возможности непосредственного восприятия настроений и эмоций опрашиваемых.

Опрос проводился в Махачкалинских мечетях, в ДУМД, в исламском высшем учебном заведении ИТиМО, среди отдельных жителей города. В опросе участвовали также жители города Хасавюрт и Унцукульского района Республики Дагестан.

¹ Там же. С. 549.

Выборка не является репрезентативной, так как не дает информации определенной требуемой точности и степени вероятности. Ввиду этого данные опроса говорят о наблюдаемых тенденциях, объективность которых подкрепляется или опровергается фактами иного характера.

Несмотря на то, что для большинства опрошенных привлекательность зарубежного исламского образования заключается в возможности быстрого и качественного усвоения арабского языка (58,8% ответов), в наличии за рубежом высококвалифицированных педагогических кадров (49,2%), в разнообразии образовательных программ (30,6%)¹, нельзя игнорировать и другие ответы опрошенных. Тем более, что они связаны с политическими процессами, происходящими в РД. Привлекают внимание ответы опрошенных по позиции «В зарубежных исламских образовательных учреждениях, в отличие от российских, дают знания об истинном исламе». По числу ответов они находятся на четвертом месте – 27,1%. Вопрос об «истинном» исламе является одним из дискуссионных в исламском межконфессиональном дискурсе. Он является центральным в конфликте салафизма и суфизма в современном дагестанском исламе. Ответы на данный вопрос, если респондент под «истинным» исламом имеет в виду салафизм, должны быть связаны с ответами по позиции, которая утверждает узко мазхабный (шафиитский) характер образования в республике. Последовательный салафизм не признает мазхабное деление в исламе. Акцент на «истинном» исламе как о причине привлекательности зарубежного образования, связан с ответами на конфессиональную идентичность.

Салафизм выборки определяется тем, что одна часть респондентов идентифицирует себя с ханбалитами – салафитским мазхабом, а другая вообще отрицает какую-либо свою мазхабную принадлежность. Согласно точке зрения последовательных салафитов, исламская религия должна быть такой, какой она была до мазхабов, т.е. она должна быть религией праведных предков (ас-салаф ас-салихун), не разделявших ислам на мазхабы. Салафизм не является особым течением в исламе и может проявлять себя в любом мазхабе, в том числе и в шафиитском, самом распространенном в Дагестане.

Структура выборки по мазхабам оказалась несколько неожиданной. Изначально была уверенность в том, что основная масса в выборке будет состоять из шафиитов и небольшого числа хана-

¹ Респондент имел возможность выбрать несколько вариантов ответа.

фитов и шиитов, так как основная масса мусульман республики исповедует шафиизм (кроме ногайцев, исповедующих ханафизм, азербайджанцев – шиитов и шиитов из лезгинского села Мискинджа, которые вместе, согласно переписи 2010 года, составляют менее 6% населения РД). Шииты – 112 тыс. чел., ханафиты – более 40 тыс. человек¹. По данным на 2009 г., этнических мусульман в Республике Дагестан 94,6% всего населения². Шафиитов в выборке должно было оказаться около 88,6%. В действительности их оказалось намного меньше – 58,0%. Причин этому могут быть две: а) деформации выборки; б) наличие значимых особенностей в среде получивших образования за рубежом. Безотносительно к тому, что какая та из сделанных предположений верно или нет, шафиитов в выборке оказалось меньше по той причине, что там оказались 14,0% ханбалитов, и столько же тех, кто не связывает свою веру с каким либо мазхабом. Нелишне напомнить, что ханбализм считается наиболее салафитским мазхабом в суннизме, на лоне которого в XVIII веке развилось течение ваххабизм.

Если бы вдруг оказалось, что данный расклад конфессиональных идентичностей выражает общedaгестанское исламское сознание, это означало бы коренное изменение взгляда на то, какой ислам мы имеем в массовом сознании дагестанцев.

По результатам опроса показатели привлекательности зарубежного образования из-за знаний об «истинном» исламе наиболее высокие у тех, кто назвали себя ханбалитами и безмазхабными. Ни один из ханафитов, представителей других течений (4 респондента), ни один из опрошенных из ДУМД не выбрал ответ, связывающий зарубежное образование с получением знаний об «истинном исламе». Среди шафиитов (более 58% выборки) давших такой ответ всего 13,3%, тогда как у тех, кто назвались ханбалитами и безмазхабными (по 14,0% выборки) данный показатель одинаковый и равен 28,6%. У них же наибольшее недовольство преподавательскими кадрами в ИУЗ в Дагестане: если среди шафиитов таковых 16,7%, то у назвавших себя ханбалитами – 85,7%, у безмазхабных – 71,4%.

Степень салафизма ханбалитов и безмазхабных выборки в дальнейшем уточнялась отношением этих групп к тарикатистам (суфиям), умеренным и радикальным салафитам, которых в Да-

¹ Национальный состав Дагестана по переписям 2002 и 2010 г. URL: <http://ru/Wikipedia.Org/Wiki/>. (дата обращения: 20.01.2014).

² Религии России. Учебное, справочное-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению. М., 2009.

гестане часто называют «ваххабитами». Фундаментализм в современном религиозном дискурсе стал понятием расплывчатым, многозначным, а потому приводящим к противоположным пониманиям и оценкам анализируемых ситуаций.

Часто это происходит из-за того, что этим термином обозначают явление противоположное религиозному модернизму, в том числе и исламскому. В принципе такое использование термина возможно. Но при этом желательно сделать одно уточнение. Оно касается различения внутри этого понятия умеренного салафизма, радикального салафизма и традиционной религиозной деятельности, которая не считает необходимым возврат к исламским ценностям первых веков Хиджры, но и не способен к модернизации. Она же против всякого иджтихада, т.е. исламской адаптации к новшествам общественного развития. Последнее консервативное явление имеет место в традиционном исламе в Дагестане. Салафизмом обозначать его неверно, так как салафизм это есть отрицание суфизма, а в отдельных случаях – и мазхабов. Радикальный салафизм отличается от обыкновенного умеренного салафизма тем, что в последнем случае возврат к исторически ранним формам исламского вероисповедования не сопровождается: а) объявлением такфира (обвинение в неверии) другим исламским профессиональным группам; б) призывами к вооруженному джихаду.

Ряд вопросов анкеты были составлены так, чтобы понять, как относятся респонденты к исламскому модернизму, к суфизму, салафитам («ваххабитам»), умеренным салафитам, иджтихаду, и др. явлениям религиозной жизни. Ответы на эти вопросы были индикаторами их салафитской или модернистской установок на социальное (религиозное) поведение.

Межконфессиональный конфликт салафитов и суфиев длится веками. В современном Дагестане он приобрел острый, вооруженный характер, в который оказалось вовлеченным и государство. Только за последние два года (2012-2013) по официальным данным в этом противостоянии с обеих сторон уничтожены более 600 человек¹, а конфликт все еще продолжается.

Особая позиция ханбалитов и безмазхабных в отношении суфиев по их ответам выразилась в том, что ни один из ханбалитов не считает суфиев истинными мусульманами. Безмазхабные в своем большинстве (57,1%) заявляют, что суфии «заблудшие» мусульмане. В целом не видят в суфиях истинных мусульман 21,7%

¹ Магомедов Р. «Знали б преподаватели...» // Черновик. 2013. 8 ноября.

опрошенных. Даже среди шафиитов, к которым относят себя дагестанские суфии, таковых оказалось 13,3%. Считают суфиев истинными мусульманами менее половины опрошенных (47,1%).

Заслуживают внимания ответы респондентов по этому вопросу, данные в пункте, «Что другое хотите сказать?».

Ханбалит: – «Они отошли от истины».

Безмазхабный: – «Этого (суфизма – А.З.) нет в Коране».

Исмаилит (шиит): – «Много ритуалов у суфиев».

Шафииты: – «Слишком много ритуалов».

– «Они отошли от истины частично»;

– «Им тоже есть чему научиться»;

– «У них есть ошибки, которые нужно исправить»;

– «Суфии зациклились в своем суфизме и считают остальные течения неистинными».

Обращает внимание то, что и часть шафиитов, хотя и небольшая, выражают свое несогласие как с религиозными взглядами («есть ошибки, которые нужно исправить», «отошли от истины частично»), так и сложностью суфийских ритуалов. Известно, что шафиитов сами верующие в Дагестане делят на шариатистов и суфиев, между которыми есть известные противоречия, обусловленные склонностью шариатистов к салафитским идеям. Лидер радикального салафизма в РД Багаутдин Магомедов, отвечая на вопрос о признании мазхабов, сказал: «Мы признаем имамов – основателей мазхабов как великих ученых». На вопрос о принадлежности к одному из них он ответил: «Поскольку я вырос в шафиитском мазхабе, то к шафиитскому...»¹.

В общей выборке обращает на себя внимание то, что опрошенные не поддержали позицию ДУМД, которая долгое время исходила и исходит до сих пор из того, что «ваххабиты» не мусульмане. А «умеренных» салафитов ДУМД считает ваххабитами. Сами «умеренные» требуют отмены «антиваххабитского» закона РД.

Процент поддерживающих «умеренных» салафитов в общей выборке достаточно высок (26,5%) и не так мал сравнительно с удельным весом негативно к ним относящихся (30,6%).

В ходе опроса было проведено условное деление выборки на «фундаменталистов» и «модернистов» на основе их ответов на «основной вопрос» фундаментализма, смысл которого заключается в выявлении отношения верующего к возможности введения

¹ Алиев А.К., Арухов З.С., Ханбабаев К.М. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе. Махачкала, 2007. С. 351.

новшеств в ислам. Разница в отношении к «умеренным» между «фундаменталистами» и «модернистами» оказалась не существенна. Она оказалась значимой в разрезе групп по мазхабам: 85,7% ханбалитов и 57,1% безмазхабных считают «умеренных» салафитов Дагестана истинными мусульманами, тогда как среди шафиитов этот показатель равен всего 13,3%. И это несмотря на то, что среди этих трех групп шафииты обозначили себя, по ответам на «основной вопрос» фундаментализма, наиболее склонными к салафизму: шафииты – 90%; ханбалиты – 71,4%; безмазхабные – 71,4%. Эта непоследовательность может быть связана с различными причинами, в том числе и тем, что отрицание исламского модернизма нельзя отождествлять с салафизмом. Модернизм различными течениями в исламе понимается по-разному. Так, шафииты могут отрицать модернизм, который выводит верующего за пределы мазхаба, а салафиты – модернизм, открывающий путь к мазхабам. В этом смысле оценки «умеренных» со стороны ханбалитов и безмазхабных больше соответствуют салафитскому религиозному мировоззрению. А это в свою очередь говорит о том, что зарубежное образование способствует салафитизации исламского сознания. Данное утверждение верно при условии, что ханбалитами и безмазхабными дагестанцы стали после заграничных образований, а не до того. Автор склонен считать, что это в основном результат зарубежного образования. Об этом говорят и исторические факты, некоторые из которых приведены в данном тексте.

Показателем салафитского сознания исследуемой группы мусульман является их отношение к законам государства.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос
об отношении респондентов к законам государства (в%). РД, 2013 г.

Варианты ответов Группы опроса	Мусульманин должен следовать законам государства, если даже они противоречат Шариату	Мусульманин должен следовать законам государства, если они не противоречат Шариату	Мусульманин не может следовать законам государства ни в коем случае	Затрудн. ответить	Что другое? (напишите)
«Фундаменталисты»	10,3	71,8	5,1	2,6	7,7
«Модернисты»	20,0	60,0	0,0	0,0	0,0
Общее	11,4	70,5	4,5	2,3	6,8
Общее по всей выборке	10,2	69,4	4,1	2,0	10,2

Безусловное следование законам государства поддерживает только десятая часть выборки.

Условно готова к этому преобладающая часть опрошенных. Но найти противоречия между Шариатом и светскими нормами при желании не так трудно: идея вооруженного джихада, продажа спиртного, сауны, моногамия, пересадка органов, банковский кредит и даже музыка на свадьбах и многое другое находятся в противоречии с исламскими нормами.

По данным опроса 2010 года, среди молодежи Республики Дагестан, протест государству по поводу противоречий его законов нормам Шариата готовы выразить 26,1% учащихся исламских учебных заведений республики, что значительно ниже соответствующих показателей зарубежного образования.

Одной из причин радикализации исламского сознания в ходе исламского зарубежного образования является то, что дагестанцы нередко получают образование не в государственной системе, где есть определенные государством образовательные стандарты, а в частной, особенно у отдельного лица, который как правило не может дать учащемуся необходимые знания не только по разнообразным светским наукам, но и богословским.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос:
«В какой системе (форме) Вы получали зарубежное исламское образование?». РД. (в%). 2013 г.

Формы учебн. зав.	Государственный (университет, институт, другое)	Частное образовательное учреждение	Частный учитель	Другое
Пол				
Мужской	50,0	36,8	13,2	0,0
Женский	55,6	44,4	0,0	0,0
Общее	51,1	38,3	10,6	0,0

Данные таблицы показывают, что почти половина выезжающих (48,9%) получают образование в частном секторе.

Обращает на себя внимание то, что мужчины обучаются в частных образовательных учреждениях чаще, чем женщины (50% против 44,4%). Большая доля обучающихся в частном секторе во многом определяется тем, каким образом мусульмане попадают в тот или иной зарубежный образовательный формат. Существуют две модели выезда мусульманской молодежи на уче-

бу за рубеж – официальная и частная. Выезжающие официально, в рамках заключенных договоров между духовными управлениями мусульман и конкретными учебными заведениями, получают стипендии, имеют возможность решить социальные проблемы. Как утверждает академик Е.М. Примаков, «большинство же выезжает по частным каналам, чаще всего по приглашениям уже обучающихся за рубежом земляков. Эти молодые люди не обеспечиваются стипендиями, жильем, пакетом социальных услуг, а потому легко попадают под влияние радикалов»¹.

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос:
«Кто направлял вас на учебу?» РД. (в%). 2013 г.

Варианты ответов	Духовное управление мусульман Дагестана	Другая Российская религиозная организация	Поехал(а) по приглашению зарубежного учебного заведения, которая оплачивало мою учебу	Это была частная поездка	Что другое?
Пол					
Мужской	7,5	15,0	22,5	42,5	12,5
Женский	33,3	22,2	22,2	22,2	0,0
Общее	12,2	16,3	22,4	38,8	10,2

Выбор, как формы образования учебного заведения, так и страны, где будет обучаться дагестанец, больше всего зависит от самого обучающегося, а также от желания зарубежного образовательного центра. Больше всего выражено в зарубежном образовательном поведении мужчин: на 65% из них ни одна российская, в особенности дагестанская организация, никакого влияния не оказывает. Роль ДУМД в этом вопросе минимальная (7,5%). Настораживает максимальный процент в данной таблице (42,5%), который показывает, что группа мужчин активно пользуется частными поездками. Так же хорошо известно, что именно эта группа является наиболее проблемной в решении задач противодействия религиозно-политическому экстремизму не только в Дагестане, но и во всей России.

Дагестанец, обучавшийся 5 и более лет в странах с исламской идеологией, часто оказывается вовлеченным в религиозно-поли-

¹ Примаков Е.М. Неотложная к решению проблема // Российская газета. Федеральный вып. 2012. 4 апреля. № 5746 (73).

тические процессы, происходящие в них. Известны случаи, когда дагестанские студенты были отправлены обратно на родину по причинам несоответствия их поведения законам государства их пребывания, в том числе и за религиозно-политическую деятельность. Они возвращаются на родину носителями других религиозно-культурных ценностей и без какого-либо влияния исламского образования данной страны. Образование может усилить и ускорить этот процесс. Желание перенести религиозный образ жизни Каира, Мекки, других городов исламского востока на дагестанскую реальность становится доминирующей идеей исламского сознания молодых людей, получивших зарубежное образование.

Процессы радикализации исламского сознания обучавшихся в зарубежных ИУЗ не завершаются периодом их нахождения в иностранных государствах. Известно, что исламское сознание в России, в частности на Северном Кавказе, радикализуется и по причинам внутреннего характера. В отношении обучавшихся за рубежом этот процесс имеет свои особенности.

Во-первых, как оказалось, 16,0% опрошенных выехали на учебу без разрешения близких людей (отца, матери, других). Среди самых молодых из попавших в выборку (от 20 до 25 лет) этот показатель равен 50,0%. Плохие отношения между родителями и детьми могут способствовать дальнейшей конфликтной социализации.

Во-вторых, по утверждению 10,4% респондентов, отношения к ним знакомых после возвращения на Родину стали хуже. Об этом больше говорят самые молодые из выборки (16,7%).

В-третьих, 13,3% считают, что после возвращения на Родину отношение к ним властных структур изменилось в худшую сторону («оказывают давление»). В возрасте от 20 до 25 лет эта оценка высказана каждым третьим респондентом.

Немаловажно, что по приезду на родину свои знания в религиозной профессиональной деятельности могут использовать незначительное число из обучавшихся за рубежом. Из них имамами работают всего 6,1%. Преподавателями, учителями – 10,2%. Основная масса работают в сферах далеких от духовной: официантами, поварами, предпринимателями, администраторами и т.п. А главное, 36,7% всей выборки оказались безработными.

4. Выводы. Делая выводы, было бы в корне неправильно рассматривать результаты проведенного исследования как полную негативную оценку влияния зарубежного исламского образования на мусульман России, в частности Дагестана. В целом это образование намного выше по уровню того, что мы имеем в России. Об этом справедливо пишут не только исследователи,

но и духовные лидеры российского ислама. В то же время, это высокое образование нередко оказывается по своему содержанию салафитской, которая трудно вписывается в традиционную исламскую культуру наших народов. В исламской истории Дагестана салафизм явление не новое, но, в данном случае имеет место та особенность, которая вносит в дагестанский салафизм новые черты.

Во-первых, это связано с тем, что через зарубежное образование дагестанский салафизм приобретает не типичные для Дагестана, да и для всего Северного Кавказа черты ханбалитского масхаба, и даже безмасхабного ислама, в которых исторически имеют место особые проявления исламского консервативизма, и как следствие – экстремизма и терроризма.

Во-вторых, считать это явление обусловленным случайными обстоятельствами нельзя, так как по данным опроса, для немалой части респондентов (27,1%) привлекательность зарубежного образования заключается в том, что «в зарубежных исламских образовательных учреждениях, в отличие от российских, дают знания об истинном исламе».

В-третьих, взаимоотношения между салафитами и суфиями в Дагестане всегда имели острый характер. Обвинения в адрес суфизма и шейхов в прошлом были едва ли не жестче обвинений в их адрес со стороны нынешних «ваххабитов». Но они оставались в рамках богословских дискуссий, не выходили за пределы статей и писем. Дагестанский салафизм в прошлом – это салафизм не объединенный в особые религиозно-политические группы, джамааты. Это салафизм, который не вел активную политическую деятельность. Он не объявлял такфира (обвинения в неверии) в отношении суфиев или других групп в исламе. Это был мирный, индивидуальный салафизм, салафизм как форма такого поклонения Аллаху, который дагестанский мусульманин считал правильным. Как показывает практика противодействия НВФ в РД, наблюдения за религиозным поведением выпускников зарубежных ИУЗ, зарубежное образование, наряду с другими факторами социального, экономического, политического характера, частично способствует трансформации дагестанского салафизма в направлении радикальной исламской деятельности. Речь идет не только о приведенных выше данных статистики убитых в ходе антитеррористических операций выпускников зарубежных ИУЗ, но и о том, что наиболее влиятельные из них, которых в Дагестане считают «умеренными» салафитами, вели и ведут активную пропаганду салафизма, одновременно от-

казываясь идеологически противодействовать деятельности «лесных братьев».

Россиянин за время своего пребывания за рубежом оказывается вовлеченным не только в образовательный процесс, но и в более широкий процесс исламской социализации. Как мы видим, сегодня в мусульманском востоке социализационные процессы сложные, противоречивые, особенно в религиозно-политической жизни общества. Российский мусульманин за рубежом сталкивается со специфическим проявлением бытования ислама, усваивает иные, нетрадиционные для россиян нормы религиозного поведения. Авторитет зарубежного образования, арабского мира в вопросах ислама позволяет ему по возвращению на родину навязывать другим свое понимание «истинного» ислама. И не всегда это происходит мирным путем.

Все это говорит о сложности проблем пребывания россиян в зарубежном исламском образовании. В связи с этим проблемы зарубежного исламского образования государству нельзя перекладывать на Духовным управлениям, отдельным конфессиям. Их должно решать, прежде всего, государство, с учетом интересов всего общества, и с помощью общества.

Библиография

- Адаптация боевиков через комиссию // Новое дело. 2010. 19 ноября.
- Алиев А.К., Арухов З.С., Ханбабаев К.М. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе. Махачкала, 2007.
- Аль-Азхар закрыт для россиян // Новое дело. 2011. 21 января.
- Ваххабизм – вирус в исламе // Ассалам. 1998. № 20.
- Доклад великого князя Николая Николаевича императору Николаю II о политическом положении на Кавказе, 23 сентября 1916 г. // Кавказ / Российская империя: проекты, идеи, иллюзии и реальность. Начало XIX – начало XX в. СПб.: Изд. журнала «Звезда», 2005.
- Каяев А. Биографии дагестанских ученых арабистов. С. 4. – Рукописный фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 25. Оп. 1. Д. № 1.
- Магомедов Р. «Знали б преподаватели...» // Черновик. 2013. 8 ноября.
- Медведев Д.А. Заключительное слово на встрече с муфтиями и руководителями регионов Северного Кавказа. 29 августа 2009. URL: <http://news.kremlin.ru/new/5301>. (дата обращения: 26. 10. 2011).
- Национальный состав Дагестана по переписям 2002 и 2010 гг. URL: <http://ru/Wikipedia.Org/Wiki/> (дата обращения: 20.01.2014).
- Патрушев Н.П. Выступление на пленарном заседании // Актуальные проблемы противодействия религиозно-политическому экстремизму / Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Махачкала, 2007.
- Примаков Е.М. Неотложная к решению проблема // Российская газета. Федеральный вып. 2012. 4 апреля. № 5746 (73).
- Религии России. Учебное, справочное-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению. М., 2009.

Саид Афанди Чиркейский. Сокровищница благодатных знаний. М., 2003.
Шихсаидов А.Р. Мухаммад из Кудутля – ученый из ученых // Советский Дагестан. 1990. № 6.

Абдулагатов Зайд Магомедович, кандидат философских наук, зав. отделом социологии Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала, Россия); Zaid48@mail.ru

Effect of Foreign Islamic Education in the Confessional Consciousness of Muslims of Dagestan

Author based on historical facts showed that foreign Islamic education Caucasians was a problem for the Russian government in the early XX century. According to historical data, assessments and data of a small opinion poll in the article concluded that the current foreign Islamic education contributes to changes in the religious identity of Muslims of Dagestan in the direction salafitizatsii their consciousness. Thus, the foreign Islamic education enhances sectarian tensions in the country. Dagestansy sent to foreign countries, not only for the high level of education, but also for other Islamic knowledge

Keywords: Foreign Islamic education, ideology, resistance, salafism.

Abdulagatov Zaid Magomedovich, PhD, Head. Department of Sociology, Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center, RAS, Makhachkala; Zaid48@mail.ru

Бродовская Л.Н. , Буравлева В.В.

Влияние учреждений образования и культуры на сохранение исторической памяти в России в начале XX века

Актуальность исследуемой проблемы определяется той ролью, которую Казанский университет и театры поволжской провинции начала XX века сыграли в формировании общественно-политической позиции населения региона и возможностью использования этого культурно-исторического опыта для разработки государственной политики в сфере сохранения и развития исторической памяти, так как в период серьезных социокультурных перемен происходит не только переосмысление истории страны, но и намеренное «забывание» каких-то ее этапов. Статья направлена на раскрытие места и роли российской социал-демократии в общественной жизни России начала XX века на примере участия студенческой молодежи и творческой интеллигенции Поволжья, а именно артистов, в событиях революции 1905-1907 годов. В статье выделены основные факторы, влияющие на процесс формирования исторической памяти.

Ключевые слова: историческая память; историческое образование; театральное искусство; поволжская провинция; Казанский университет; студенты; начало XX века.

История – это система наук, изучающих прошлое и настоящее человечества во всем его многообразии и конкретности. И именно историческая наука формирует образ прошлого, что находит отражение в учебниках истории. И именно та история и те исторические события, которые описаны в учебниках, а также их оценки и являются основой исторической памяти наших студентов.

Основателем теории исторической памяти считается французский социолог Морис Хальбвакс. В своей работе «Коллективная память» он утверждал, что история и историческая память во многих отношениях противоположны: «история обычно начинается в тот момент, когда заканчивается традиция, когда затухает или распадается социальная память... Также в исторической памяти нет строгих делений (на периоды или схемы). Память – это непрерывный ход мыслей, и она сохраняется только в сознании той группы, которая ее поддерживает. Забвение событий и фигур вызвано не антипатией, отвращением или безразличием, а исчезновением тех групп, которые хранили память о них»¹.

¹ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. С. 22, 26.

Интерес к теме исторической памяти возрос после Второй мировой войны. Историческая память рассматривалась в контексте ответственности гитлеровского режима за войну и военные преступления в работах Теодора Адорно, лидера так называемой Франкфуртской школы. Адорно и Макс Хоркхаймер изучили исторические корни антисемитизма и пришли к выводу, что политическое поведение масс определяется социопсихологическими факторами.

Другой причиной, повлиявшей на усиление интереса к исторической памяти, было появление философского постмодернизма. Один из его создателей Мишель Фуко отвергал традиционный взгляд на науку как на движущую силу прогресса. По отношению к истории Фуко применял понятие «контрпамять», считая, что историки не стремятся к объективному знанию, а обслуживают власть «конструируя» историю в рамках современных им дискурсов¹.

Свою интерпретацию исторической памяти предложил английский историк – марксист Э. Хобсбаум в книге «Изобретенная традиция». Он писал, что некоторые традиции «которые кажутся древними ... иногда являются изобретенными»². Подобное «изобретение» характерно для Нового времени..., в период стремительных политических, экономических, социальных изменений... новые общества, создавая новую культуру (или общества старые, но кардинально трансформированные), нуждались в неких основах, ориентирах, которые они находили в связи с прошлым. Люди испытывают потребность в стабильности в ситуации быстро меняющегося уклада, когда настоящие, не мнимые, традиции быстро отпали и угасли. Поэтому традиции потребовалось изобрести. «Изобретение традиции – это процесс формализации и ритуализации, с которым связано обращение к прошлому, пусть даже происходящее за счет обязательных повторений»³. К таким приемам Хобсбаум относит установление новых праздников, преподавание по новым... учебникам, спортивные состязания, поиск новых героев и символов. И еще одно очень важное наблюдение, которое сделал Хобсбаум: изобретение традиции происходит в обществах, которые поддерживают иллю-

¹ Соколова М.В. Что такое историческая память. URL: <http://pish.ru/blog/archives/142>.

² The invention of Tradition. eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger. Cambridge University Press, 2003. P. 1.

³ Ibid. P. 2-3.

зию демократии¹. И как бы подводя итог, французский автор Пьер Нора заявил, что «история убивает память»².

С особой точкой зрения выступают российские авторы³, в частности, Л.П. Репина, которые не согласны с противопоставлением истории и исторической памяти, т.к. история – это процесс познания прошлого, включающий отбор и сохранение информации о нем и это одно из проявлений исторической памяти.

Для формирования исторической памяти важны три обстоятельства: 1) забвение прошлого; 2) различные способы истолкования одних и тех же фактов и событий и 3) открытие в прошлом тех явлений, интерес к которым вызван актуальными проблемами текущей жизни⁴. Людям свойственно забывать одни события и преувеличивать значение других. И причины, по которым общество «помнит» одно и «забывает» другое, позволяет понять, каким это общество видит себя в истории. При этом забвение исторических фактов может происходить как естественным путем, так и в результате сознательного манипулирования общественным сознанием политиками и идеологами.

Многочисленные работы последних десятилетий XX и начала XXI века, в том числе исследования российских историков, показали, как с расширением культурных контактов и глубокими переменами в условиях жизни человеческих сообществ менялись приоритеты исторической памяти, оценки ключевых явлений и событий, пантеон героев и номенклатура антигероев.

В то же время забвение – это неотъемлемый элемент исторической памяти. И хотя, с одной стороны, оно искажает образ

¹ Колягина Н. «Изобретение традиции» / Под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера. URL: urokiistorii.ru/media/book/1208.

² Соколова М.В. Что такое историческая память. URL: <http://pish.ru/blog/archives/142>.

³ Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М., 2003; История и память: историческая культура Европы до начала нового времени / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2006; Образы времени и исторические представления России-Восток-Запад / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2010; Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: Теория и история. В 2-х т. СПб., 2003, 2006; Савельева И.М., Полетаев А.В. История в системе социального знания. Способы постижения прошлого // Методология и теория исторической науки / М.А. Кукарцев (ред.) М., 2010; Савельева И.М. Концепция «исторической памяти»: истоки и итоги // Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX – начало XX века). СПб., 2007; Савельева И.М., Полетаев А.В. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого / И.М. Савельева, А.В. Полетаев (отв. ред.) М., 2005.

⁴ Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. URL: do.gendocs.ru/docs/index-4773.html?page=4.

прошлого, зато с другой, без такого отсечения «лишней информации» не может быть восстановлена целостная, логичная картина событий и история превратится в хаотичное нагромождение фактов¹. Идея о том, что память принадлежит индивиду, была сформулирована еще в XVIII веке, а в начале XX века возникли социально-психологические структуры, имеющие коллективное измерение, и появилась необходимость переакцентировки внимания исследователей с индивидуального измерения памяти на трансперсональное.

В конце XX века проблематика памяти выдвинулась на передовые позиции в общественном сознании и стала предметом изучения всех наук о культуре. И именно в это время появились новые подходы, направленные на исследования не столько прошлой реальности, сколько образов прошлого в общественном сознании. Память о прошлом стала рассматриваться как категория культуры с учетом принципа различия и многообразия культур, т.к. в разных культурах степень востребованности прошлого и характер его репрезентации различается, и мемориальная функция реализуется в культурных практиках различного типа.

В этом контексте историческая наука предстает как одна из специфических форм культурной памяти или как «научно-обоснованная культурная память современности» (О.Г. Экспе)². И сегодня вопрос соотношения памяти, знания о прошлом и истории как науки остается открытым. Хотя даже самые убежденные сторонники научного историзма признают, что историю и память не всегда можно полностью отделить друг от друга.

Проблема отношения к прошлому в исторической памяти становится особенно актуальной в период серьезных социокультурных перемен, ломки традиционных стандартов и стереотипов мышления, когда в сознании людей сталкиваются противоположные ценностные системы. И в это время происходит переосмысление истории и конкретных исторических событий, а также изменяются оценки деятельности многих исторических персонажей. Более того, в коллективной памяти могут одновременно уживаться различные образы прошлого и способы повествования о прошлом; в каждом из таких повествований могут присутствовать одни и те же персонажи и сюжеты, но смысловое наполнение их будет различным.

¹ Там же.

² Репина Л.П. Память о прошлом в пространстве культуры // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. 43. М., 2013. С. 196-197.

В итоге происходит реконструкция прошлого, его интерпретация, а также намеренное «забывание»¹. И, по словам А. Эткинда, «борьба за содержание исторической памяти подобна театру военных действий, на котором совершаются стратегические и тактические акции, выполняемые разными силами и средствами»².

Одной из главных проблем, которую решает историческая наука, является формирование образа (или образов) прошлого. И это прошлое находит отражение в учебниках, написанных на основе данных исторической науки. И при помощи учебника преподаватель в курсе истории реализует несколько функций: познавательную, воспитательную и идентификационную. Причем проблема идентичности в разные периоды российскими и советскими историками решалась по-разному: был период, когда историю России писали как коллективную биографию правящей династии, был период, когда главной стала история русского народа – нации и был период, когда история страны ассоциировалась только с трудовым народом-демосом. И в этом нет ничего удивительного, так как, по выражению Н.А. Бердяева, «память (а учебники, это в том числе, и запечатленная память) представляет собой не просто пассивное воспроизведение прошлого, ...но это и род «духовной активности», избирающей и творческой, направленной не только на понимание прошлого, но и на его преобразование»³.

Создание новой исторической памяти в постсоветской России прошло несколько этапов. Сначала «маятник» исторических исследований качнулся в сторону «чистого», «идеального» либерализма, потом в сторону такого же «идеального» консерватизма. Началось создание новой мифологии, при этом очень часто «+» просто менялся на «-» в оценке той или иной личности (достаточно вспомнить, как изменилась оценка таких исторических деятелей, как Ленин, Столыпин, Колчак, Деникин) или исторического события (например, Гражданской войны). И все это находило отражение не только в учебниках истории, но и в произведениях литературы и искусства и способствовало формированию общественного сознания, исходя из идеологических интересов политической элиты. И как итог, из исторической памяти исчезло, или почти исчезло, третье направление общественной и политической мысли – социалистическое. И все труднее становилось понять, особенно молодому поколе-

¹ Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: Теория и история. Т. 1. Конструирование прошлого. СПб., 2003. Гл. 5.

² Эткинд А. Столетняя революция: юбилей начала и начало конца // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 46.

³ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 16-17, 57-59.

нию, почему в конце XIX – начале XX веков именно социалистические идеи привлекали студенчество и научно-творческую интеллигенцию, и почему для российской интеллигенции начала XX века было характерно такое явление, как постоянно растущая симпатия к пролетариату и социализму.

Изучение курса истории должен помочь студентам понять, почему в начале XX века российская интеллигенция и студенчество были так увлечены «социализмом» и «революцией». Сделать это можно на примере Казанского университета и той ситуации, которая сложилась в университете в период первой русской революции.

В 80–90-е годы XIX века значительная часть профессоров Казанского университета придерживалась консервативных взглядов. Но революция 1905–07 г.г. изменила их общественно-политическое лицо. В марте 1905 года состоялся I учредительный съезд Академического союза, 112 преподавателей Казанского университета заявили о присоединении к Академическому союзу. Среди них – профессора Н.П. Загоскин, Н.А. Милославский, Э.К. Мейер, М.М. Фирсов и другие. В период революции позиция союза менялась: он поддержал октябрьскую политическую стачку 1905 года, в целом одобрил манифест 17 октября 1905 года, но выступил против декабрьского вооруженного восстания в Москве в 1905 году; Союз выступал против полицейского насилия и за организацию «вольной» высшей школы. После образования партии кадетов Союз поддержал их программу, и руководство Союза вошло в ее состав. В 1906 году Союз практически перестал действовать, а большинство профессоров Казанского университета примкнуло к кадетам¹.

Иных взглядов придерживались студенты Казанского университета. На вопрос анкеты из диплома студента – юриста Н. Астрова, 75, 2% студентов-юристов ответили, что придерживаются революционно-демократических взглядов². Все это сказалось на характере и размахе студенческого движения в Казанском университете.

Надо сказать, что студенческие забастовки начались в России еще в 1899 году после обнародования «Временных правил об отбывании воинской повинности воспитанниками высших учебных заведений, удаляемыми из заведений за учинение скопом беспорядков». Сдача в солдаты студентов Киевского и Петербургского университетов спровоцировала новую Всероссийскую студенче-

¹ Смыков Ю.И., Шишкин В.И. Последние годы под двуглавым орлом: 1901–1917 гг. // Очерки истории Казанского университета. Казань, 2002. С. 130–131.

² Там же. С. 147.

скую забастовку в январе-апреле 1901 года. В ее поддержку выступили и студенты Казанского университета. 15, 20 и 21 февраля 1901 года состоялись сходки студентов университета (в них приняло участие 103 студента), одновременно участники сходок бойкотировали лекции профессоров и преподавателей и требовали отменить «Временные правила» и вернуть студентов, отданных в солдаты. В итоге, Николай II был вынужден отступить и 5 июня 1902 года по его распоряжению студентов-солдат вернули в университеты¹.

После «кровавого воскресенья» 9 января 1905 года забастовало 39 высших учебных заведения, включая все университеты России. Весной-летом 1905 года студенческие сходки прекратились, но осенью 1905 года университет вновь забурлил. С 16 сентября 1905 года сходки проходили ежедневно. На них решался вопрос: продолжать забастовки или приступить к занятиям. Большинство студентов высказалось за прекращение забастовки и открытия университета с целью использования его аудиторий для революционной агитации и пропаганды в широких массах населения. Занятия в университете начались только в сентябре 1906 года. Одновременно начались репрессии против руководителей и активистов студенческого движения.

Говоря о выступлениях студентов университета нужно сказать, что они во многом стали возможны потому, что их поддерживал ректор – профессор Н.П. Загоскин. В 1909 году Министерство народного просвещения не утвердило его переизбрание на второй срок, так как он, будучи ректором университета, не использовал свою власть для предупреждения и прекращения «незаконных студенческих сходок», на которых обсуждались политические вопросы и собирались пожертвования «на противозаконные цели, в пользу осужденных и на устройство побегов лиц, сосланных за государственные преступления»².

Еще одной площадкой для революционной агитации стал театр. В начале XX века в России изменились традиционные взгляды на театр, на его место и роль в обществе. Сценические образы превращались в эффективное средство влияния на общественные позиции образованной публики. Российская печать начала XX века отмечала, что для России «пьесы и театры... то же самое, что, например, для западного европейца парламентские события и политические речи». Указывалось также, что «в кругах тех, кого называют интеллигенцией, немногие читают журналы, покупают книги, но все посещают театр – точно так же, как все читают газе-

¹ Там же. С. 147.

² Там же. С. 127.

ты; газеты и театр – самые могущественные факторы идейных влияний; ...обсуждается все, выходящее из театра, как конкретное, жизненное, как случай из настоящей жизни».

Столкновение общества и власти во время первой русской революции 1905-1907 годов не могло не затронуть театральную среду, чуткую к настроениям публики. В творчестве императорских театров явственно прослеживалась проправительственная ориентация. Частные театры, как правило, занимали позиции на противоположном полюсе, выражая настроения прогрессивной общестственности. К.С. Станиславский емко выразил настроение творческой интеллигенции: «В настоящее время пробуждения общественных сил в стране театр не может и не имеет права служить только чистому искусству, – он должен отзываться на общественные настроения, выяснять их публике, быть учителем общества»¹.

Правящая элита пыталась смягчить радикализирующее воздействие театров, захваченных «поэтикой» революции, на население, используя цензуру и доступные способы административного воздействия. Однако неспособность правительства к диалогу с общественностью, не способствовала выработке четкой стратегии реагирования на «оппозиционные» настроения «богемы». По мере удаления от столиц возрастала растерянность властей, проявившаяся, в частности, в усилении охранительных мероприятий в отношении служителей муз. Например, пьесы, разрешенные для императорских театров, часто не могли быть поставлены на провинциальной сцене.

Казанский театр был частным, и возглавлял его Н.И. Соболев-Самарин – человек просвещенный и хорошо понимающий место театра в общественной жизни. Именно благодаря ему, с одной стороны, театр стал трибуной общественной жизни, а с другой – артисты отказались участвовать в черносотенных спектаклях, что свидетельствовало об их демократической ориентации.

В связи с постановкой черносотенных спектаклей и отказом ряда артистов в них участвовать² пресса того времени поднимала вопрос об актере-гражданине, вопрос, уже выдвинутый жизнью: «обязан ли артист своим талантом поддерживать спектакль, который искренно признает общественно-неприличным и общественно вредным?». Итог подвёл журнал «Театр и искусство», который писал, что «заставлять актёров участвовать в таком спектакле, –

¹ Станиславский К.С. Статьи, речи, беседы, письма. М., 1953. С. 175.

² Так поступили артистка театра Корша О.А. Голубева и оперная певица В.И. Куза. См.: Казанский телеграф. 1905. 4 февраля.

это значит «грубо унижать и актеров, и сцену, отрицать за ними благородное и важное значение общественного служения»¹.

Подтверждением того, что для актера отказ от участия в спектакле означал поступок серьезного гражданского значения, служит переписка саратовских и казанских артистов хора и оркестра. Казанцы просят своих коллег из Саратова поддержать их забастовку и не принимать приглашение казанского антрепренера Мандельштама, т.к. после объявления забастовки антрепренер Мандельштам «явился в полицию и заявил, что музыканты, как евреи, тогда только могут проживать в Казани, если они будут играть в театральном оркестре, а коль скоро они перестанут играть, то подлежат высылке из Казани в места их приписки»².

Своеобразной демонстрацией политической позиции Казанского театра явилась постановка пьесы Е. Чирикова «Евреи», во время представления которой произносились политические речи и пелись революционные песни. Правительство заметило эту политическую демонстрацию («Евреи» были также поставлены в Саратове, Самаре и Н. Новгороде) и запретило постановку «Евреев» в тех городах, где она, по логике правящей бюрократии, могла вызвать национальную рознь»³.

Также в знак протеста против еврейских погромов в октябре 1905 года театр на семь дней приостановил спектакли, а затем открылся постановкой пьесы М. Горького «Дети солнца». «Театр представлял собой невиданное зрелище. Полиция отсутствовала. Все ранее существовавшие полицейские посты как вокруг, так и в самом театре, занимал наряд милиции, состоявшей из учащейся молодежи. В зрительном зале места, отведенные для пристава и полицмейстера, тоже были заняты студентами. Во время антрактов молодежь пела революционные песни, произносила речи, собирались пожертвования для оказания помощи пострадавшим»⁴. Отметим также, что в октябре 1905 года спектакли были прекращены и в театрах Самары и Саратова.

Успех пьесы Горького отмечали и газеты других городов⁵. Во время представлений происходили политические демонстрации, например, в Самаре во время представления «Детей солнца» произносились революционные речи. Полиция пыталась задержать выступавших, и только вмешательство публики не дало произвести

¹ Там же.

² Саратовский Дневник. 1906. 5 ноября; Театр и искусство. 1906. № 46. С. 705.

³ Там же. 25 февраля.

⁴ Театр и искусство. 1906. № 13. С. 207.

⁵ Самарская газета. 1905. 20 декабря; Волгарь. 1906. 7 января.

ареста¹. «Самарский курьер» отмечал, что «в театре завелся новый обычай: в антрактах публика поет революционные песни»².

На поволжской театральной сцене были поставлены все пьесы М. Горького (в период революции они занимали особое место в репертуаре театров). Их представления превращались в политические манифестации: во время спектаклей разбрасывались листовки, прокламации, происходило «братание» зала с артистами, а в перерывах произносились революционные речи, и исполнялась «Марсельеза»³.

Популярность М. Горького в начале века подтверждает и анкета-опрос студентов-юристов, приведенная в 1907 году в дипломе студента-юриста Н. Астрова. На первое место среди писателей они поставили Л. Андреева и М. Горького, далее шли А. Чехов, Л. Толстой и В. Короленко, среди философов – К. Маркса, а среди публицистов – Г. Плеханова⁴.

Политическая позиция театра проявлялась и при постановке благотворительных спектаклей и вечеров, сборы от которых направлялись бастовавшим рабочим, арестованным, ссыльным.

Полицейские власти внимательно следили за этой стороной деятельности провинциальной художественной интеллигенции. В частности, в одном из донесений сообщалось о том, что 30 ноября 1905 года в Нижегородском городском театре товариществом артистов был дан спектакль, чистый сбор с которого поступил в пользу местной социал-демократической рабочей партии. 25 ноября нижегородский театр давал спектакль по пьесе Шиллера «Дон Карлос» в пользу амнистированных. «Самарская газета» сообщала о том, что «21 декабря в городском театре дается спектакль, часть сбора с которого поступит в пользу самарского кружка для распространения политических знаний»⁵.

Необходимо отметить, что часть гуманитарной интеллигенции пыталась в условиях социального напряжения, повернуть зрителя к христианским ценностям. Но решить эту задачу ей не удалось: радикально настроенный зритель в театральных постановках хотел слышать и слышал только революционные призывы к «разрушению здания, которое строили грабители и поработители людей». «Сигналы к восстанию» они улавливали в рассууж-

¹ Альтшуллер А.Я. Провинциальный театр в период первой русской революции // Первая русская революция и театр. М., 1950. С. 249.

² Самарский курьер. 1905. 11 ноября.

³ Самарский курьер. 1905. 11 ноября; Волгарь. 1905. 22 октября.

⁴ Смыков Ю.И., Шишкин В.И. Указ. соч. С. 146.

⁵ Самарская газета. 1905. 21 декабря.

дениях Сатина о человеке, в диалогах «детей солнца» о смысле жизни, о личности и обществе, о судьбах всего человечества. Все эти рассуждения, по разумению революционного зрителя, были «совершенно пустыми», так как принадлежали людям, не принимавшим революции. И российский театр этого времени, как столичный, так и провинциальный, не сдерживал эти страсти, а наоборот, сам «поддался» настроениям взбудораженных масс.

Театральная ситуация начала XX века своеобразно свидетельствовала о кризисе христианского сознания российского общества и неспособности интеллигенции «веховского» толка остановить радикализацию образованных классов на основе христианского морализаторства.

13 февраля 1905 года в журнале «Театр и искусство» была опубликована декларация состоявшегося в Петербурге совещания группы драматургов и представителей театров под заглавием «Нужды русского театра (Записки сценических деятелей)», в которой особо отмечалось тяжелое положение национальных театров. «Многие из народностей, – писали авторы «Записок», – входящих в состав русского государства, нередко лишены возможности слышать со сцены свой родной язык и видеть на ней изображение родного быта»¹.

Революция 1905-1907 гг. всколыхнула прогрессивную татарскую интеллигенцию, активно включившуюся в революционно-освободительное движение, охватившее всю страну. Революция принесла с собой возможность издания газет и журналов на родном языке, что знаменовало собой новый этап в развитии культуры. Новые стимулы к развитию получило и сценическое искусство. В Казани возник актив любителей театра, вдохновляемый писателями Г. Камалом, Ф. Амирханом, С. Рамиевым, Г. Кулахметовым и др.

Кружок любителей в мае 1906 года в помещении Союза приказчиков поставил драмы «Жалкое дитя» и «Беда от любви». Перед началом спектакля выступил поэт С. Рамиев, который отметил то огромное культурное значение, которое имело создание национального театра для татарского народа. Один из участников спектакля вспоминал, что спектакль был встречен с большим энтузиазмом, особенно сияли лица у женщин-татарок от нового для них чувства свободы и равноправия в обществе мужчин. Из зала неслось возгласы: «Да здравствует молодежь!», «Да здравствует татарский национальный театр». Сцену забросали живыми цветами.

¹ Театр и искусство. 1905. № 7. С. 98.

22 декабря 1906 года в помещении «Нового клуба» спектакль был поставлен во второй раз. Об этом спектакле вышли афиши, он привлек к себе внимание казанских жителей, прессы и поэтому вошел в историю как первый татарский спектакль. Активное участие в его организации принимали Мулланур и Наби Вахитовы, Г. Кулахметов, его сестры Суфия и Шамсинур, поэт Сагит Рамиев, Амина Терегулова, Акрам Кайбишев¹.

Татарский театр, родившийся в годы революции, развивался в тесном взаимодействии с русской культурой. С самого основания в его репертуаре наряду с переводными пьесами, мы видим произведения Гоголя «Женитьба» и «Ревизор». Но его создатели понимали, что новому театру был необходим свой демократический репертуар. Над созданием такого репертуара работали Г. Камал и Г. Кулахметов.

Г. Камал пишет пьесы «Распутство», «Антихрист», в которых обличает феодальный уклад татарского общества². В 1907 году он пишет драму «Несчастный юноша», куда в переводе на татарский язык включает песню из пьесы М. Горького «На дне» «Солнце всходит и заходит»³. Эта пьеса Г. Камала обошла все города России, где была татарская сцена. Сюжет «несчастливого юноши» перекликался с горьковскими произведениями, показывая босяков, опустившихся на «дно жизни» и людей, изуродованных буржуазным обществом в условиях капитализма. Камалу были близки идеи гуманизма Горького, и их он пытался в своих произведениях довести до татарского народа.

Влияние М. Горького испытал на себе и Гафур Кулахметов, когда в 1907 году писал драму «Молодая жизнь». На обложке пьесы он написал: «Эта пьеса написана в подражание знаменитому русскому писателю Максиму Горькому»⁴. Пьеса написана под влиянием событий 1905 года и в ней Г. Кулахметов впервые в татарской литературе обратился к теме рабочего класса. Пьеса написана, конечно, не в подражание, а под влиянием идей М. Горького, в частности, второй акт ее, где автор показал и русских, и татар, подвергающихся одинаковому гнету и насилию со стороны своих классовых врагов, с которыми они ведут борьбу.

¹ Губайдуллин Х. Татарский театр дооктябрьского периода. Казань, 1964. С. 23-26.

² Дневник Казани. 1907. 1 мая. Газета, сообщая о постановке этой пьесы, специально обратила внимание читателей, на то, что в третьем действии будет петь татарский хор на татарском языке «Солнце всходит и заходит».

³ Гайнуллин М.Х. Горький и татарская литература. Казань, 1944. С. 15.

⁴ Там же.

Из интересных начинаний татарского театра периода революции можно отметить «женский спектакль», где все устроители, участвующие и даже оркестр – были исключительно женщины. Ставилась «Жизнь с тремя женами». 2 апреля 1907 года состоялся первый в Казани литературно-вокальный вечер на татарском языке. На вечере «молодые силы» татар выступили перед широкой татарской публикой со своими произведениями..., в которых они воспевают не «любовь» и «очи», а жизнь... неприкрашенную жизнь, полную муки и борьбы». Особенное впечатление произвел самый юный из выступавших поэтов Яфаров, из вокальных произведений – «Песнь молодого татарина»¹.

Подводя итог, можно отметить, что сегодня российское общество в очередной раз в поисках своей идентичности стоит перед выбором, что помнить и что вспомнить о своем прошлом (а также, что забыть). И сегодня формирование образа прошлого по-прежнему принадлежит исторической науке. И именно историческая наука во многом определяет содержание исторического образования. Но кроме исторической науки и исторического образования, большое влияние на формирование образа прошлого оказывает идеология. Идеологи предлагают свои варианты прошлого, весьма избирательно используя результаты исторического знания для обоснования политических платформ². И наша история пример тому, как забвение прошлого в результате сознательного манипулирования общественным сознанием по политическим или идеологическим основаниям, приводило к уничтожению исторической памяти или, в лучшем случае, искажению целых периодов истории страны.

Библиография

Альтшуллер А.Я. Провинциальный театр в период первой русской революции // Первая русская революция и театр. М., 1956. С.218-265.

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.

Гайнуллин М.Х. Горький и татарская литература. Казань, 1944.

Губайдуллин Х. Татарский театр дооктябрьского периода. Казань, 1964.

Колыгина Н. «Изобретение традиции» / Под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рейнджера. URL: urokiistorii.ru/media/book/1208.

Рогачевский М. Московский художественный театр в эпоху первой русской революции // Первая русская революция и театр. М., 1956. С. 74-126.

Решина Л. П. Концепции социальной и культурной памяти в современной историографии // Феномен прошлого. М., 2005. С. 122–169.

¹ Волжский курьер. 1907. 6 апреля, 4 апреля.

² Савельева И.М. Перекрестки памяти. www.gumaer.info/biblitek_Buks/History/hatt/09.php.

Репина Л.П. Память о прошлом в пространстве культуры // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. 43. М., 2013. С. 196-197.

Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. М., 2004.

Савельева И.М. Перекрестки памяти. URL: www.gumaer.info/biblitek_Buks/History/hatt/09.php.

Савельева И. М., Полегаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 1. Конструирование. СПб. 2006.

Савельева И.М., Полегаев А.В. История в системе социального знания. События постижения прошлого // Методология и теория исторической науки. М., 2010. С. 50-84.

Соколова М.В. Что такое историческая память? // Преподавание истории в школе. 2008. № 7. С. 37-44.

Смыков Ю. И. Шишкин В.И. Последние годы под двуглавым орлом: 1901-1917гг. // Очерки истории Казанского университета. Казань, 2002. С. 123-148.

Станиславский К. С. Статьи, речи, беседы, письма. М. 1953.

Хайченко Г.А. Русский народный театр конца XIX – начала XX века. М., 1975.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память //Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3. С.8-27.

Бродовская Людмила Николаевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики и международных экономических отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия); ludmilabrod@mail.ru

Буравлева Вера Викторовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики и международных экономических отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия); buravlevav@inbox.ru

Influence of Educational and Cultural Establishments on the Historical Commemoration Work in Russia at the Beginning of the XX Century

The importance of the problem under investigation is determined by the role of the Kazan University and theatrical art in shaping the social and political position of the Volga region's population at the beginning of the twentieth century. The possibility of usage of the cultural and historical experience for the development of state policy in the sphere of preservation and development of historical memory, since in the period of major socio-cultural changes not only redefining the country's history happens, but also deliberately «forgetting» some of its stages. The article aims to disclose the place and role of the Russian Social-Democracy in the social life of Russia at the beginning of the twentieth century in the examples of the Volga region creative intelligentsia participation, namely actors and students in the events of the revolution of 1905-1907. The article highlights the main factors influencing the formation of historical memory.

Key words: historical memory, historical education, performing arts, Volga Region, Kazan University, students, at the beginning of the XX century.

Brodovskaya Ludmila Nicolaeвна, Candidat of History, Assistant Professor of World Politics and International Economic Relations, Kazan Federal University, Russia ludmilabrod@mail.ru

Buravleva Vera Victorovna, Candidat of History, Assistant Professor of World Politics and International Economic Relations, Kazan Federal University, Russia buravlevav@inbox.ru

Гагагова Л.С.

Метафизика кавказских фобий

Фобии составляли привычный элемент культурного ландшафта Северного Кавказа. Народам региона была свойственна склонность к стереотипизации представлений о других, чужих. Этностереотипы превращались в набор предвзятых обобщений в отношении этнически или конфессионально иных групп. До крайности обострила взаимоотношения между колонистами и местными жителями активизация переселенческой политики в конце XIX в. В условиях кризиса империи во втором десятилетии XX века обострились в крае и этнические фобии, составившие особый колорит общинной революции на Кавказе.

Ключевые слова: ислам, православие, партии, конфликт, разрешение, Северный Кавказ, государственно-конфессиональные отношения, фобии.

В 1900 г. начальник Терской области сетовал на сложности обращения с многочисленными кавказскими народами, ссылаясь, прежде всего, на пестроту населения, которая, как он писал, «создает особые трудности управления краем, в котором еще не улеглось брожение, порождаемое столкновениями интересов разных национальностей и разных культур, нередко противоположных друг другу»¹. Этнокультурное многообразие, в силу исторически сложившихся обстоятельств, не способствовало установлению в регионе межэтнического согласия. По мнению кавказского наместника И.И. Воронцова-Дашкова, ни одна из народностей края «не предпочтет подчиниться, вместо русского управления, автономному управлению другой национальности»².

Фобии составляли привычный элемент культурного ландшафта Северного Кавказа. Одним из ресурсов фобийных настроений, несомненно, выступало массовое сознание местных народов, традиционно тяготеющее к мифологизации действительности, насквозь пропитанное духом иррациональности, веры в мистические явления. Объяснения истории при помощи легенд всегда служили позднейшими исправлениями фактов и действительных событий, считает Х. Арендт³. Тяготение кавказских

¹ Отчет Начальника Терской области и Наказного Атамана Терского Казачьего Войска о состоянии области и войска за 1900 год. Владикавказ, 1901. С. 11.

² Всеподданнейшая записка по управлению Кавказским краем генерал-адъютанта графа Воронцова-Дашкова. СПб., 1907. С. 21.

³ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 289-290.

народов к образному восприятию внешнего мира прослеживается и в фольклоре, и в народных сказаниях. Достаточно вспомнить «Нартовский эпос», в изобилии населенный небожителями и духами, который выдающийся французский мифолог и историк религий Ж. Дюмезиль назвал «народной фантазмагорией» осетин¹.

Народам региона, подобно другим этническим сообществам империи, была свойственна склонность к стереотипизации представлений о других, чужих. Этностереотипы превращались в набор предвзятых обобщений в отношении этнически или конфессионально иных групп. В основе этого социально-психологического феномена крылась совокупность разнородных факторов: психологического, культурного, социального, политического, экономического. Большинство фобий тлели в латентном состоянии. Однако латентные фазы фобий, как известно, способны мгновенно переходить в активные – в том случае, если противоречия начинают возводиться в абсолют и одна из сторон (либо обе) продуцирует враждебные психологические установки. Вследствие этого угроза межплеменных столкновений на Кавказе постоянно сохраняла актуальность.

У каждой из сторон сложились относительно устойчивые коллективные мнения о моральных, умственных, физических качествах, присущих оппоненту. В условиях нехватки информации подобные мнения складываются в виде обобщений личного опыта индивида и предвзятых представлений, принятых внутри этнической общности². Можно привести немало примеров негативных стереотипов из фольклора и даже высокой литературы. Достаточно вспомнить заезженную строку из «Казачьей колыбельной песни» М.Ю. Лермонтова: «По камням струится Терек, / Плещет мутный вал; / Злой чечен ползет на берег, / Точит свой кинжал...». Поэт ретранслировал один из устойчивых стереотипов, бытовавших в среде казачества. Впрочем, и казаки в глазах чеченцев едва ли вписывались в образ безобидного, миролюбивого соседа...

Вражду между казаками и чеченцами и ингушами подпитывали самые разные факторы, начиная от земельных споров и кончая конфликтом ценностей. Враждебное отношение к казакам со стороны чеченцев и ингушей вызывало, в частности, участие казачества в акциях карательных отрядов³.

¹ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 15.

² Деметрадзе М.Р. Межэтническая дистанция: постановка проблемы. М., 1998. С. 12-13.

³ Матиев Т.Х. Общественно-политическое развитие Ингушетии в конце XIX – начале XX века. Автореф. дисс. ...канд. ист. наук. Нальчик, 2003. С. 14.

Публицист Е. Марков писал о Терской области: «Местность эта разноплеменная: осетины, кабардинцы, грузины, казаки, русские живут здесь селами попеременно друг с другом. Ладу между этими народами еще очень мало. Воровство и грабеж – вещи ежедневные. Осетин не пойдет вечером в аул кабардинца, а кабардинец не опоздает в дороге через казацкую станицу. Нравы казаков ничуть в этом случае не отличаются от горских. Казак так же хищен и жесток, как они...»¹.

Русский философ В. Соловьев считал, что «в служении своей народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою»². Опыт Кавказа доказывает правоту этого тезиса. Нескончаемые взаимные недовольства и претензии чеченцев и казаков порождали в регионе взрывоопасную атмосферу. Нарастание противоречий оборачивалось учащением вооруженных стычек. После Кавказской войны количество подобных инцидентов шло по нарастающей. Летом 1864 г. произошли столкновения казаков станицы Ассинской с чеченцами Ачхоевского наибства³.

Дефицит пригодной для сельскохозяйственных нужд земли стал постоянно действующим конфликтогенным фактором на Северном Кавказе. Об этом свидетельствует множество прошений, подаваемых жителями Терской области в кавказскую администрацию, в которых они требовали справедливого решения земельного вопроса и перераспределения земельных участков.

Активизация переселенческой политики в конце XIX в. до крайности обострила аграрные взаимоотношения между колонистами и местными жителями. Между тем, политика переселенчества таила в себе множество подводных камней. Еще в 1830-х гг. адмирал Л.М. Серебряков, автор одного из многочисленных проектов умиротворения Кавказа, предостерегал: «Усиление русского народонаселения весьма полезно, но оно имеет свои границы, которые преступать опасно». «Собственно горцы, – писал адмирал, – вообще нуждаются в земле; каждый участок имеет своего хозяина и ценится дорого, следовательно, каждый кусок земли, который поселяне займут, будет отнят у туземцев. Это одно уже увеличит

¹ Марков Е. Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.; М., 1887. С. 61.

² Соловьев В. Национальный вопрос в России // Сочинения. М., 1989. Вып. I. С. 280.

³ Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (далее: ЦГА РСО-А). Ф.12. Оп. 6. I-й Отд., 1-2 стол. Д. 521. 3-5.

ту непримиримую вражду, которую они к нам питают, и должно их только более от нас удалить»¹.

Спустя восемь десятилетий, в январе 1909 г., в ходе обсуждения т.н. Кавказского запроса в III Государственной думе, депутат от Тифлисской губернии Н.С. Чхеидзе прямо обвинил верховную власть в злонамеренном характере переселенческой политики в регионе, утверждая, что ее цель «заключалась в том, чтобы в разноплеменное население Кавказа, и без того задыхающееся от малоземелья, вклинить пришлый элемент, чтобы еще больше обострить неприязненные отношения между населяющими Кавказ национальностями и создавать почву для братоубийственной войны»².

Северокавказское население постоянно пополнялось за счет ссыльных или беглых сектантов, армян-беженцев из Турции, кадров чиновников и военнослужащих (в раздувавшемся штате местной администрации и войсковых штабах и гарнизонах). Наместник И.И. Воронцов-Дашков пытался бороться с неконтролируемым наплывом переселенцев, смягчая, по мере возможности, демографическую напряженность посредством компромиссных мер. Однако полностью предотвращать инциденты между различными группами населения властям не удавалось.

Администрация Военно-Осетинского округа, освободившая казачество от подворной обязанности обслуживать Военно-Грузинскую дорогу, а также производившая отмежевания земель в пользу казачьих станиц, своими непродуманными действиями в земельном вопросе искусственно создавала конфликтные ситуации. Хуторяне враждовали с осетинами и казаками. Между переселенцами и местными жителями часто вспыхивали ссоры, драки, процветало воровство и поджоги хлебов³.

В 1906-1907 гг. в Терской области резко возросла напряженность между чересполосно расположенными осетинскими селами и казачьими станицами, с одной стороны, и ингушскими селами, – с другой⁴. Давняя вражда казаков и горцев, тлевшая под неусыпным контролем государственной машины, с ослаблением послед-

¹ Цит. по: Гордин Я. Кавказ: земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века. СПб., 2000. С. 293.

² Кавказский запрос в Государственной Думе. Полные речи всех ораторов по официальным стенограммам // Исмаил-Заде Д.И. И.И. Воронцов-Дашков – администратор, реформатор. СПб., 2008. С. 147.

³ Канукова З.В. Русское население в этнической структуре Северной Осетии (вторая половина XIX – начало XX вв. // Роль Осетии в истории России. Орджоникидзе, 1989. С. 127.

⁴ Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774-2004). М., 2006. С. 48.

ней (вследствие серьезного политического кризиса в империи), вспыхнула с новой силой в разгар первой русской революции. Участились вооруженные столкновения между ингушами и осетинами и казаками. Последние обращались к военному начальству с просьбой о выдаче дополнительного оружия «при вызове их на случай отражения нападения на станицы злонамеренных туземцев и к подавлению могущих произойти беспорядков, а равно и отражения разъезжающих больших шаек злоумышленников с целью грабежа и разбоя у русских хуторов...»¹.

20 января 1906 г. в станице Червленной (Червленской) состоялась встреча уполномоченных «от казачьих станиц и от чеченских народностей». Участники совещания, высказав взаимные претензии, обменялись мнениями относительно способов пресечения преступности, мучавшей обе стороны. Чеченцы заявили, что не питают вражды к казакам и пожаловались, что «они такие же бедствия, как и русские, терпят от тех же порочных своих сочленов, воров и абреков». Они признавали, что их «злые лица» причиняют огромное зло казакам и выразили заинтересованность в принятии суровых мер против преступников. Участники совещания выработали общее заключение, в котором, в частности, говорилось: «В настоящее время рознь между чеченским и русским народом опасна, вредные люди могут воспользоваться ею, пустить недобрые слухи и сильно ухудшить положение как тех, так и других, а может быть и вовсе причинить неисчислимыя бедствия. Главными корнями розни между двумя народами до сих пор служили и служат воровства, грабежи и убийства, чинимые чеченскими и местными порочными людьми, ворами и абреками»².

В отчете за 1906 г. начальник Терской области, А.М. Колубакин утверждал, что столкновения ингушей с соседними казачьими станицами, «дошедшие до перестрелки, вызваны были грабежами, произведенными ими у казаков»³. Росту грабежей способствовали социальные причины. Однако, любое социальное насилие, по мнению исследователя, несет в себе (или может приобрести) этническую составляющую⁴.

¹ Революция 1905-1907 годов на Тереке. Т. 1. Орджоникидзе, 1980. С. 51.

² Кавказский запрос в Государственной Думе. Полные речи всех ораторов по официальным стенограммам. С. 284, 285.

³ Всеподданнейший отчет временного генерал-губернатора Терской области и наказного атамана Терского казачьего войска генерал-лейтенанта А.М. Колубакина за 1906 г. // Вайнахи и имперская власть: проблема Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР. М., 2011. С. 216.

⁴ Булдаков В.П. Хаос и этнос. Этнические конфликты в России, 1917-1918 гг. Условия возникновения, хроника, комментарии, анализ. М., 2010. С. 21.

26 мая 1906 г. близ станицы Троицкой был обнаружен труп убитого ингуша. Выяснилось, что он ездил наниматься на работу в станицу. Новость быстро распространилась по округе. 29 мая группа вооруженных ингушей напала на работавших неподалеку казаков. В соседних станицах и аулах поднялась тревога. На следующий день с обеих сторон вышли отряды вооруженных мужчин, вступивших в бой. Казаки прибыли из станиц Слепцовской, Нестеровской, Михайловской, Самашкинской, Осиповской, Фельдмаршальской. В сражении с казаками участвовало до двух тысяч ингушей¹.

Из Владикавказа был направлен батальон пехоты и пулеметная рота. Войска вклинились между казаками и ингушами, требуя прекращения перестрелки. Ингуши стали стрелять в войска. Тогда командир отдал приказ открыть огонь из пулемета, после чего ингуши отступили. Погибло пять казаков (ранено трое), а также семь ингушей (ранено двадцать).

Впрочем, эти данные не совпадают с цифрами газеты «Кавказские вести», утверждавшей, что 30 мая 1906 г. войска, отправленные для прекращения столкновений между карабулакскими казаками и ингушами, открыли огонь из пулеметов по аулу Яндырка. Ингуши потеряли 30 человек убитыми и ранеными, казаки – 5 человек убитыми и несколькими ранеными².

События в Яндырке получили широкий общественный резонанс. Даже спустя два с лишним года о них упоминалось в выступлениях депутатов III Государственной думы при обсуждении проблемы преступности на Кавказе³. Нельзя сказать, что кавказская администрация не принимала мер: власти пытались по своему разрядить ситуацию, и в некотором роде им это удалось, хотя действия, предпринятые ими, носили паллиативный характер. Начальник Терской области А.М. Колюбакин добился подписания 25 июня 1906 г. т.н. примирительного договора между казаками и ингушами. Шла речь и о созыве грозненского общеобластного съезда. Его проведение было намечено на апрель 1909 г. специальным приказом начальника области в 1907 г.⁴

¹ Государственный архив Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. 102. ДП.00. 1906. 2-е отд. Д. 360. Л. 33–37.

² Кавказские вести. 1906. № 10. 2 июня.

³ Кавказский запрос в Государственной Думе. Полные речи всех ораторов по официальным стенограммам. С. 201-202, 286.

⁴ Колосов Л.И. Чечено-Ингушетия накануне Великого Октября. 1907-1917. Грозный, 1968. С. 72.

В декабре 1908 г. ингуши составили петицию в Государственную думу третьего созыва с жалобами на притеснения со стороны казачества. Помимо сетований по поводу земельного дефицита, высоких арендных ставок на землю и т.д., петиция содержала также объяснение причин, побуждавших чеченские и ингушские общества покрывать преступников. «Среди чеченцев и ингушей, – говорилось в документе, – существует традиция, в силу которой все доносчики, хотя бы данные ими сведения о ското-конокрадах или других преступлениях были самые основательные, порицаются самым жестоким образом, а потому, пока традиции эти не изменятся во взглядах чеченского и ингушского народов, до тех пор среди нас, чеченцев и ингушей, не могут открываться преступления, совершаемые на виду у целого общества»¹.

Весной 1910 г. Комитет овцеводов Северного Кавказа направил коллективное послание в Петербург, на имя генерал-лейтенанта Е.Г. Гарфа. Письмо гласило: «Не сегодня, завтра может произойти вспышка казачьих народных страстей, и могут быть снесены несколько чеченских и ингушских аулов, которые в большом количестве выделяют разбойничий элемент. Недавний случай в станице Карабулакской показывает, до какой степени наболело сердце у казаков от разбойничества. Только усилиями представителей власти удалось трехтысячную казачью толпу, собравшуюся по тревоге из нескольких соседних станиц, удержав от перехода к разгрому ингушских селений, при чем представители власти натерпелись немало оскорблений. Казаки говорят, что это в последний раз; если и дальше власть не защитит их от разбойников, они расправятся сами»².

В начале XX столетия традиционно недружелюбные отношения между ингушами и осетинами достигли критической точки. Напряженность в их взаимоотношениях существовала с давних времен. В 1820-1830-е гг. осетины-тагаурцы и ингуши фигурируют в описаниях различных авторов, как «извечные враги»³.

После Кавказской войны наиболее крупный инцидент между двумя народами, получивший широкий резонанс, произошел 13 декабря 1866 г. в селении Зильги Осетинского округа: четверо вооруженных ингушей напали на один из сельских дворов, учинив кровавое побоище. В разделе «горской криминалистики»

¹ Ткачев Г.А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Вып. 2. Владикавказ, 1911. С. 146.

² Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 1276. Оп. 19. Д. 405. Л. 5.

³ Цуциев А.А. Указ. соч. С. 21.

«Сборника сведений о кавказских горцах» сообщалось, что старшина аула Долаково (Ингушевский округ), юнкер К. Докхильгов представил начальнику округа «троих туземцев», которые, по его мнению, «участвовали в совершении преступления в ауле Зильги». Четвертого виновного установить не удалось¹.

Вторжениям ингушей особенно часто подвергались селения Ольгинское и Владимирское (Батакойкау). В 1895, 1896, 1897 гг. эти села фактически были опустошены².

В 1901 г. осетины – жители селения Ольгинское направили послание начальнику Терской области «с просьбой о принятии мер к защите имущества и жизни от соседей своих ингушей, на территории которых скрывались всегда следы грабителей и тела которых в тех или других перестрелках оставались на территории осетинских селений и казачьих станиц»³.

В годы революционной смуты конфликты между осетинами и ингушами окончательно приобрели характер вооруженных столкновений и редко обходились без жертв. В 1906 г. нападениям ингушей подверглись осетинские села Заманкул, Зильги, Ольгинское, Верхний Ачалук и другие. В марте 1907 г. группа вооруженных ингушей напала на хутора и поместья осетин-землевладельцев Баева, Ходова и других близ селения Ахловского в Малой Кабарде⁴.

В мае 1907 г. министр юстиции получил сообщение о произошедшем 22 апреля вооруженном столкновении между жителями селений Ольгинское и Базоркинское Владикавказского округа. По словам одного из свидетелей происшедшего, жителя Ольгинского Г.В. Баева, произошел «возмутительный разгром, сопровождавшийся убийством стариков, молодежи, детей, женщин, поджогами строений, издевательствами над трупами, взятием в плен людей, расхищением всего домашнего имущества, денег и скота, обстрелом храма Божьего, разгромом квартиры священника и кощунством над святыми иконами». Столь беспрецедентное проявление жестокости, заявил Баев, должно «заставить каждого жителя нашего края задуматься над этим ужасным событием...»⁵.

¹ Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис, 1870. С.15-16.

² Блиев М.М. Осетия, Кавказ: история и современность. Владикавказ, 1999. С. 279.

³ Цит. по: Цуциев А.А. Указ. соч. С. 178.

⁴ ЦГА РСФСР-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 244. Л. 6-7.

⁵ РГИА. Ф. 1405. Оп. 110. Д. 4223. Л. 57.

В ходе столкновения было произведено до 1000 ружейных выстрелов. Проводивший предварительное следствие по делу следователь Подчасский (исполняющий должность судебного следователя 3-го участка Владикавказского округа) объявил, что конфликт произошел из-за похищения жителями Базоркинского селения лошадей у ольгинцев¹. Расследование причин, вызвавших столкновения, помимо судебного следователя (в обычном порядке), было, по распоряжению наместника, поручено также генералу Ерофееву².

27 мая 1907 г. министру юстиции доложили об очередном вооруженном столкновении близ Владикавказа: между осетинами, которые проживали в Осетинской слободке и ингушами, служившими сторожами в кадетском корпусе, расположенном по другую сторону Терека. Владикавказский окружной суд издал обвинительный акт (по 2-й части 1455 статьи «Уложения о наказаниях») в отношении жителей села Долакауасского П. Гуриева и М. Гуриева, а также жителя селения Курталы А.Хаутова³.

Сменивший А.М. Колюбакина на посту начальника Терской области А.С.Михеев не стал отказываться от традиций, заложенных его предшественником. 4 апреля 1909 г. в Грозном собрались представители местных народов: участковые кадрии (Б. Тагиров, А.-А. Шептукаев, М. Шарипов), почетные старики (Д. Касаев, Я. Дзагаев, И. Джангиреев и др.), старшины селений, начальники участков, князья и муллы, богатые жители русских слобод Воздвиженской, Шатоевской, представители высшей казачьей администрации Вербицкий, Ткачев, Караулов, Вертепов и др. В общей сложности, в работе съезда приняли участие 94 человека. В ходе семи пленарных заседаний выступили 30 ораторов. На съезде также действовали две комиссии. Участники обсудили проблему смешанных судов и разоружения. Одну из комиссий обязали «составить полное и всесторонне описание тяжелого положения, в котором находится Терская область»⁴. Результатом грозненского съезда стало создание народно-примирительных судов, положение о которых вступило в силу летом 1909 г.⁵

Касаясь осетино-ингушских взаимоотношений, А. Цуциев говорит о проблеме «непропорционального взаимного насилия». По его мнению, это тип конфликта, спровоцированного принад-

¹ ЦГА РСО-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 244. Л. Л. 5.

² Терек. 1907. № 125. 5 июня.

³ РГИА. Ф. 1405. Оп. 110. Д. 4223. Л. 68.

⁴ Колосов Л.И. Указ. соч. С. 72-73.

⁵ Там же. С. 74.

лежностью соседствующих этнических групп к различным «хозяйственным типам» и различным стадиям социального развития. «Вероятно, можно считать некоторой закономерностью, – пишет он, – что относительно «продвинутая» группа и относительно «запаздывающая» практикуют различные культурно одобряемые формы взаимного «обыденного насилия»¹.

Линии взаимного отторжения осетин и ингушей генерировались не экономическими факторами, или факторами военно-политического подавления, а повседневностью соседства двух этнических групп, практиковавших две различные культурные традиции и находившихся в разных стадиях социальной трансформации².

Парадоксальным образом, нищета и бесправие этнических групп, оставшихся на задворках экономического и культурного развития страны, материализованные во внешнем раздражителе, способствовали консервации их социальной структуры, а не ее размыванию. Существовал очевидный внешний пресс имперского давления, и сила тейпа питалась этим внешним давлением³.

Некоторые исследователи усматривают причины осетино-ингушского конфликта в «полномасштабной набеговой практике, направленной преимущественно на осетин и казаков»⁴. Впрочем, практика набегов представляла собой скорее следствие или форму выражения антагонизмов, нежели их причину.

В то время как в Большой и Малой Кабарде росло число русских хуторов, а по соседству возникали поселения немецких колонистов, в среде ингушей и чеченцев опустели даже те селения, которые существовали прежде. Чеченские и ингушские общества прибегали к тактике выдавливания русских и других иноэтничных поселенцев. Способ выживания нежелательных соседей включал несколько этапов: сначала потрава, потом кража, затем поджог и т.д.⁵

В докладе депутата Государственной думы от комиссии по запросам от 5 мая 1912 г. говорилось: «Комиссия, разумеется, далека от мысли переносить вину отдельных преступников на всю народность, но следует засвидетельствовать, что в силу длительных ненормальных условий, при которых формировалась обще-

¹ Цуциев А.А. Указ. соч. С. 44.

² Там же. С. 45-46.

³ Там же. С. 46.

⁴ Хохлов А.Г. Осетино-ингушский конфликт: истоки и динамика урегулирования. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Владикавказ, 2006. С. 15-16.

⁵ Величко В.Л. Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб., 1904. С. 161.

ственная жизнь Кавказа, народные массы не могли усвоить и до сих пор этой простой истины: в них живо еще чувство ненависти к некоторым народностям. Так, ингушей и чеченцев ненавидят, например, кабардинцы, осетины и лезгины, а этим последним тою же монетой платят чеченцы. Причины этого лежат в глубине истории, и уничтожить это явление можно лишь с помощью длительных культурных мероприятий»¹.

31 марта 1914 г. доноситель сообщал в Департамент полиции из селения Кулуха Дагестанской области о росте враждебных отношений к российским властям со стороны местного населения. Он писал: «В Дагестане настроение военное. Надеюсь, если придется нам отсюда удирать, то найдем у вас пристанище. Среди здешних татар проснулась ненависть ко всему русскому. Мы стали большими патриотами, а я так просто черносотенец. Во всяком случае, будьте готовы принять беженцев»².

Вырождение имперского центра в полицейскую государственность или ослабление его дисциплинирующих начал означало, что преобладание получают межэтнические конфликты, которые придадут всей системе старых связей многовекторное агрессивное качество³.

Рост напряженности между чеченцами и ингушами, с одной стороны и казаками, с другой, способствовал усилению националистических настроений в русскоязычной среде Северного Кавказа. Неслучайно во Владикавказе были созданы организации «Русское собрание» и «Русский дом», уже действовал филиал «Общества Михаила Архангела». Они пользовались популярностью в некоторых кругах. Черносотенные идеи находили отклик у казачества, чья неприязнь к чеченцам и ингушам достигла уровня массовой этнофобии.

В ходе революции, которая протекала на Кавказе в русле стихийного социального протеста, а не национального возмущения, русская общественность правого толка и русские рабочие, входившие в состав «Союза Михаила Архангела», усматривали в кавказских событиях антирусское начало⁴.

По мнению исследователя, стыки этнических территорий «продвинутых» (казаки, кабардинцы, кумыки, осетины) и «за-

¹ РГИА. Ф. 1278. Оп. 2. Д. 2563. Л. 7.

² ГАРФ. Ф. 102.00. 1914 г. Д. 74. Ч. 7. Л. 1.

³ Булдаков В.П. Указ. соч. С. 140.

⁴ Бигаев Н.А. Последние наместники Кавказа / Несколько документов о проблеме Кавказа. Публикация М. Сидоровой // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII-XIX вв. М., 2003. С. 407-408.

паздывающих» (чеченцы, ингуши) групп – становились ареной постоянного, эпизодического, локального, но взаимного насилия: насилия «спонтанно-набегового» и в противовес ему – «государственно-санкционированного»¹.

Х. Ошаев говорит о множестве фактов кровопролитных столкновений между чеченцами и казаками. Он пишет об обоюдных разгромах аулов и станиц². «...Чем меньше люди понимали логику кризиса империи, – считает В.П. Булдаков, – тем острее прорывались наружу наиболее архаичные компоненты их сознания»³. На фоне общего внешнего неблагополучия в недрах традиционалистского сознания воспроизводилась примитивная оппозиция «свой-чужой». К примеру, среди адыгов в последние годы накануне 1917 г. основная ось напряженности в аграрной сфере детерминировалась не столько конфликтом помещичьего и крестьянского землевладения, сколько сложными поземельными отношениями адыгской сельской общины с другими сословными и этническими группами (соседними народами, иногородними, казаками)⁴.

В 1915-1916 гг. в Хасав-Юрте происходили неоднократные сходы «русского народа», участники которых выступали за принятие рестриктивных мер против горских евреев. Они обращались к окружному и областному начальству, к правительству России с требованиями распространить на горских евреев законы об ограничении их присутствия в регионе.

Крайне напряженные отношения сложились между местным и пришлым населением Хасавюртовского округа. Т.н. «иногородных» считали зачинщиками подавляющего большинства конфликтов⁵. В начале июня 1917 г. в газетах сообщалось о конфликте «на почве земельных отношений между кабардинцами-собственниками и карачаевцами-арендаторами» в Терской области, в ходе которого вооруженные толпы карачаевцев заняли земли кабардинцев⁶.

По мере нарастания хаоса в государстве взаимоотношения между представителями разных народов на Кавказе становились

¹ Цуциев А.А. Указ. соч. С. 47.

² Ошаев Х. Очерк начала революционного движения в Чечне. Грозный, 1927. С. 25.

³ Булдаков В.П. Красная смута. С. 267.

⁴ Боров А.Х. Адыги в XX веке: на путях к современности // Кавказский сборник. № 1 (33). М., 2004. С. 188.

⁵ Джамбулатов Р.Т. Революция и гражданская война на Тереке. Хасав-Юртовский округ и Кизлярский отдел. Махачкала, 2012. С. 32.

⁶ Булдаков В.П. Хаос и этнос... С. 305.

все напряженнее, – безотносительно причин вспыхивавших конфликтов. Нельзя не согласиться с В.П. Булдаковым, утверждающим, что иной «классовый» конфликт, стихийный бунт или преступная акция грабительского характера может таить сложившееся, но не афишируемое чувство этнической неприязни¹. Градус межэтнической неприязни повышался день ото дня. Около 11 июня в станице Фельдмаршальской Терской области произошла драка между пятью казаками и двумя ингушами, в результате которой оба ингуша, один казак и одна женщина были убиты и еще один казак ранен². В июне пресса регулярно сообщала о нападениях чеченцев Грозненского уезда на местных хуторян, грабежах и изгнании их со своей земли. То же самое происходило в Хасав-Юртовском округе³.

В июле-августе 1917 г. в Терской области начались столкновения между христианским и мусульманским населением, продолжавшиеся вплоть до октября. К примеру, 9 июля во Владикавказе стычка между солдатами расквартированных в городе полков и ингушами привела к резне. Погиб один солдат и 14 ингушей⁴. Ранения получили 4 солдата и 9 ингушей. Согласно сведениям, распространенным мусульманскими кругами, было убито не менее 26 ингушей и ранено 15⁵.

С 5 по 8 августа во Владикавказ проходил горско-казачий съезд представителей ингушского народа, казаков Сунженского, Кизлярского отделов и иногородних тех же отделов. Участники съезда приняли решение применять в отношении разбойников, грабителей, убийц и провокаторов на территории Сунженского и Кизлярского отделов, Грозненского и Назрановского округов Терской области шариатский суд, решениям которого должны были подчиняться не только горцы, но и казаки и иногородние⁶. 10 августа в Хасав-Юрте Терской области прошло совещание крестьян-переселенцев, избравших делегацию для поездки в Петроград, чтобы просить о присылке войск для защиты от набегов чеченцев⁷.

1 сентября из Темир-Хан-Шуры Дагестанской области поступило сообщение, что Чеченский исполнительный комитет занял-

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 306.

³ Там же. С. 309, 438.

⁴ Революция и горец. 1929. № 4 (6). Апрель. С. 48-53.

⁵ Булдаков В.П. Указ. соч. С. 338.

⁶ Там же. С. 381.

⁷ Там же. С. 383.

ся составлением списков «порочных лиц», занимающихся грабежами, и приступил к формированию милиции для их поимки. При этом было решено, в случае невозможности поимки преступников, задерживать их ближайших родственников¹.

Библиография

- Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
- Бигаев Н.А. Последние наместники Кавказа // Несколько документов о проблеме Кавказа. Публикация М.Сидоровой // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII-XIX вв. М.: Российский фонд культуры. Студия «ТРИТЭ», 2003.
- Блиев М.М. Осетия, Кавказ: история и современность. Владикавказ, 1999.
- Боров А.Х. Адыги в XX веке: на путях к современности // Кавказский сборник. № 1 (33). М.: Русская панорама, 2004.
- Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН, 1997.
- Булдаков В.П. Хаос и этнос. Этнические конфликты в России, 1917-1918 гг. Условия возникновения, хроника, комментарии, анализ. М.: Новый хронограф, 2010.
- Величко В.Л. Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб., 1904.
- Воронцова-Дашкова. СПб.: Государственная типография, 1907.
- Всеподданнейший отчет временного генерал-губернатора Терской области и наказного атамана Терского казачьего войска генерал-лейтенанта А.М. Колубакина за 1906 г. // Вайнахи и имперская власть: проблема Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР. М. РОССПЭН, 2011.
- Гордин Я. Кавказ: земля и кровь. Россия в Кавказской войне XIX века. СПб.: Журнал «Звезда», 2000
- Государственный архи Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. 102. ДП.00. 1906. 2-е отд. Д. 360. Л. 33–37.; Ф. 102.00. 1914 г. Д. 74. Ч. 7. Л. 1.
- Деметрадзе М.Р. Межэтническая дистанция: постановка проблемы. М.: РАН, 1998.
- Джамбулатов Р.Т. Революция и гражданская война на Тереке. Хасав-Юртовский округ и Кизлярский отдел. Махачкала, 2012.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Кавказские вестн. 1906. № 10. 2 июня.
- Канукова З.В. Русское население в этнической структуре Северной Осетии (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Роль Осетии в истории России. Орджоникидзе, 1989.
- Колосов Л.И. Чечено-Ингушетия накануне Великого Октября. 1907-1917. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1968.
- Марков Е. Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.; М., 1887.
- Матиев Т.Х. Общественно-политическое развитие Ингушетии в конце XIX начале XX века. Автореф. дисс. ...канд. ист. наук. Нальчик, 2003.
- Отчет Начальника Терской области и Наказного Атамана Терского Казачьего Войска о состоянии области и войска за 1900 год. Владикавказ, 1901.

¹ Там же. С. 424.

Ошаев Х. Очерк начала революционного движения в Чечне. Грозный: Издание Чеч. ОНО, 1927.

Революция 1905-1907 годов на Тереке. Т. 1. Орджоникидзе: Изд-во «Ир», 1980.

Революция и горец. 1929. № 4 (6). Апрель. С. 48-53.

Российский государственный исторический архив. Ф.1276. Оп.19. Д. 405. Л. 5; Ф. 1405. Оп. 110. Д. 4223. Л. 57; Ф. 1405. Оп. 110. Д. 4223. Л. 68; Ф. 1278. Оп. 2. Д. 2563. Л. 7.

Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис, 1870.

Соловьев В. Национальный вопрос в России // Сочинения. М., 1989. Вып. I.

Терек. 1907. № 125. 5 июня.

Ткачев Г.А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Вып. 2. Владикавказ, 1911.

Хохлов А.Г. Осетино-ингушский конфликт: истоки и динамика урегулирования. Автореф. дисс. ...канд. ист. наук. Владикавказ, 2006.

Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания. Ф. 12. Оп. 6. I-й Отд., 1-2 стол. Д. 521. 3-5.; Ф. 224. Оп. 1. Д. 244. Л. 6-7.; Ф. 224. Оп. 1. Д. 244. Л. Л. 5.

Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774-2004). М.: «Европа», 2006.

Цуциев А.А. Осетино-ингушский конфликт (1992-...). Его предыстория и факторы развития. М.: РОССПЭН, 1998.

Гатагова Людмила Султановна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории РАН (Москва, Россия).

Metaphysics Caucasian Phobias

Phobia was a common element of the cultural landscape of the North Caucasus. The peoples of the region had a fondness for stereotyping perceptions of others, strangers. Ethnotherapy turned into a set of biased generalizations towards the ethnic or religious other groups. To extremes exacerbated relations between colonists and locals the activation of the resettlement policy in the late XIX century In the conditions of crisis of the Empire in the second decade of the twentieth century escalated in the region and ethnic phobias, formed a special flavor of community-based revolution in the Caucasus.

Key words: Islam, Orthodoxy, party, conflict, resolution, North Caucasus, Church-state relations, phobias.

Gatagova Lyudmila Sultanovna, senior researcher of the Institute of Russian history, Moscow, Russia

Галина Г.Ф., Ибрагимов Р.Р.

**Бытование мусульманских традиций
в социокультурной жизни в ареалах традиционного
распространения ислама (1960–1980-е гг.
на примере Татарстана и Казахстана)**

В статье рассмотрены факторы обеспечившие сохранение мусульманских традиций татар и казахов в условиях господства атеистической идеологии в 1960-х – 1980-х гг. Показана роль официально действовавших мечетей и нелегально функционировавших мусульманских объединений – как центров мусульманской жизни в данный период.

Ключевые слова: мечети, ислам, неофициальные религиозные объединения, социокультурная сфера, Советское государство, атеизм

Политика Советского государства в отношении религии имела цель полностью искоренить её из жизни советских людей. В этой связи проводились комплексные мероприятия в рамках, которых была фактически разрушена система религиозного образования, верующие и духовенство подвергались репрессиям, гонениям и общественному осуждению, проводилась массивированная атеистическая пропаганда.

Существует немало причин, обеспечивших выживание религии в условиях крайне агрессивной внешней среды и её сохранение в социокультурной жизни общества. Значимость ее как фактора сохранения религиозно-духовных ценностей в условиях, когда практически отсутствуют легальные возможности их ретрансляции можно проследить на примере верующих и духовенства Татарстана и Казахстана в 1960-х – середине 1980-х гг. Специфика данного периода обусловлена тем, что в эти годы, ввиду естественной убыли, численность священнослужителей получивших полноценное религиозное образование в дооктябрьский период значительно сократилась. В этой связи власти ожидали значительного снижения влияния ислама.

Несмотря на то, что СМИ постоянно декларировалась одна из догм советской идеологии об «угасании деятельности религиозных объединений», такой показатель религиозной активности как доходы религиозных общин и групп, говорили обратное. Так, если по мусульманским объединениям Татарской АССР за 1967 г. они составили 120 тыс. руб., то за 1968 – более 140 тыс.,

особенно был заметен рост доходов мечети Марджани, которые в 1965 г. составляли 54026 руб., а в 1968 – 97909 руб.¹ Характерно, что основной статьёй доходов были добровольные пожертвования мусульман.

Помимо действующих мечетей, центрами притяжения религиозной жизни мусульман были пустующие мечети. В период антирелигиозных кампаний в конце 1920–1930-х гг. большинство закрытых мечетей либо разбирались, либо переоборудовались под хозяйственно-культурные нужды. Власти инициировали эти действия, исходя из стремления полностью ликвидировать монументальные свидетельства религиозного прошлого. Однако относительная нормализация государственно-конфессиональных отношений в годы Великой Отечественной войны снизили интенсивность этого курса. В основном именно из таких мест и поступали ходатайства о возобновлении деятельности ранее закрытых мечетей².

Большое значение имели правила исполнения мусульманских обрядов, которых, в отличие от православных, можно было отправлять в домах и квартирах, что позволяло оставаться вне поля зрения контролирующих органов власти. Поэтому, одним из самых важных обстоятельств выживания ислама в условиях атеистической идеологии, стало его сохранение в быту многих татарских семей. Схожим было положение и в Казахстане, А.А. Мустафаева отмечает: «...с 1960 по 1980 годы религия отошла в частную жизнь, приобрела замкнутый, более самостоятельный характер, религиозные ритуалы продолжались проводиться тайно»³.

Интересно, что со стороны властей инициировались утилитарные планы, призванные способствовать улучшению контроля за мусульманской обрядностью. Так, в начале 1960-х гг. в официальных документах контролирующие органы критиковались за факты совершения мусульманами своих обрядов в домах. В этой связи, уполномоченным Совета по делам религиозных культов по Татарской АССР, были проведены беседы со многими верующими и муллами по поводу возможности перенесения совершения мусульманских обрядов из квартир и домов верующих в здания культа или другие специальные поме-

¹ НА РТ. Ф.Р-873. Оп. 2. Д. 40. Л. 17-38.

² ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 12. Д. 241. Л. 60.

³ Мустафаева А.А. Этапы демусульманизации в Казахстане (на материале 50-60-х годов XX века) URL: http://www.rusnauka.com/34_VPEK_2012/Istoria/2_120407.doc.htm (дата обращения 5 апреля 2015 г.).

щения, но, разумеется, встретил с их стороны резкий отпор. В итоге, по словам уполномоченного, было решено, что «...ставить вопрос в мусульманстве об обязательном перенесении исполнения религиозных обрядов из квартир верующих в храм пока преждевременно»¹. В своем стремлении покончить с религией, государство пыталось вмешиваться и устанавливать свои нормы и правила даже в такой исключительно духовной сфере как религиозная обрядность.

В советский период кладбища в местах традиционного распространения ислама стали местом, где религиозные проявления населения были весьма сильны. Как правило, неформально, процессом похорон руководили либо незарегистрированные муллы, либо активисты нелегально действующих религиозных объединений. Они не только следили за правильностью исполнения соответствующих обрядовых действий, но и определяли место захоронения, тем самым, выполняя и административное руководство похоронами. На некоторых кладбищах, при входе, устанавливались религиозные эмблемы, изречения из Корана. К примеру, на входе кладбища города Арск, значилось его название как, «Арское мусульманское кладбище» и висело изречение на арабском языке «Нет Бога, кроме аллаха»². Были факты, когда руководители местного уровня негласно разрешали верующим отправлять обряды на кладбищах, в частности, в селе Большие Берези Арского района верующие с негласного согласия председателя местного сельсовета на территории кладбища возводили большое здание мечети, которую намеревались открыть к празднику Курбан-байрам 27 февраля 1969 г.³ При сооружении нового входа на кладбище Приволжского района города Казани первоначально, также было предусмотрена мусульманская эмблема – полумесяц, но из-за вмешательства властей она не была водружена, по той причине, что «... советское коммунальное предприятие не может выступать под религиозными эмблемами и девизами»⁴.

Помимо пустующих мечетей, домов верующих и кладбищ местами нелегальных собраний мусульман были святые места, как правило, представлявшие собой «ключи» и «святые могилы». По официальным источникам тех лет, на рубеже 1960–1970-х гг.,

¹ НА РТ. Оп. 1. Д.11. Л.178.

² ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 8. Д. 1275г. Л. 18.

³ НА РТ. Ф. Р-873. Оп.2. Д.40. Л.37.

⁴ ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 8. Д.1275г. Л. 16.

таковых, из числа наиболее посещаемых в Татарской АССР было 16.¹ Паломничества в такие места проходили только в тёплые, летние месяцы, обычно в пятничные дни. Как и в вышеперечисленных местах, не санкционированных собраний мусульман, здесь местные власти также всячески препятствовали собраниям верующих. Так, на основании решения «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам», в Казахской ССР было закрыто 13 из 26 святых мест»². Чтобы прекратить паломничество верующих к этим местам власти создавали здесь какие-либо светские учреждения. Так, святой источник «Аяк-Калкан» стал курортом, мавзолеей Укач-Ата – лагерем для пионеров, «Узун-Ата» – ветеринарным пунктом³.

В 1970-е гг. некоторой частью граждан Советского государства осознаётся очевидная декларативность провозглашаемых КПСС ценностей, утопичность целей и задач, намечаемых ею. Коммунистическая идеология и пропагандируемое ею атеистическое мировоззрение оказались несостоятельны в решении многих вопросов, возникающих перед человеком на разных этапах его жизни. В этой связи религия для многих предстала как альтернатива официальной идеологии, системой нравственно-этических ценностей, способной заполнить духовный вакуум образовавшийся у многих людей после разочарования в идеях коммунизма.

Некоторые представители верующих были активны и демонстрировали завидную смелость и принципиальность, в стремлении полностью реализовать свои права на удовлетворение религиозных потребностей. В этой связи можно отметить одно событие, которое выходит из разряда обыденных. 14 марта 1975 г. верующий мусульманской общины города Казани Минвалиев З., при поддержке Саматова А., Садыкова Х., Галлиулина Р., самовольно использовав громкоговорящее трансляционное устройство мечети, выступил перед верующими с призывами не подчиняться требованиям законов о культах, требуя от органов власти полной свободы в проповеднической деятельности мусульманских активистов среди населения, отмены некоторых предписаний Приволжского райсовета⁴.

¹ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 2. Д. 41. Л. 25.

² Мустафаева А.А. Этапы демусульманизации в Казахстане (на материале 50-60-х годов XX века). URL: http://www.rusnauka.com/34_VPEK_2012/Istoria/2-120407.doc.htm (дата обращения 5 апреля 2015 г.).

³ Там же.

⁴ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 2. Д. 45. Л. 52.

Примечательным, является в этой истории то, что большая часть верующих и все представители духовенства мусульманской общины мечети Марджани, поддержали решение властей в этом вопросе и просили «...принять меры по ограждению прав верующих от этих подстрекателей беспорядков»¹. Очевидно, подавляющее большинство прихожан, будучи людьми престарелыми, хорошо помнили те годы, когда за такие поступки можно было серьёзно пострадать. Поэтому, в их понимании было лучше довольствоваться предоставленными возможностями для реализации собственных культовых потребностей, чем пытаться такими радикальными способами добиться расширения своих прав.

В 1970-е гг., организационно активизировалась сравнительно молодая часть верующих. Так, осенью 1975 г. произошла смена руководства в мечети Марджани г. Казани, где из состава учредителей данного мусульманского объединения были выведены люди пожилого возраста, в результате чего председателем исполнительного органа мечети стал 42-летний рабочий Казанского завода РТИ². Эти тенденции в религиозных объединениях стали неотъемлемой частью процесса активизации верующих.

Одной из характерных черт положения ислама в Татарстане в первой половине 1980-х гг., стало усиление роли женщин в жизни мусульманских объединений. В частности, в мечети Марджани на пятничных намазах присутствовало до 200 женщин. Учитывая то, что в татарском обществе именно им принадлежала главная роль в воспитании детей в условиях семьи, значимость данного факта в осуществлении преемственности между поколениями татар духовных ценностей ислама – очевидна. По данным социологических исследований проведённых в республике в середине 1980-х гг., 80% мусульман получили религиозное воспитание именно в семье³. В этой связи красноречиво звучат слова сотрудника отдела пропаганды и агитации Татарского Обкома КПСС: «Несмотря на усилия, которые прилагает партия в борьбе с религиозным мировоззрением, ощутимых результатов мы пока не видим...»⁴.

Явлениями из разряда уникальных перестали быть посещения мечетей верующих из числа рабочих и интеллигенции в возрасте 30–40 лет, нередко среди них встречались даже комсо-

¹ Там же. Л. 53.

² ЦГАИПД РТ. Ф. 15. Оп. 8. Д. 1275г. Л. 13.

³ Там же. Оп. 14. Д. 401. Л. 13.

⁴ Там же.

мольцы и коммунисты. Так, за 1981–1984 гг. в ТАССР таковых оказалось 6 коммунистов и 19 комсомольцев, все они получили различные взыскания. Например, в 1982 г. водитель АТХ-14 коммунист И.Н. Салимгараев написал письмо на республиканское телевидение, требуя прекратить телепередачи «Наука и религия» на татарском языке. После рассмотрения данного факта на партийном собрании Салимгараеву был объявлен выговор¹.

Подобные веяния, были характерны для многих религиозных объединений, независимо от их конфессиональной принадлежности. Неоспоримо было то, что в религиозных общинах и группах происходила смена поколений, на смену престарелому духовенству и религиозному активу, приходила новая формация религиозных деятелей, имевших более высокий образовательный уровень и большие амбиции. Правда, реализовать их в условиях господства атеистической идеологии было весьма трудно.

Таким образом, в условиях почти разрушенной системы мусульманского образования и административного давления властей, передача религиозных ценностей от поколения к поколению происходила в основном на семейно-бытовом уровне, когда на личном примере и на основе рассказов старшего поколения о прошлом к данным ценностям приобщалась молодежь.

Библиография

Мустафаева А.А. Этапы демусульманизации в Казахстане (на материале 50–60-х годов XX века). URL: http://www.rusnauka.com/34_VPEK_2012/Istoria/2_120407.doc.htm (дата обращения 5 апреля 2015 г.)

Национальный архив Республики Татарстан. Фонд Р-873.

Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан. Фонд 15. Описание 12. Дело 241.

Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан. Фонд 15. Описание 14. Дело 401

Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан. Фонд 15. Описание 8. Дело 1275г.

Ибрагимов Руслан Рустамович, кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики и международных экономических отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия); rus-ibr@inbox.ru

Галина Галия Фанильевна, аспирант кафедры мировой политики и международных экономических отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия).

¹ Там же. Оп. 12. Д. 241. Л. 52.

Existing of Muslims Traditions in Sociocultural Life in Areas of Traditional Distribution of Islam (1960 – The 1980th on the Example of Tatarstan and Kazakhstan)

In article the factors which provided preservation of Muslim traditions of Tatars and Kazakhs in the conditions of domination of atheistic ideology in the 1960th – are considered the 1980th. The role of officially operating mosques and illegally functioning Muslim associations – as centers of Muslim life during this period is shown.

Keywords: mosques, Islam, informal religious associations, sociocultural sphere, Soviet state, atheism

Ibragimov Ruslan Rustamovich, *Candidate of History, Assoc. Prof., Department of world politics and international economic relations, Kazan federal university, Kazan; rus-ibr@inbox.ru*

Galina Gallia Fanilyevna, *graduate student of chair of world politics and international economic relations, Kazan federal university, Kazan.*

Гафаров А.А., Абулханов Н.Б.

Джадидистские подходы к вопросу соотношения светских и религиозных законов в развитии правовой культуры татарского мусульманского сообщества на рубеже XIX–XX вв.

Рассматриваются аспекты развития идеологии джадидизма, касающиеся существования религиозных законов (Шариата) и светских законов в рамках татарского мусульманского сообщества конца 19 – начала 20 вв. Анализируются точки зрения различных представителей джадидизма – М. Бигиев, Х. Файзханова, И. Гаспринского и других.

Ключевые слова: Джадидизм, татарское общество, представители джадидизма, соотношение религиозного и мирского,

Идеи представителей джадидизма по полноценному включению мусульманской части российского общества в правовую сферу привели к переосмыслению соотношения традиционного шариата, мазхаба с правом Российской империи. Они явились своеобразной почвой для более активного вливания мусульман России в общественно-политические и правовые аспекты жизни российского социума.

Говоря о джадидистских подходах к вопросу соотношения светских и религиозных законов в развитии правовой культуры татарского мусульманского сообщества на рубеже XIX–XX вв., необходимо дифференцировать понятия правовой культуры мусульман как таковой и светского права. Правовая культура татар со времен принятия ислама булгарами в начале X века складывалась на основе шариата, фикха, мазхаба. Для правильного понимания исторического развития исламского права необходимо дать определение данным понятиям. Фикх часто переводится как «исламский закон», «исламское право». Точно так же переводится и шариат, но эти термины не являются синонимами ни в арабском языке, ни в понимании ученых мусульман, теологов, факихов, правоведов. Фикх буквально означает верное понимание того, в чем состоит намерение (верное понимание сути намерения). Подтверждение использования этого слова в подобном значении можно найти в изречении пророка Мухаммада: «Кому Аллах желает добра, тому Он да-

ет Фикх (правильное понимание) Религии»¹. Однако в практическом контексте фикх означает науку выведения исламских норм, фетв², из тех основ, которые находятся в главных источниках исламского права – Коране и Сунне. Поэтому в наиболее широком смысле слова он также означает всю совокупность исламских норм, выведенных подобным образом.

Шариат в буквальном смысле означает водопой, источник, куда животные ежедневно приходят пить воду, или же прямой путь, как, например, в следующем аяте Корана: «Потом Мы устроили тебя на прямом пути повеления. Следуй же по нему и не следуй страстям тех, которые не знают!» (Коран: Сура 45, аят 18). В исламском контексте это слово означает всю совокупность исламских законов, ниспосланных откровением пророку Мухаммаду и записанных в Коране, а также выводимых из жизненного пути пророка, называемого Сунной³.

Из двух предыдущих определений упомянутых терминов вытекают следующие три различия между ними:

1. Шариат – это единая совокупность предписаний, содержащихся в Коране и в Сунне, а фикх – это совокупность норм, выведенных на основе шариата применительно к конкретным ситуациям, непосредственная трактовка которых в шариате отсутствует.

2. Шариат является раз и навсегда установленным и неизменным, а фикх изменяется сообразно обстоятельствам, к которым он применяется.

3. Предписания шариата большей частью имеют общий характер: они закладывают основополагающие принципы. Нормы же фикха имеют конкретную направленность: они показывают, как применяются основополагающие принципы шариата в конкретных обстоятельствах.

При рассмотрении данного аспекта развития татарской религиозно-богословской мысли представляется уместным разделить понятия ханафитского фикха, ханафитского мазхаба и шариата. Если в классическом и наиболее распространенном понимании мазхаб – это суть постижения исламского фикха, то при рассмотрении данного аспекта в исторической перспективе, мазхаб – более широкое понятие.

¹ Сборник Сахих Аль-Бухари. Т. 4. № 346. С. 223–224; Сборник Муслим. Т. 3. № 4720. Бейрут, 2000. С. 1061.

² Фетва – решение по конкретному религиозно-правовому вопросу.

³ Мухаммед Шалаби. Аль Мадхал фи ат-Тариф биль Фикх аль Ислами. Бейрут, 1969. С. 28.

Фикх (араб. – понимание) представляет собой совокупность религиозно-правовых норм практического применения Ислама.

Мазхаб же в нашем случае – более широкое понятие, включающее и идеологический аспект (акыду), и социально-политические чаяния, и общий круг взглядов представителей той или иной школы, в частности, татарской религиозно-богословской.

В научной литературе (наряду с богословской) также значительное внимание уделяется определению шариата. Часть ученых отождествляет понятия шариат и исламское право. Так, Н. Торнау рассматривал шариат как сочетание калама и фикха¹. По мнению других исследователей, шариат – это свод правил поведения мусульманина на все случаи жизни, содержащий юридические и нравственные нормы, и не разграничивающий их на мораль и право². В этом смысле фикх включается в шариат как собственно право, так же туда входят моральные и поведенческие принципы жизни, и религиозный культ. В этом контексте шариат и исламское право рассматриваются как тождественные понятия.

Ряд исследователей рассматривает шариат как общий свод правил поведения для правоверного мусульманина от его рождения до смерти; он содержит религиозные, нравственно-этические и правовые нормы. Шариат включает в себя право, фикх, адаб (морально-поведенческие аспекты), культ (религиозная практика). То есть шариат можно понимать весьма широко, как религию ислам в целом³. В научной литературе шариат рассматривается, прежде всего, как комплекс юридических норм, принципов, правил поведения мусульманина. В то же время отмечается, что фикх разрабатывает основные проблемы шариата. В этой связи нередко оба эти термина зачастую приравниваются друг к другу⁴.

В Среднем Поволжье всегда была распространена ханафитская правовая школа, наиболее умозрительная, логичная и толерантная. Ее особенностями является следование путем логических суждений, религиозная терпимость, гибкость. Данные обстоятельства позволяют представителям татарской теологической мысли принимать те концессии и те правовые решения, которые наибольшим образом соответствуют потребностям религиозной и светской практики и учитывают местные сложившиеся обычаи.

¹ Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. С. 29-30.

² Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М., 1990. С.135.

³ Ислам классический: энциклопедия. М., 2005. С. 230

⁴ Ислам. Краткий справочник. М., 1986. С. 123.

Влияние мазхабов на жизнь мусульман не ослабевало вплоть до XIX века. С процессом секуляризации в исламском мире отпала необходимость строгого следования мазхабам в масштабах всего государства. Это было вызвано также широкими заимствованиями из правовых систем передовых европейских держав, заменой положений религиозно-правовых школ светскими юридическими нормами, что нашло свое отражение в жизни татарского народа, который всегда оставался частью исламского мира. Ханафитский мазхаб, бывший государственным в Османской империи, самой могущественной мусульманской державе, начал сдавать позиции во второй половине XIX века. Это не могло не сказаться на трудах ученых-ханафитов, в число которых входили и татарские богословы. В результате жесткие рамки следования мазхабу стираются, и появляется возможность критики тех или иных его положений со стороны модернистски настроенных ученых.

Волна религиозно-правового реформаторства наиболее ярко проявилась в стане сторонников джадидизма. Джадидизм, зародившийся в XIX веке, первоначально был направлен на изменение системы мусульманского образования, введение новых европейских методов обучения, изучения русского языка, интеграции татарских школ в светскую систему образования. Впоследствии джадидизм принял черты реформаторского движения, ратующего за обновление многих сфер жизни мусульманского сообщества.

Очевидна глубокая разница между европейским пониманием права и пониманием права у мусульман. Исламское право охватывает куда более значительный пласт жизни человека, регламентируя широкий круг его действий. Здесь в одинаковой степени рассматриваются вопросы молитвы, поста и торгово-финансовые операции, порядок совершения хаджа и семейно-брачные отношения. Необходимо отметить, что говоря о взаимодействии религиозного мусульманского закона, шариата и светского закона, мы рассматриваем лишь ту часть, где они пересекаются. Таким образом, часть шариата всегда останется вне влияния светского законодательства и государства. В то же время призывы к реформации шариата зачастую воспринимаются мусульманской интеллигенцией не как призывы к изменению той его части, которая пересекается со светскими законами, но и как реформацию всего исламского закона, то есть способов молитвы, поста, хаджа и т.д. Этот момент всегда являлся «яблоком раздора». Сталкиваются с одной стороны джадидисты, мечтающие реформировать часть ислама, с другой стороны кадимисты, сторонники

традиционного подхода в исламе, не пускающие реформаторов в «святая святых», в вопросы, касающиеся поклонению Богу.

Изначальные предпосылки правовой аккумуляции российских мусульман складывались в определенном контексте исторического развития и ни в одной стране они не проявились столь значимо как в Российской империи. Однако масштабное продвижение России на Восток неуклонно усиливало (в противовес европейскому влиянию) самодостаточность элементов мусульманской культуры в колониальных окраинах. Неслучайно в практической жизни многие вопросы, не выходящие за пределы мусульманской общины, по прежнему решались по шариату или адату (обычному праву). В результате судопроизводство в отношении мусульман в некоторых регионах страны предусматривало наличие судов различных правовых систем.

Очевидно, что восприятие европейских правовых норм российскими мусульманами осложнялось глубоко укоренившимися религиозно-правовыми традициями. Не в последнюю очередь косность правовой культуры российских мусульман была также связана с социокультурным изоляционизмом (продиктованным эксцессами государственной этноконфессиональной политики). Верховенство общероссийских государственных законов воспринималось как наступление на религиозные ценности.

Однако сложившаяся общественно-политическая ситуация и окружающая социокультурная среда неизбежно подталкивали мусульман к поиску приемлемых форм интеграции, сохраняющих основы этнокультурной идентичности. Постепенное вовлечение мусульманского населения (прежде всего поволжских татар) во все сферы общероссийской жизни привело к постановке задач религиозно-правовой реформы, адаптации религиозных норм к духу и потребностям времени.

Главной проблемой модернизации правовой жизни мусульманского общества стал вопрос «открытия врат абсолютного иджтихада», допускавшего вынесение факихом самостоятельного решения по вопросам общественно-правовой жизни мусульман. На практике основной вопрос сводился к определению степени буквального толкования основных источников права (Корана и Сунны), применимости традиционных предписаний к конкретной исторической ситуации.

Муса Бигиев, известнейший представитель татарского богословия, реформаторского направления в религиозной мысли татар начала XX века, развил теорию отказа от слепого следования мазхабам при сохранении их базовых основ. В статье «Мой взгляд

на исламский шариат», опубликованной в газете «Ил» в 1913 году, Муса Бигиев выражает свое отношение к исламскому закону, шариату, обособляя его от понятия «мазхаб»¹. Бигиев высказывает крайнее сожаление по поводу отсталости мусульманского мира, который в отличие от стран Запада, не развивается, пребывая в пассивном, бездейственном состоянии. Одним из способов возрождения мусульманской общины, по мнению Мусы хазрата, является правильное понимание шариата. Для этого необходимо провести четкую границу между шариатом и мазхабом². Шариат – суть божественное откровение, мазхаб же – это толкование его. Отрицание какого-либо положения или критика его, как равно и критика всего мазхаба и отрицание его ни в коей мере не является отрицанием божественного шариата. Так же как критика тех или иных толкований Священного Корана не является критикой самого Корана или отрицание Священного Писания.

Совершенно необходимым, согласно точке зрения Мусы Джаруллаха, является разделение мазхаба как правовой школы, как средства понимания шариата и самого шариата как цели, аналогично делению Божьего Писания, Корана, и его тафсиров – толкований. В то же время Бигиев не отрицает мазхабы как таковые. Он попытался вернуть общество к пониманию откуда появились мазхабы, чтобы доказать: не мазхаб является неприкосновенным, а только лишь шариат³. «Наши правовые школы являются драгоценным наследием, которым мы должны пользоваться. Но они, ни в коей мере, не являются грузом, который должен наносить нам вред и ввергать нас в бедствие»⁴, – считает Бигиев. Отметая таклид как слепую приверженность имамам и духовным лидерам прошлого, Муса Биги акцентирует все внимание на «чуждести» шариата⁵. Он подвергает жесткой критике ученых, алимов, которые оторваны от реальности и пребывают в средневековом схоластическом мудрствовании, абстрагируясь от действительно насущных проблем.

Ученый порицает исследование бесполезных для мусульман вопросов. Современные Мусе Бигиеву факихи, ученые мазхабов, занимаются бесполезным поиском доказательств из Корана и Сунны о дозволенности изучения иностранных языков, можно ли распространять знания через прессу и печать, разрешает ли ша-

¹ Бигиев М.Д. Избранные труды. Казань, 2014. С. 298.

² Там же. С. 298.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же. С. 82.

⁵ Там же. С. 20.

риат обучать женщин грамоте и наукам, признает ли шариат такие науки, как математика, не опасно ли путешествовать по морю на пароходе, не является ли запрещенным новшеством проведения меджлисов для обучения людей¹ и т.д. Все эти и подобные вопросы не нуждаются, по мнению Бигиева в доказательствах и вообще не должны быть предметом исследований и дискуссий. Подобные рассуждения ученых мазхаба являются тормозом развития, так как необходимость в подавляющем большинстве рассматриваемых ими предметах настолько очевидна, что не нуждается в глубоком рассмотрении и не нуждается в доказательной базе. Подобные мудрствования, считает Муса Джаруллах, далеки от реальности. Они прививают привычку боязни новшеств, новых вызовов, которые порождает жизнь. Результатом закоснелости и приверженности старой мазхабической традиции является то, что факихи обращаются по каждому нужному и не нужному поводу к книгам по исламскому праву и к сборникам хадисов. Не находя там ответов, они просто отвергают новые веяния и связанные с ними реальные проблемы. Если ответ не обнаруживается на страницах древних книг, то насущный вопрос замалчивается и игнорируется. Это, по мнению Бигиева, является преступлением против ислама².

Подобные рассуждения стали результатом наметившейся в исламском мире реформации. Наиболее ранние концепции религиозного обновления и адаптации к местным условиям проявились в Индии: в трудах С. Мухаммада (XV в.), А. Фазла (XVI в.), Ш. Валиуллы (1703–1762) и др. Во второй половине XVIII в. в трудах йеменских учёных, М. ал-Муртада (ум. 1790), а впоследствии М. аш-Шавкани (ум. 1834) был, также, выдвинут лозунг «открытия врат иджтихада»³. «Его последователи объявили его одним из «абсолютных муджтахидов». Четырёхтомный труд Шавкани «Фатх ал-кадир» («Откровение Всемогущего») был известен и в Поволжье. Ш. Марджани в путевых заметках о посещении Стамбула отмечал, что в ходе многочисленных встреч речь заходила, в том числе и о Шавкани⁴.

Следует обратить внимание на то, что большинство реформаторов ограничивали действие иджтихада, не распространяя его на предписания, основанные на ясных положениях Корана

¹ Там же. С. 21.

² Там же. С. 24.

³ Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 112.

⁴ Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003. С. 74.

и сунны, применяя иджтихад лишь в отношении сюжетов по общему признанию спорных и неоднозначных (аятов «мута-шабих»), а также в случаях, не определенных традицией. Фикх (юриспруденция), оставаясь частью шариата, постепенно приобретает определенную самостоятельность, противопоставляясь ему в качестве способа конкретизации общественных норм. Не случайно в спорах с традиционалистами Х. Фаизханов апеллирует к мусульманскому праву. Он выступает как религиозный реформатор, призывая определить общепринятый механизм реализации новаций. «Когда мы встречаемся с каким-либо новым явлением, – пишет Фаизханов, – то необходимо, чтобы в фикхе были разработаны правила сравнения различных проблем и вопросов для получения правильного результата; каждый ученый должен это знать, фикх в наши дни из этого и состоит»¹.

В 1869–1877 гг. в Османской империи светской властью был принят Маджаллат – крупнейший кодифицированный свод норм мусульманского права (1850 статей). В этот законодательный акт, игравший роль гражданского и процессуального кодексов, вошли положения, разработанные на основе иджтихада. «Несомненно, – провозглашали новые правовые принципы, – что применение закона должно сообразоваться с потребностями времени» (§ 39), «общая польза – единственный источник всякой власти» (§ 58). Теперь в Турции кадии при разборе дел, отмечал Ш.М. Ишаев, руководствуются «особыми уставами, составленными турецким правительством на основании шариатских постановлений; уставы эти носят название «Дастур» и изложены в виде отдельных статей, как наши русские, или вообще европейские своды законов. Статьи «Дастура» изменяются и дополняются согласно требованиям практической жизни и современности, следовательно, не представляют собой таких неподвижных, неизменяемых постановлений, как шариат»².

Подобного рода реформационные процессы оказали значительное влияние на мусульманскую интеллигенцию России. Правовое регулирование жизни мусульман стало рассматриваться не столько в качестве теологической проблемы, а более как светский процесс. Джадидисты открыто апеллировали к опыту европейских правовых систем, к их конституционным нормам. Накопленный потенциал перемен, давление процессов модернизации

¹ Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008. С. 44.

² Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман // Среднеазиатский вестник. 1896. Декабрь. С. 63.

в странах мусульманского Востока способствовали сдвигам в области правовой культуры мусульман. Показателем восприятия европейской правовой системы стало создание в ряде регионов с мусульманским населением (Казанской, Нижегородской, Таврической, Уфимской губерний) земского управления, введение суда присяжных и других представительных учреждений. Не случайно, свои призывы к обучению русского языка Х. Фаизханов прежде всего аргументировал насущной необходимостью знания государственных законов, «чтобы понимать все запреты и предписания местных властей, чтобы добиваться справедливости в судах. Также понимать и пользоваться теми новшествами, которые вводятся государством для облегчения жизни народа»¹. И. Гаспринский в работе «Русское мусульманство» (1881), ставшей программным документом мусульманских реформаторов, соответственно высказался за обязательное присутствие в судах переводчиков². Отношение мусульман к включению в правовую жизнь общества выразил С. Максуди: «Мы желаем приобщиться к русской культуре постепенно, естественным путем, нисколько не утрачивая своих национальных особенностей»³.

В заключении можно сделать вывод, что реформаторские идеи представителей джадидизма привели к решительному переосмыслению традиционных представлений о соотношении шариата, мазахаба с правом Российской империи. Они стали основой для более активного вовлечения мусульман в общественно-политические и правовые аспекты жизни российского социума, что сыграло важную роль в процессе созидания последующего единого правового и социокультурного пространства России.

Библиография

Бигиев М.Д. Избранные труды (сост. и перев. с осман. языка, введ, сн. и комм. А. Хайрутдинова). Казань: ТКИ, 2014.

Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I. СПб., 1910. Стб. 1083.

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

Ислам классический: энциклопедия. М.: Издат-во Эксмо, 2005.

Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004.

Ислам. Краткий справочник / Академия наук СССР, Институт востоковедения. М.: Наука, 1986.

¹ Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник... С. 46–47.

² Исмаил Бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань, 1993. С. 57.

³ Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. I. СПб., 1910. Стб. 1083.

- Исмаил Бей Гапринский. Россия и Восток. Казань, 1993.
 Ишаев Ш. Мекка, священный город мусульман // Среднеазиатский вестник. 1896. Декабрь.
 Мухаммед Шалаби. Аль Мадхал фи ат-Тариф биль Фикх аль Ислами. Бейрут: Дар ан-Нада аль Арабийя, 1969.
 Очерки Марджани о восточных народах. Казань, 2003.
 Сборник Сахих Аль-Бухари. Т. 4. С. 223–224, №346. Сборник Муслим. Т. 3, № 4720. Бейрут: Дар Аль Арабийя, 2000. 1786 с.
 Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850. .
 Фаизханов Х. Послание (Рисаля) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: исто-рико-документальный сборник. Н. Новгород, 2008.
 Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008.

Гафаров Анвар Айратович, кандидат исторических наук Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); anvargafarov@mail.ru

Абулханов Nail Бариевич, аспирант, ведущий специалист отдела образования и науки ЦРО – ДУМ РТ (Казань, Россия); nailabulhanov@mail.ru

Jadidist Approaches to the Relationship Between Religious and Secular Law in the Development of the Legal Culture of the Tatar Muslim Community at the Turn of XIX-XX Centuries

The article is devoted to the analysis of the aspects of the ideology Jadidism concerning coexistence of religious law (Sharia), and secular laws as part of the Tatar Muslim community of the late 19th – early 20th centuries. Analyzed in terms of various representatives Jadidism – Bigiyev M., H. Fayzhanov, I.Gasprinskiy and others.

Key words: Jadidism, Tatar society, Jadidism representatives, the relation of religious and secular,

Gafarov Anvar Ayratovich, Ph.D., CFI Institute of International Relations, History and Oriental Studies / Department of Graduate School of International Relations and Oriental Studies / Department of World Politics and International Economic Relations, Kazan; anvargafarov@mail.ru

Abulhanov Nail Barievich, a graduate student, a leading specialist Department of Education and Science of the EDC–DUM RT, Kazan; nailabulhanov@mail.ru

Уразманова Р.К., Габдрахманова Г.Ф.

**Семиотический подход к изучению «святых мест»
(кейс Билярский музей-заповедник)**

В статье представлен анализ функционирования у татар явления – «святое место». Ее авторы, опираясь на исторические источники, а также на материалы собственных исследований, показывают значимость мусульманского культа святых для татар на протяжении XIX–XXI веков. Основное внимание уделяется «святому ключу», расположенному на территории Билярского музея-заповедника. Показывается мотивация его посетителей, раскрывается обрядовая сторона посещений, а так же отношение мусульманского духовенства к данному объекту.

Ключевые слова: культ святых, ислам, татары, святой ключ, обряды, Билярск, мусульманское духовенство

В последние годы «святые места» все чаще становятся объектом научных исследований российских ученых. Актуализация этого интереса продиктована усиливающимся магнетическим притяжением «святых мест» и массовой вовлеченностью населения в процессы обрядотворчества, вопреки росту образования, новых технологий, массовой культуре и культурной унификации. Сегодня исследователи ищут ответ и на вопрос о логике сохранения и функционирования «святых мест» вопреки советской атеистической пропаганде и советских официальных исторических концепций формирования и развития народов. Все чаще ученые склоняются к пониманию того, что «святые места» сохраняются и поддерживаются скорее благодаря внутренней логике, их особой значимости для народа, чем целенаправленными усилиями социальных инженеров.

Непрерывающаяся устойчивость «святых мест» зафиксирована целым рядом отечественных исследователей (А.В. Полосин, А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева, А.В. Сызранов, Р.К. Уразманова, М.И. Ахметзянов и др.). Так, сведения о функционировании «святых мест» у татар имеются в работах татарских просветителей конца XIX – начала XX вв. (К. Насыри, Р. Фахретдин). В 1970–1980-е гг. казанские ученые Р.К. Уразманова и М.И. Ахметзянов фиксировали в татарских селах Заказанья оставленные деньги на могильных камнях некоторых «святых», привязанные к ограждениям платки и полотенца. А.Г. Селезнев и И.А. Селезнева подчеркивают усиление у сибирских татар в XX–XXI вв. роли астаны – мест захоронений мусульманских святых. Этот вывод делается путем анализа

деятельности появляющихся зрителей гробниц (*астана караулче/караулце*), которые организывают паломничества, поминания и ритуальные трапезы *астана ош* в память о погребенном святом»¹.

В мусульманском сообществе, по мнению ученых, фактором, поддерживающем устойчивость «святых мест», были местные формы бытования ислама, противостоящие давлению государственного атеизма и целенаправленной секуляризации советского времени. В Узбекистане, например, своеобразные «материальные остатки» суфизма – мазары (некрополи), где захоронены крупнейшие суфийские лидеры, их последователи и другие (*аулия*) были теми «островками», на которых местные жители еще достаточно свободно могли исполнять свои традиционные обряды и обычаи (*зийарат, маулид* и др.)².

В современных отечественных историко-этнографических исследованиях подробно описываются ритуалы, действия, атрибуты «святых мест». Так, А.В. Сызранов, исследуя «святые места» Астраханского края, пишет: «Самый характерный отличительный признак могилы святого – повязанные на могилах ленточки (белого, зеленого, голубого, красного, желтого цветов) или платки и даже полотенца. Часто на надгробном сооружении или на примыкающих к нему шестах укрепляются небольшие флажки (*байраки*) из белой материи. Реже устанавливаются более крупные флаги (*туги*) зеленого и белого цветов. Около некоторых *аулья* растут священные деревья или кустарники... находится священное озеро – Тарат-кюль...»³. Подобное подношение характерно для многих народов, в том числе разных как по происхождению, так и по вероисповеданию⁴.

Помимо привязывания разноцветных лоскутков, платков А.В. Сызранов отмечает «приношение даров, как правило, денег», участники «... закалывают жертвенных животных (баранов, уток

¹ Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Тюрмитякская астана (к изучению культа святых в Сибирском исламе) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XIV. Новосибирск, 2008. С. 367.

² Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера. СПб., 2001. С. 332; Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1997.

³ Сызранов А.В. Святые места мусульман Астраханского края. Астрахань, 2006. С. 18.

⁴ Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С. 234-235; Столярова Г.Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 101.

и др.) и устраивают коллективную трапезу на ауля...»¹. Приношение денег фиксирует и Ф.Л. Шарифуллина: «Касимовские татары приходили на могилу муллы Хасана и оставляли на надгробном камне монеты. Татары-мишари с. Индерка Сосновоборского района Пензенской области до сих пор поклоняются святому Хазрят-бабакаю, на могиле которого принято оставлять монеты»².

В современных работах дается подробное описание «святых мест» как явления бытовой культуры народа. Анализ же его значимости для самих участников отсутствует. Данный аспект раскрывает А.В. Полосин, который считает, что логика функционирования «святых мест» заключается в публичном признании (легитимации) статуса и в морально-психологическом воодушевлении участников ритуальных действий. «Благодаря ритуалу достигается эмоциональный эффект *символического* (выделено – авт.) вхождения его участников в минувшую или будущую реальность...», а сам ритуал становится носителем информации «...менее рациональной, чем книжная, но зато более образной и цельной, что для простых людей намного понятнее»³. Будем иметь в виду и такой вывод исследователей: «Народные обряды, магические действия и их значения непрерывно движутся, изменяются, смешиваются, разрастаются в зависимости либо от социальной среды, либо от характеров отдельных лиц»⁴.

Символы играют исключительную функцию в жизнедеятельности и организации человеческого поведения на всех этапах его исторического развития. Современное же «усложнение общества, рационализация общества сопровождается повышением значения символов, которые помогают человеку не только пережить душевное смятение, выбрать верный путь, но и быть со своим народом. Символы... функционируют в конкретной жизни, чтобы организовать восприятие и найти человеку свое место в социальных отношениях...»⁵. Интерпретации жизненного опыта и организации поведения запасаются и в религиозных символах, комплекс которых, наряду с другими культурными системами – идеологией, искусством и здравым смыслом формируют кодовую

¹ Сызранов А.В. Указ. раб. С. 21.

² Шарифуллина Ф.Л. Культ предков у Волго-Уральских татар // Этнологические исследования в Татарстане. Казань, 2007. С. 98.

³ Полосин А.В. Преодоление язычества. Введение в философию монотеизма. М., 2001. С. 119-120.

⁴ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 179.

⁵ Хакимов Р.С. Историческая этнология: парадигма и инструментарий. Казань, 2012. С. 171.

программу для поведения человека в социуме. В итоге поведение человека выстраивается сообразно тем моделям, которые им предлагает культура¹.

Семиотический подход, на наш взгляд, является продуктивным к анализу «святых мест». Данное явление невозможно анализировать без его содержательного контекста – понимания смыслов и значений посещений и ритуальных действий, в которых сознательное и бессознательное неотделимы друг от друга. Сегодня изменилась и мотивация обращений к «святым местам». Часть из них становятся идеологическим проектом, выполняющим регулятивную, нормативно-этическую и моральную функцию. Наряду с этим «святость» становится и рыночным товаром, который образует самостоятельный сектор экономики.

Объектом нашего исследования стал так называемый «Святой ключ» в Алексеевском районе (Билярский государственный историко-археологический и природный музей-заповедник)². Наши наблюдения, проводимые начиная с 2000 года, интервью с посетителями свидетельствуют о том, что как само возрождение «Святого ключа», так и происходящие на нем процессы обрядотворчества являются методом публичного символического упорядочивания социальной жизни, регулирования и кодирования социального поведения посетителей данного места. «Святой ключ» как символ опирается на архетип, связанный с образами исторических персонажей. У каждого народа эти персонажи самые разные. У татарской части посетителей – это 12 отважных девушек, погибших при защите Булгарского государства и похороненных на «Хужалар тауы» у «Святого ключа»³. Согласно же легенде русского населения Биляра, из церкви таинственным образом исчезла икона, которую увидела плавающей в озере девушка-татарка, убиравшая на лугу сено... Попыталась вытащить икону, но она заговорила человеческим голосом: «Если хочешь поймать, прими христианскую веру. Тогда я дам себя словить и больше из церкви не убегу». Услышав это, девушка крестилась и превратилась в великую святую. Тут она прожила свою жизнь и была похоронена под горой «Хужалар тауы». Из-под горы забил

¹ Килькеев В.Н. Клиффорд Гирц: концепция культуры и семиотический подход к ее изучению // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. №11 (149). Философия. Социология. Культурология. Вып. 11. С. 138-142.

² Одно из первых этнографических описаний Билярского городища Хужалар тауы – «Горы хозяев» и «Святого ключа» относится еще XVIII в.

³ Хузин Ф. Древний Биляр и его окрестности. Казань, 2004. С. 5.

ключ. Говорят, что этот ключ – слезы той святой¹. Все эти представления обращают как к мышлению, так и к чувству, как к рациональному, так и к иррациональному² – всему тому, что необходимо для жизнедеятельности человека.

Посещение «Святого ключа» многими участниками воспринимается как желательный и важный факт социальной биографии. Причем мотивация посещения может быть самой разной. Для одних – это специально организованные групповые поездки для ознакомления со «Святым ключом». Его посмотреть приезжают на автобусах школьники (в сопровождении учителей, родителей), педагогические коллективы. На специально арендованном транспорте приезжают сельские библиотекари, сотрудники учреждений культуры, СМИ. В основном они из городов и районов Татарстана (Казань, Набережные Челны, Нижнекамск, Зинск, Пестречинский, Лаишевский районы и т.д.). Поездки посетителей из других российских регионов бывают как самостоятельными, так и организованными, например, татарскими культурными центрами, помогающим изучать основы ислама (девушкам, женщинам, мужчинам). Посещение «Святого ключа» организуется и государственными структурами. Так, начиная с 1998 г., в первой декаде июля на территории Билярского культурно-исторического заповедника ежегодно проводится фестиваль-конкурс интеллектуального творчества одаренных детей и молодежи³. Организаторами выступают фонд «Сэлэт»⁴ совместно с администрацией Алексеевского района, Министерством по делам молодежи, спорта и туризма РТ, Академией наук РТ. В настоящее время в фестивале принимает участие около 1000 одаренных детей и молодежи из Татарстана и регионов России, много-

¹ Там же. С. 64-65.

² Так, нам удалось выяснить, что в ходе возрождения «Святого ключа» не было фактов кражи строительных материалов или нецелевого использования денежных средств. Все участники возрождения считали это большим грехом, который «обязательно вернется».

³ Республиканский Билярский фестиваль-конкурс интеллектуального творчества одаренных детей и молодежи. URL: http://selet.biz/ru/projects/bilr_tarihi_arheologik_tyuulygynda_stile_yashlrne_respublika_intellektual_iaty_festivalkonkursy

⁴ Молодежная организация «Сэлэт» ставит своей целью выявление и поддержку интеллектуально одаренных детей и талантливой молодежи, создания комфортной среды для развития их творческих способностей, формирования уважительного отношения к стране, ее истории, культуре, традициям, а также духовно-нравственного и физического воспитания, формирования практики здорового образа жизни, а также участие в формировании будущей интеллектуально-духовной, общественной и управленческой элиты. URL: <http://selet.biz/ru/about/today/>

численные гости, официальные лица (включая Президента РТ Р.Н. Минниханова), деятели культуры и искусств. Все участники фестиваля живут в палатках рядом с горой «Хужалар тавы». Кроме интеллектуальных и спортивных игр, концерта, программа фестиваля предусматривает обязательную экскурсию к «Святому ключу», на археологические раскопки древнего города Биляра.

Самая интересная и самая большая по масштабам группа посетителей – это те, кто приезжает на «Святой ключ» семьями, со знакомыми в удобное для себя время на личном транспорте. Инициаторами и организаторами таких поездок, как правило, являются старшие члены семей, вовлекающие в участие и молодое поколение. Последние же довольно охотно вовлекаются в происходящее. Для преобладающей части молодых – это соприкосновение с чем-то важным, рационально необъяснимым, для другой – это просто приятный отдых с пикником в живописном месте вместе с родными. Тем не менее, во время посещения «Святого ключа» реализуется важная функция внутрисемейного общения и укрепления межпоколенческих связей, воспитания и социализации.

Отдельные из них участвуют в обряде жертвоприношения – *назер, назер корбаны*¹. Некоторые приезжают с уже разделанным халяльным мясом и лишь варят его. Другие закалывают животное прямо на территории «Святого ключа» в специально отведенном для этого месте. Далеко не все совершают жертвоприношение, но абсолютное большинство привозят с собой обед, который при необходимости можно согреть, вскипятить чай. Руководят организацией приготовления и приема пищи старшее поколение, привлекая более молодых и детей. После трапезы остатки пищи забираются с собой (остатки мяса передаются тем членам семьи, которые по каким-то причинам не смогли приехать и принять участие в паломничестве), мусор относится в специальные контейнеры.

Часть посетителей обливается водой из родника. Объяснения: «Хорошо снимает стресс», «Закаляюсь», «Для здоровья, ведь вода целебная», «Просто так, интересно!» и т.д.

Практически все без исключения посетители «Святого ключа» включаются в процесс народного «религиозного» обрядотворчества. Это проявляется в следующих моментах. Во-первых,

¹ Односторонние обязательства – назр (обет совершить хадж, выполнить искупление – каффару и т.д.), считается договором человека с Богом, заключаются без свидетелей и подлежат безусловному исполнению. См.: Родионов М.А. Ислам классический. СПб., 2001. С. 141.

многие стремятся привязать разноцветные тесемки, ленточки, платки к веткам кустарников, стволам деревьев вдоль всего подъема и на опушке леса, на вершине горы. Это делают и чуваши, и кряшены, и татары – все самых разных возрастов – и молодые, и пожилые, приезжающие группами или семьями. Старшие охотно делятся привезенными лентами, платками с молодыми. Во-вторых, многие стараются воткнуть монету в заметную щель. В Биляре таким образом оказались «декорированными» искусственно поставленные природные камни на опушке леса возле «Монумента поклонения».

И, наконец, третий момент из этнографических наблюдений. В Биляре многие, достигнув вершины, начинают семикратный обход «Монумента поклонения», бросая в него камушки, которыми декорировано его основание. (По словам зрителя, сюда привозили не одну машину щебня). К основанию монумента бросают монеты, бумажные деньги. Какое-то время они продолжают лежать, затем исчезают, их, как правило, подбирают дети.

Самое паломничество, атрибуты – ленточки, монеты и даже круговые обходы «Монумента поклонения» и другие действия для большинства участников являются лишь элементами ритуала, главным образом *символом посещения, актом морально-психологического воодушевления участников, дающим эмоциональное удовлетворение от содеянного*. Исчезла сакральность и мест, и действий, но сохраняется потребность в воспроизведении определенных ритуалов, атрибутов, упорядочивающих жизнь.

Ежегодно Билярский музей-заповедник, по мнению его руководства, посещают более 100 тысяч посетителей. Это место начали активно осваивать и предприниматели. По словам батюшки Александра – священника Билярской церкви, «внизу у ключа стоять негде бывает». Особенностью праздника является то, что приезжают на него только верующие, а не просто любопытствующие. Батюшка не осуждает «привязывания ленточек», «бросание монет», объясняя это лишь малограмотностью, несведомленностью современников в христианстве, ведь три поколения людей были оторваны от религии¹. В середине 1990-х гг. под руководством своего духовенства снова начали проводить коллективные моления и чуваши из окрестных деревень (соблюдающие «старую чувашскую веру»)².

¹ ПМА. 2009, г. Билярск.

² Заря. 1996. 18 декабря.

У татарско-мусульманского духовенства же отношение к «Святому ключу» весьма неоднозначно – от убежденного осуждения народа до молчаливого отстранения от происходящих процессов. Некоторые имамы, представители «образованного духовенства» обвиняют исполняющих действий в «язычестве», «идолопоклонстве». Как показывают этнографические исследования, принцип запрета являлся превалирующим в высказываниях «мулл» всех рангов особенно в первое десятилетие перестроечного времени, когда были сняты государственные ограничения на их деятельность¹.

Бытует он и сейчас. Именно в этом духе звучали ответы ряда имамов мечетей в Юго-восточных районах Татарстана на вопрос об их отношении к поездкам в Биляр и Болгар. Вот один из них: *«...ни в Болгаре, ни в Биляре не был... Будучи в сане хазрата (хэзрэт буларак) ехать туда я боюсь Аллаха... народ может подумать: сам поехал, а нам запрещает. Хуже того, раз хазрат ездит, значит и нам следует это делать... Но есть ли там необходимые условия для поклонения (гыйбэдэт кылу өчен шартлар тудырылганмы)? ... Там кто-то, подражая чувашам, вешает на деревья лоскутки тряпок, подобно язычникам... Но ведь это глупость... Некоторые даже говорят, что поездка туда – это вместо хаджа, ведь ехать в Аравию у нас нет денег (мондый жирлэргэ бару – хаж урынына дйочелэр дэ юк түгел)². И от-ветная реакция недоумения активных прихожан (мэчет картлары): «... люди едут туда с добрыми намерениями, ведь это исторические места. И если эти места называем святыми (изге урыннар дип атый-быз икэн...), и съездив туда, почитать там Коран, угоститься – разве народ этим совершает ошибку? А здесь говорят: нет, нельзя, это ошибка, нужно совершать хадж. Хадж – это одно, а поездка сюда – совсем другое. Совершающие хадж – исполняют важное дело, очень хорошо. Но и те, кто едет сюда, даже сомневающиеся в религии, возвращаются умиротворенными (шул жирлэргэ барып, аның күңле йомшара). А ведь это может послужить толчком к истинной вере. А здесь – нельзя, и все тут»³.*

Нам же хочется отметить, что исполняющие на «Святом ключе» разные действия осознанно делают это с именем Аллаха,

¹ Уразманова Р.К. Ислам и обрядовая система у татар // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006. С. 685-686.

² ПМА. 2008. С. 20 (г. Лениногорск). Кстати, подобное наблюдается и в государствах бывшего Советского Союза. В частности, исследователи современного ислама в Кыргызстане отмечают наличие острых разногласий между муллами по поводу традиции поклонения святым местам. См.: Айтпаева Г., Алдакеева Г., Эгембердиева А. Рядовые ислама, или феномен молдолар в современном Кыргызстане // Этнографическое обозрение. 2010. № 5. С. 32.

³ ПМА. 2008. С. 16 (г. Альметьевск, мечеть «Зиннур»).

произносятся знакомые им молитвы (суры из Корана). Но, что особенно важно, на наш взгляд, существующая позиция татарско-мусульманского духовенства является неконструктивной и тупиковой. Во-первых, потому, что «святые места» – это один из сформировавшихся и глубоко внедренных элементов традиционного ислама у татар. Сохранение и воспроизводство же его особенностей становится сегодня стратегическим национальным проектом у татар. «Святые места» могли бы стать платформой символического менеджмента – политики поддержания специфической, традиционной этноконфессиональной идентичности и выстраивания иерархии ценностей у татар. «Человеку для ориентации в мире недостаточно знать «что-то», ему нужно это «что-то» прочувствовать. Символы открывают двери для психической энергии и направляют ее в определенное русло»¹.

«Святые места» как символы могут стать и новым ресурсом национальной политики в регионе. Одновременное паломничество представителей разных религий, при котором ни одна из сторон не выражает никакого недовольства, являются показателем благоприятного межконфессионального и межэтнического взаимодействия и одним из механизмов его сохранения.

Важную роль «святые места» играют и в поддержании локальных идентичностей – идентификации с «малой родиной». Человек рождается и воспитывается в среде, которая задает ему определенную модель поведения, и которая навсегда останется для него самой значимой географической точкой. Чем больше символов микрокосма, тем устойчивее связь с местом рождения, тем устойчивее образцы поведения и представления, используемые в ходе дальнейшей жизни человека. «Святые места», наряду с другими символами, привязывают человека к родному краю, выстраивая коммуникацию с родственниками и членами общины.

Наконец, в условиях популяризации «святых мест» и, в частности, «Святого ключа» усиления у населения потребности в его посещении и в обрядовых действиях, с одной стороны, и отсутствия внятной политики управления, с другой, можно ожидать самые неожиданные формы стихийного мифотворчества, не отвечающие требованиям современной жизни. Зарождающееся и тиражируемое невежество будет лишь тормозить развитие татар. И здесь должна быть выстроена целенаправленная работа представителей государственных структур, духовенства, национальных интеллектуалов и ученых.

¹ Хакимов Р.С. Указ. соч. С. 175.

Библиография

Айтпаева Г., Алдакеева Г., Эгембердиева А. Рядовые ислама, или феномен молдодар в современном Кыргызстане // Этнографическое обозрение. 2010. № 5.

Бабджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера. СПб., 2001.

Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1997.

Килькеев В.Н. Клиффорд Гирц: концепция культуры и семиотический подход к ее изучению // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. №11 (149). Философия. Социология. Культурология. Вып. 11. С. 138-142.

Полосин А.В. Преодоление язычества. Введение в философию монотеизма. М.: «Ладомир», 2001.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Тюрмитякская астана (к изучению культа святых в Сибирском исламе) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. XIV. Новосибирск, 2008.

Столярова Г.Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // Этнографическое обозрение. 2006. № 2.

Сызранов А.В. Святые места мусульман Астраханского края. Астрахань, 2006.

Уразманова Р.К. Ислам и обрядовая система у татар // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006.

Хакимов Р.С. Историческая этнология: парадигма и инструментарий. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012.

Хузин Ф. Древний Биляр и его окрестности. Казань, 2004.

Шарифуллина Ф.Л. Культ предков у Волго-Уральских татар // Этнологические исследования в Татарстане. Казань, 2007.

Габдрахманова Гульнара Фаатовна, доктор социологических наук, доцент, заведующая отделом этнологических исследований, Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук РТ (Казань, Россия); medi54375@mail.ru

Уразманова Рауфа Каримовна, кандидат исторических наук, г. Казань; res4ort@mail.ru

A Semiotic Approach to Learning of «Holy Place» (Case Bilyarsk Museum-Reserve)

The article presents an analysis of the functioning of the Tatars phenomenon – the «holy place». The authors, based on historical sources, as well as on the materials of their own studies show the importance of the cult of saints Muslim Tatars during XIX-XXI centuries. The focus is on «holy key», located on the territory Bilyarsk Museum. Showing motivation of its visitors, disclosed ceremonial side visits, as well as the attitude of the Muslim clergy to the object.

Key words: the cult of saints, Islam, the Tatars, the holy key, ceremonies, Bilyarsk, Muslim clerics

Gabdrakhmanova Gulnara, Doctor of sociology, head of ethnology department of the Institute of history named after Sh. Mardzhani Kazan, Russia

Urazmanova Raufa, PhD of history, senior researcher of the Ethnology department of the Institute of History named after Sh. Mardzhani, Kazan, Russia

Мухаметшин Р.М.

**Татарская интеллигенция и духовенство
в 1920–30-е годы (к проблеме их взаимоотношения
с официальной властью)**

Статья посвящена проблематике выстраивания взаимоотношений мусульманского духовенства и татарской интеллигенции в период 20-30-х годов XX века и поиску путей сохранения религиозной идентичности среди татар.

Ключевые слова: татарская интеллигенция, политическая элита, духовенство, государственно-конфессиональные отношения, консолидация.

Захват власти большевиками в Поволжье в октябре 1917 года не сразу внёс кардинальные изменения в общественно-политическую жизнь региона. Созданная, например, большевиками через несколько дней после захвата власти Казанская Советская Республика, по сути дела, «ненамного превосходил местный земский орган самоуправления»¹. Тем не менее, обе революции 1917 года объективно усилили центробежные тенденции на территории бывшей империи, поскольку еще больше распатали «уверенность мусульман в силе, прочности и авторитетности Российского государства, сотрясаемого малопонятными основной массе мусульман»² событиями.

Свою роль сыграло и то, что в течение 1917 года татары успели сформировать политические институты, способные составить основу национальной государственности. Милли Меджлис как своеобразная форма национального парламента имел практическую возможность развернуть деятельность по установлению своей власти на местах. Примерно в течении двух месяцев органы советской власти и национальные институты сосуществовали не вмешиваясь в дела друг друга. При этом ни Милли Меджлис в силу своей политической неопытности и инертности, ни Советская власть в силу отсутствия реальных возможностей, не предпринимали конкретные шаги по укреплению своей позиции. По словам М. Султан-Галиева «конфликт (большевиков) с татарами Поволжья был во много раз опаснее конфликтов с туземца-

¹ Zenkovsky Serge. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, 1960. P. 166.

² Ланда Р. Большевики, мусульмане и дело “Султангалиева” // Федерализм. 1999. № 1. С. 214.

ми других окраин: они умели воевать и при необходимости могли в несколько дней выставить против нас несколько сот тысяч солдат»¹. Поэтому это было сосуществование без сотрудничества. Были просто эпизодические контакты, которые ни в коей мере не означали их взаимного официального признания. После окончательного запрета деятельности Милли Идаре – правительства штата «Идель–Урал» 13 апреля 1918 г. татарской политической элите, национальной интеллигенции и духовенству необходимо было сделать сложный выбор в пользу тех или иных политических сил, которые с переменным успехом преобладали на территории Поволжья и Приуралья. Выбор был сделан в пользу большевиков. Скорее всего это было сделано в первую очередь потому, что татарская интеллигенция о большевизме судила только по первым декретам Советской власти, которые казались ей вполне приемлемыми для решения национальных проблем. Дело в том, что большевизм среди татарского населения до 1917 г. практически не имел распространения. М. Султан-Галиев объясняет это тем, что «среди мусульман были лишь националистические организации»², и поэтому «...тюрко-татарские коммунисты пришли к жизни лишь во время революции. В большинстве своем это были случайные выходцы из среды мелкой трудовой интеллигенции, последовавшей за Коммунистической партией не столько из-за лозунгов классовой борьбы и классовой революции, сколько из-за лозунгов национального самоопределения»³ и поэтому «татарские рабочие массы и татарская беднота не участвовали в революции...»⁴ То же самое утверждает и Дж. Валиди в своих показаниях ОГПУ в 1931 г.: «До Октябрьской революции, как известно, у нас законченных и крепких революционных деятелей из интеллигенции почти не было... После революции среди татарских коммунистов самыми большими фигурами считались М. Вахитов и Султангалиев, которые в то же время были националистами и исламистами. Даже такой «левый» коммунист как Ш. Ахмадеев... говорил: «Я социалист и в то же время националист»⁵. Г. Чыгтай, автор нашумевшего атеистического трактата «Исабат» (1910), который симпатизировал левым силам, признавал, что он, будучи сторонником

¹ Султан-Галиев М. Избранные труды. Казань, 1998. С. 497.

² Там же. С. 490.

³ Там же. С. 519-520.

⁴ Там же. С. 361.

⁵ Гасырлар авазы // Эхо веков. 1996. № 1/2. С. 162.

коммуны, не имел в виду необходимость революции и «не был знаком с трудами большевиков и Ленина»¹.

Не случайно, идеи большевизма, которые постепенно распространялись среди татарской интеллигенции, имели свой национально-религиозный оттенок: на первое место ими была выдвинута идея национального освобождения, большинство формул ортодоксального марксизма – классовая борьба, верховенство промышленного пролетариата, интернационализм если и не игнорировалось, то до конца не понималось. Национальные коммунисты были убеждены в том, что мусульманская культура и образ жизни, с одной стороны, и марксизм – с другой, не являются несовместимыми идеологиями. Об этом наглядно свидетельствует деятельность Мусульманского социалистического комитета (МСК) во главе с М. Вахитовым, который был первой национальной организацией, внесшей «большой вклад в политику и «большевизацию» мусульманской общины России»².

Не останавливаясь подробно на деятельности первых мусульманских коммунистических организаций Советской России, попытаемся сформулировать ту стратегическую задачу, которая стала объединяющей для мусульманской интеллигенции и национальных коммунистов в их отношении к советской власти. Национальные коммунисты были уверены в том, что советская власть открывает новые возможности для освобождения Востока от европейских колонизаторов и это, в свою очередь, даст возможность более масштабно развернуть там мировую революцию. А национальная интеллигенция и духовенство в Советской России видела новую политическую силу, способной освободить исконно мусульманские земли от европейских захватчиков для более тесного политического и духовно-религиозного единения мусульман. По словам Дж. Валиди, «От революции большинство татарской интеллигенции ждало разложения русской армии и спасения Турции от окончательного завоевания со стороны союзников... Мы тогда в большевиках видели единственную силу, которая способствовала этому»³. Такая надежда еще сохранилась независимо от того, что в их деятельности интеллигенция уже наметила опасные тенденции, несущие в себе «угрозу националь-

¹ Чыгтай Г. Мин нидэн динсезлэндем. М., 1924. С. 13-14.

² Bennigsen A., Quelquejai Ch. Sultan Galiev, le pere de la revolution tiers – mondiste. Paris, 1986. P. 107.

³ Гасырлар авазы // Эхо веков. 1996. № 1/2. С. 156.

ным чаяниям нерусских народов и силу, не признающую автономии и самоопределения окраин»¹.

Полное крушение германо-турецкой коалиции и объявление Колчаком себя диктатором и верховным правителем России, а также его борьба за неделимую Россию, по словам Дж. Валиди, заставила интеллигенцию еще раз удостовериться в том, что «спасение Востока можно ждать только от большевиков, кроме них нет никакой силы»². Такой же позиции в этот период придерживалось и татарское духовенство. Муфтий мусульман Внутренней России и Сибири Г. Баруди в 1920 к органам Советской власти обратился с заявлением, где обратил внимание на то, что «народы Востока, живущие под политическим и экономическим гнётом Антанты, жаждут обрести независимость и освободиться от экономического рабства. Поэтому естественно, что весь мусульманский народ склоняется на сторону Советского правительства, обещавшего предоставить независимость нациям, и на практике подтвердившего это обещание. Разгром всемирного империализма нужен как Советскому правительству, так и являющимся восточным народом мусульманам для достижения политической и экономической свободы. Враг у нас общий, общими должны быть боевые ряды. По причине наличия общего врага и общности боевых рядов мусульмане объединяются вокруг Советского правительства, и Советское правительство должно защищать мусульман, принимать во внимание их культуру, их политическую и экономическую роль, считаться с их обычаями и другими особенностями»³. Безусловно, это заявление носило в себе и приспособленческо-прагматические аспекты. Тем не менее, нельзя не признать, что до середины 1920 года, до создания ТАССР национальная интеллигенция и духовенство еще питали определенные иллюзии по поводу не использованных потенциальных возможностей советской власти в решении внутренних и внешних политических проблем мусульман России и Востока в целом. Они еще не понимали, что национальная политика большевиков в первые годы советской власти, по сути дела, была направлена не на решение накопившихся реальных проблем в этой сфере, а на создание некоей школы марксизма, призванной «большевизировать» прогрессивную татарскую интеллигенцию. Нельзя не согласиться с мнением многих исследователей, утверждавших, что большеви-

¹ Там же.

² Там же.

³ Галимджан хазрат Баруди. Памятная книжка. Казань, 2000. С. 130.

ки еще в 1918 году понимали, что их союз с примкнувшей к марксизму мусульманской интеллигенцией может быть только временным. Причиной кооптации мусульманских националистов в партию стала попытка мобилизации внутренних сил с более сильным противником, чем национальное движение. Создание в 1920 году не национальной республики, а советской автономии уже окончательно расставило акценты на действиях большевиков. Правда, нужно признать, что определенные уступки большевиков национальным коммунистам и искреннее убеждение последних в том, что они способны возглавить революционные преобразования на мусульманском Востоке, способствовали формированию целой плеяды неортодоксально мыслящих татарских большевиков, так и не вставших на позиции «истинного» интернационализма.

От М. Вахитова до Галимджана Ибрагимова это крыло татарской интеллигенции в течении всего 10 лет прошло стремительный путь от оптимистических иллюзий о прекрасном будущем до осознания всей глубины национальной трагедии. Книга Г. Ибрагимова «По какому пути пойдет татарская культура» (1927) стала последней серьезной попыткой идеологического сопротивления централизму Москвы, своеобразной формой выражения татарского национализма внутри самой Коммунистической партии. Но совершенно был прав Дж. Валиди, утверждавший, что «всякая попытка восстановления так называемых исторических прав какой-либо нации со стороны национальномыслящих её представителей внутри Компартии обречена на гибель, так как Компартия как сугубо интернациональная организация не потерпит этого, и она в зародыше убьёт подобное стремление»¹.

Разочарование татарской мусульманской интеллигенции в деятельности органов советской власти в характерной ему резкой форме выразил М. Бигиев в своем «Обращении к Великому Турецкому Национальному Собранию»: «Большевистское правительство в восточной политике запуталось. По упорству и невежеству большевиков оно впало в ошибку и в результате оказалось прислужником английской политики... Если бы Советское правительство осталось бы преданным своим обещаниям в восточной политике, то, может быть оно принесло бы пользу освобождению Востока... и разрешился бы поскорее вопрос мировой револю-

¹ Гасырлар авазы / Эхо веков. 1996. № 1/2. С. 167.

ции»¹. Это, по словам М. Бигиева, связано не только с тем, что «Теперь на Востоке нет нужды ни в каких агитациях и пропагандах большевиков. Восток хорошо понял сущность этих агитаций и пропаганд и хорошо их оценил»². Он считает, что «мусульманские страны больше нуждаются в социальных, религиозных и моральных революциях, чем в политических переворотах»³.

М. Бигиев, безусловно, прекрасно понимал, дело в данном случае не только и не столько в проявлениях и провалах внешней политики советской России. В своей книге «Мусульманским нациям» (Берлин, 1923) он показал утопичность марксизма, являющегося идеологической основой большевизма в его понимании перспектив политического обустройства общества: «...провозгласив истину в искусной критике событий будущего, философ Карл Маркс, показавший гениальность в революционной философии, оказался слаб в деле реформирования систем общественного устройства»⁴. Но учение, черпающее «все свое вдохновение из страшных картин истории и тяжелых пороков цивилизации... не может стать лекарем болезней цивилизации... конструктором общественных институтов... вождём жизненных путей... законодателем нравственности»⁵. Поэтому «армия большевиков никогда не будет и не может быть другом турков, другом мусульманства, другом мусульманских стран. Коммунистическое воинство, враждебное любой религии и всем законам цивилизации, никогда не будет другом мусульманских законов, социальных установок Ислама, союза и единения тюрок, надежд на восстановление Халифата»⁶.

В сложившейся ситуации после ликвидации всех без исключения политических институтов, имеющих хотя бы незначительные шансы на сохранение и возрождение национальной культуры и традиционного образа жизни, татарская интеллигенция определенные надежды возлагала на Духовное управление, которое являлось единственным функционирующим органом духовно-религиозного типа.

Идея использования Духовного управления, как консолидирующий орган тюрко-татар, духовенством вынашивалась еще

¹ Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сб. документов и материалов. Ч. 1. Казань, 2000. С. 23-24.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 28.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Там же. С. 61.

⁶ Там же. С. 59.

в середине 1917 года. Но возможность реализации идей Милли Меджлис, осуществление проекта «Идель–Урал» для интеллигенции казались более привлекательными и реальными. Духовному управлению в этих проектах отводилась роль одного из составляющих. Мысль, высказанная муфтием Г. Баруди в 1920 году по этому поводу, во многом является примечательным и отражает одну из точек зрения на проблему консолидации татарского народа: «Нация... издавна возлагала на нас большие надежды. Мы выработали идею постепенного действия, считая свойственный социалистам метод разрушения неприемлемым. Но возник Милли Меджлис и развеял наши планы, ограничил, как и прежде Романовы, нашу силу и энергию. Испугавшись успехов шариатского учреждения, позавидовали рождению прекрасных дел по укреплению религии и реформ... подготовили лишь путь для осуществления целей коммунистов... и сами остановились, оказались в катастрофическом положении»¹.

И здесь татарская интеллигенция и духовенство возлагало определенные надежды на советскую власть. Но уже не в плане сотрудничества, а с надеждой на разработку правовых и политических норм, способных обеспечивать принцип невмешательства во внутренние дела Духовного управления и сохранения его целостности.

Не случайно, в начале 1920-х годов эта проблема активно обсуждалась в татарском обществе. Съезд мусульманского духовенства, состоявшийся 16-25 сентября 1920 г. Г. Баруди в связи с подготовкой съезда обратил внимание на то, что «Духовное управление по-прежнему испытывает притеснения со стороны местных властей. Трудно предугадать, что случится в будущем. Было решено довести до сведения нации и это обстоятельство»². Во время его встречи 1 августа 1920 года с М. Султан-Галиевым эти проблемы также обсуждались. Г. Баруди особо видел проблему сотрудничества с органами власти, которые должны «помочь мусульманам, а мусульмане, со своей стороны, обязаны доброжелательно относиться к правительству»³.

Большое значение уделялось проблемам религиозного образования и средствам массовой информации, которые оставались основными средствами оказания воздействия влияния на мусульманское население. Это прекрасно понимало и советское прави-

¹ Галимджан хазрат Баруди. Памятная книжка. С. 34.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 67.

тельство. Многие его меры были направлены именно на ограничение функций религиозных организаций в этой сфере. Так, народный комиссар Просвещения Ш. Ахмадиев в 1924 г. подписал Инструкцию «О порядке проведения в жизнь постановления ВЦИКа от 9-го июня 1924г., по вопросу о преподавании вероучения среди мусульманского населения», в которой были расписаны довольно жесткие ограничения в системе религиозного образования: «1) Преподавание религии может быть организовано только в мечети и по постановлению не менее 3/4 населения данной деревни и данного прихода в городах. 2) Преподавателем религии может быть только мулла, с соблюдением обязательной регистрации и утверждения ВЦИКа и отделов народного образования»¹. При этом преподавание разрешалось детям, достигшим 14 лет. Не случайно на съездах российских мусульман 1920, 1923 и 1926 гг. на сохранение и, при возможности, развитии системы образования уделялось огромное значение. Действительно, до конца 1920-ых гг. определенные условия для сохранения этой системы ещё были. По крайней мере, она не до конца была разрушена и в обществе было понимание его необходимости. Так, на 3-м съезде мусульман Внутренней России и Сибири приводились сведения о наличии 13650 приходов в составе ЦДУМ и 969 школах, в которых обучалось около 100 000 учащихся². Но генеральная линия партии большевиков по атеизации населения не претерпела кардинальных изменений. Правда, она шла в направлении ужесточения предпринимаемых мер. Сначала эти меры разрабатывались в рамках определенных законодательных актов, а потом приняли форму открытых репрессивных мер. В 1929 г. ВЦИК принимает постановление «О религиозных объединениях». В соответствии с этим документом деятельность религиозных организаций сводилась только к удовлетворению религиозных потребностей верующих в рамках молитвенных зданий. Это положение религиозные объединения вытесняло из всех сфер общественной жизни, устанавливало множество ограничений, жестко регламентировало их работу. О начале репрессивных мер по отношению к мусульманам свидетельствуют события, развернувшиеся вокруг жителей татарских деревень, входящих в состав Средне-Волжского края (ныне Ульяновская область). Активных участников Курбан-байрам, за организацию несанкционированных митингов в ряде деревень, приговорили к смертной казни³.

¹ Гасырлар авазы / Эхо веков. 1999. № 1-2. С. 103.

² Там же. С. 118.

³ Об этом более подробно см.: Гасырлар авазы / Эхо веков. 1999. № 3-4. С. 126-138.

Незначительные уступки, которые время от времени удавалось получать мусульманскому духовенству не вносили утешительных для него изменений в формировавшуюся политику воинствующего атеизма. Плачевные итоги религиозной политике большевиков в 1930 г. в своем письменном докладе председателю ВЦИК М.И. Калинину подвел муфтий Р. Фахретдинов: «...все религиозные организации мусульман находятся накануне полнейшего разрушения и исчезновения с лица земли... громадное большинство мусульманских приходов закрылось, служившие связующим звеном между ЦДУМ и отдельными приходами управления мухтасибов принуждены перестать функционировать... В итоге 87% мухтасибатов закрылись»¹. Признание официальными властями наличия перегибов в проводимой религиозной политике не стало сдерживать волну юридически оформленных антирелигиозных действий властей, которые своего пика достигли к середине 1930-х годов.

Наряду с попытками поддержания еще существующей системы религиозного образования татарское духовенство уделяло большое внимание пропаганде религиозного знания, особенно проблеме вере и знания, которая в центре внимания оказалась совершенно не случайно. Дело в том, что одним из методологических принципов атеизма стало рассмотрение религии как пережитка прошлого, не опирающегося на научное знание. Многочисленная атеистическая литература в первую очередь была направлена на отрицание рационального знания в религии. Например, журналы «Фэн хэм дин» («Наука и религия»), «Дэх-ри» («Безбожник») практически полностью были посвящены этим проблемам.

Мусульманское духовенство, с 1918 г., практически не имеющее своего печатного издания, только в 1924–1928 гг. издавало свой журнал «Ислам мажэллэсе» и «Ислам». Среди наиболее известных авторов этого издания необходимо выделить религиозных деятелей, которые в советское время работали кадыями ЦДУМ – З. Камали, К. Тарджемани, Г. Сулеймани, М. Буби, Дж. Абзгильдин и др. Особой популярностью среди читателей пользовались статьи З. Камали. Автор известных атеистических публикаций Г. Касимов по этому поводу не без иронии заявил, что духовенство в основном кивает в сторону З. Камали, утверждая, что «только он может спасти религию от нападков большевиков, поскольку религию связывает с научными достижения-

¹ Цит. по кн.: Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999. С. 152-153.

ми»¹. Действительно, З. Камали опубликовал серию блестящих статей, посвященных проблеме вере и знания². Но эти публикации были доступны ограниченному количеству читателей, в основном, татарскому духовенству. К этому времени книжный рынок заполонила дешевая атеистическая литература, полная лжи и цинизма. Такой тип литературы не признавал никаких аргументов в пользу религии, а открыто выполнял социальный заказ. Именно в атеистической литературе как в зеркале отражались нравственное падение и идеологические ориентиры новой, рвущейся к власти интеллигентствующей новой татарской партийной номенклатуры.

Процесс подмены национальной интеллигенции партийными функционерами набирал обороты. Об этом наглядно свидетельствуют многочисленные публикации, направленные против так называемой «старой» интеллигенции, которые больше напоминали травлю, чем критику. По этому поводу совершенно справедливо писал муфтий Р. Фахрутдинов в 1930 году: «Все эти обстоятельства в своем целом рисуют печальную перспективу...».

Библиография

- Bennigsen A., *Quelquejai Ch. Sultan Galiev, le pere de la revolution tiers mondiste*. Paris, 1986.
- Zenkovsky Serge. *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, 1960.
- Галимджан хазрат Баруди. Памятная книжка. Казань, 2000.
- Гасырлар авазы // Эхо веков 1999. № 1-2; № 3-4.
- Гасырлар авазы // Эхо веков. 1996. № 1/2.
- Зыя мулла трагедиясе // Башкортостан. 1923. № 32.
- Ислам дине // Ислам МАЖЭЛЛЭСЕ. 1924. № 1.
- Ислам МАЖЭЛЛЭСЕ. – 1926. – № 3; № 4.; № 5; № 6; № 7/8; № 9/10.
- Ланда Р. Большевики, мусульмане и дело «Султангалиева» // Федерализм. 1999. № 1.
- Наследие Мусы Джаруллаха Бигиева. Сб. документов и материалов. Ч. 1. Казань, 2000.
- Султан-Галиев М. Избранные труды. Казань, 1998.
- Чыгтай Г. Мин нидэн динсезлэндем. М., 1924.
- Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

¹ Зыя мулла трагедиясе // Башкортостан. 1923. № 32. 30 марта.

² см., например: Ислам дине // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 13-18; Ислам дине фәнни хакыйкатыләргә муафыйкъмы? // Ислам мәжәлләсе. 1926. № 3. С. 600-606; № 4. С. 640-645; Ислам дине фәнни хакыйкатыләрнең муафәкәте // Ислам мәжәлләсе. 1926. № 5. С. 684-688; Ислам дине, фәнни хакыйкатыләрнең муафәкәте // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 7/8. С. 276-283; № 9/10. С. 389-397; 1926. № 2. С. 563-574; Зәкят, гошер хакында мөһим назар // Ислам мәжәлләсе. 1926. № 6. С. 730-734.

Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич, доктор политических наук, профессор, член-корреспондент АН РТ, ректор Российского исламского института (Казань, Россия).

Tatar Intellectuals and Clerics in 1920 -30-Ies (The Problem Their Relationship with the Official Authorities)

The article is about building relationships between Tatar Muslim clergy and intellectuals with Soviey government in the period of 20-30 years of the twentieth century, and finding ways to preserve religious identity among the Tatars.

Key words: Tatar intellectuals, political elite, clergy, church-state relations, consolidation.

Mukhametshin Rafik, doctor of political sciences, professor, Rector of Russian Islamic Institute, Kazan, Russia

Циунчук Р.А.

Мемуары митрополита Евлогия (Георгиевского) как источник изучения этноконфессиональных отношений на польско-малороссийско-русском пограничье на рубеже XIX–XX вв. (Холмский вопрос)¹

Статья рассматривает изданные в Париже в 1947 году мемуары «Путь моей жизни. Воспоминания» митрополита Евлогия (Георгиевского, 1868-1946 гг.), бывшего в 1905-14 гг. епископом (архиепископом) Холмским, членом Второй и Третьей Государственной думы Российской империи в качестве источника изучения этноконфессиональных отношений одной из самых сложных зон культурного контакта и конфликта Российской империи – Холмском крае в конце XIX – начале XX века до Указа о веротерпимости 17 апреля 1905 года. Рассматривается предыстория Холмского вопроса, последствия принятия Брестской унии 1596 и и упразднения греко-католической церкви в польских губерниях 1875 году. Прослеживается специфика национально-конфессиональной политики властей Российской империи и Русской Православной Церкви в Западном крае в контексте противоборства с польским влиянием и двойственность правительственного курса в этом регионе с акцентами на не только поддержку вероисповедальной, но и языковой /этнической идентичности в дискурсе католики – православные – униаты / поляки – русские – малороссы.

Ключевые слова: исторические источники, мемуары, Евлогий (Георгиевский), Российская империя, Холмский край, Брестская уния, русско-польско-малороссийские отношения, православно-католическо-униатские взаимоотношения, этноконфессиональная идентичность.

Проблема репрезентативности привлекаемого корпуса источников является ключевой для любого серьезного исследователя. Это особенно важно при обращении к проблемам межконфессиональных отношений и межнационального взаимодействия в зонах этноконфессиональных контактов и конфликтов в переломные эпохи реформ и революций в Российской империи. Уникальным источником по этим проблемам являются написанные в эмиграции мемуары видных политиков и представителей высшего духовенства дореволюционной России, которые лишь в последние десятилетия начали привлекаться отечественными исследователями.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Память о русско-польских отношениях в Российской империи в мемуаристике межвоенного периода», проект №13-01-00070.

Представляется возможным проиллюстрировать потенциал использования источников личного происхождения на примере мемуаров митрополита Евлогия, в миру Василия Семеновича Георгиевского, (10.04.1868, дер. Сомово Одоевского уезда Тульской губернии – 08.08.1946, Париж) – видного русского церковного и общественно-политического деятеля, епископа (архиепископа) Холмского и Люблинского (1905-1914 гг.), члена II и III Государственной думы (1907-1912 гг.), архиепископа Волынского и Житомирского (1914-1917 гг.), после 1917 году оказавшегося за границей и назначенного патриархом Тихоном в 1921 году временно управляющим православными русскими церквями в Западной Европе и возведенного патриархом Тихоном в сан митрополита (в 1922 году), в 1925 году основателя и ректора православного Богославского института в Париже (1925-1946 гг.), в 1945 году назначенного по решению патриарха Русской православной церкви экзархом Западной Европы.

Митрополит Евлогий обратился к мемуарам в середине 1930-х годов, находясь в эмиграции, в Париже. В это время радикально изменился существовавший до 1917 года мир, рухнули империи и на Востоке Европы появились новые государства с новой этноконфессиональной (или атеистической – в СССР) политикой. Уже были известны результаты тщетных попыток создания в поздней Российской империи «большой русской нации», государственных и церковных усилий по ликвидации Греко-католической церкви, проекта организации из «православных» уездов польских губерний новой Холмской губернии. Возможно, поэтому в воспоминаниях Евлогия звучат и критические ноты в отношении части государственной бюрократии и церковных православных иерархов, признание некоторых ошибок и просчетов, хотя, как видим из мемуаров, в целом, митрополит Евлогий в межвоенный период в середине 1930-х стоял на тех же мировоззренческих и политических позициях, как и раньше.

Его воспоминания «Путь моей жизни»¹ были записаны с его слов писательницей – эмигранткой Татьяной Ивановной Манухиной на основе еженедельных бесед, продолжавшихся почти без пропусков каждый понедельник с 1935 до весны 1938 г. Т.И. Манухина рассказала о технологии подготовки книги: митрополит готовил к каждой беседе краткий план рассказа и через неделю заби-

¹ Евлогий. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия. Paris, 1947.

рал для правки и дополнений уже распечатанный текст¹. В предисловии она также писала, что рассказы Евлогия отличались художественностью изображения, образностью, логической связанностью, отмечала, что для уточнения некоторых подробностей привлекались исторические работы и архивные источники. Закончив работу над этими воспоминаниями в 1938 г., он во время войны и германской оккупации записывать уже ничего не захотел и просил до смерти никому о них даже не говорить. Так эти воспоминания и пролежали в архиве до 1946 года.

Через год после смерти митрополита Евлогия, в 1947 г., его воспоминания были изданы в известном эмигрантском издательстве Ymca-press. Это обширное издание, исполненное в дореволюционной орфографии, объемом в 678 страниц, сопровождалось 15 иллюстрациями и первоначально было известно только зарубежному читателю. В постсоветский период оно было переиздано, с изменением орфографии и некоторыми сокращениями, но без научных комментариев и в таком виде ныне доступно также и в интернете. Эти интереснейшие воспоминания, как правило, используются историками Русской православной церкви и Русской зарубежной православной церкви, чаще всего как справочно-биографический материал². В последнее десятилетие мемуары Евлогия, связанные с его религиозной и общеполитической деятельностью в польско-украинском пограничье довольно активно привлекались польскими исследователями³,

¹ Манухина Т. (Т. Таманин) По поводу воспоминаний // Евлогий. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия. Paris, 1947. С.5-6.

² Манухина Т.И. Светлой памяти митрополита Евлогия // Вестник Русского студенческого христианского. 1960. №56; Лев (Жилле) Памяти митрополита Евлогия // Вестн. Русского христианского движения. 2007. № 1 (192). С. 242-246; Струве Н.А. Двойное покаяние на митрополита Евлогия и его наследие // Там же. 2007. № 1 (192). С. 236-241; Струве Н.А. Митрополит Евлогий // Церковный вестник 1997. № 8; Южаков Р. Евлогий (Георгиевский) // Золотая книга эмиграции. М., 1997; «Мне так хочется сложить свои старые кости в родной земле...» Митрополит Евлогий (Георгиевский) и Московская патриархия. 1944-1946 гг. / Комментарии и подготовка текста к публикации Одинцов М.И. // Исторический архив, 2000, № 6. С. 100-141; Струве Н.А. Митрополит Евлогий (1868-1946) // Белёвские чтения. Вып. 3. М., 2003. С. 116-123; Кострюков А. Митрополит Евлогий (Георгиевский) и патриарший указ об упразднении зарубежного ВЦУ // Журнал Московской патриархии. 2006. № 12. С. 75-81. Исключение составляет источниковедческая статья: Попов А.В. Мемуары Митрополита Евлогия как источник по истории российского православного зарубежья // Вестн. Архивиста. 2006. № 2-3. С. 157-175.

³ Wiczorkiewicz P. Biskup Eulogiusz i oderwanie Chełmszczyzny od Królestwa Polskiego // Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice Wrocław, 1979; Wrzyszc A. Gubernia Chełmska. Zarys ustrojowy. Lublin, 1997; Los R. Chełmszczyzna w polityce

но на наш взгляд, не пользуются достаточным вниманием со стороны российских¹, а также украинских историков², исследующих этноконфессиональные проблемы поздней Российской империи.

Митрополит Евлогий (Василий Семенович Георгиевский) происходил из семьи сельского священника. Окончил Белевское духовное училище и Тульскую духовную семинарию. После успешного окончания семинарии в 1888 г. поступил в Московскую духовную академию, которую окончил в 1892 г. Затем недолго состоял помощником смотрителя в Ефремовском духовном училище и преподавателем греческого языка в Тульской духовной семинарии. В 1895 г. принял постриг от архимандрита Антония (Храповицкого) и был рукоположен в диаконы в Щегловском Богородицком монастыре (г. Тула). В том же году назначен инспектором Владимирской духовной семинарии.

Обратим внимание на то, что в детстве его духовником был Оптинский старец Амвросий. В годы учения в Московской академии ректор Антоний (Храповицкий) оказал заметное влияние на стремление Евлогия к церковно-общественной работе. Контакты Евлогия (Георгиевского) и Антония (Храповицкого) были особенно частыми в то время, когда последний являлся архиепископом Волынским и Житомирским (1902 по 1914 гг.). Во время

rosyjskiel a stosunki polsko-ukrainskie w pierwszej wojnie swiatowej // Od Zolkiewskiego i Kosinskiego do Pilsudskiego i Peltury: Z dziejow stosunkow polsko-ukrainkich od XVI do XX wieku. Warszawa, 2000. S. 232-236; Pawluczuk U. Zycie monastyczne w II Rzeczypospolitej. Bialystok, 2007; Osadczy W. Świeta Ruś. Rozwój i addziaływanie idei prawosławia w Galicji. Lublin, 2007; Latawiec K. 1) W służbie imperium... Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni lubelskiej w latach 1864-1915, Lublin, 2007; 2) Duchowieństwo soboru prawosławnego w Chełmie w latach 1876-1905 // Rocznik Chełmski. T. 11, Chełm, 2007. S. 53-76; 3) Chełmski Zarząd Duchowny, jego kancelaria oraz personel w latach 1876-1905 // Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polskoruskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku. Kraków, 2010. S. 767-812; Szabaciuk A. Geneza utworzenia stanowiska przedstawiciela ludności prawosławnej Chełmszczyzny i Padlasia w Dumie Państwowej // Z dzieł pewnego eksperymentu. Parlamentaryzm rosyjski na porogu XX stulecia w kontekście kształtowanie się świadomości politycznej narodów imperialnej Rosji. Radom, 2008. P. 177-196; Szabaciuk A. "Rosyjski Ulster" Kwestia Chełmska w polityce Imperialnej Rosji w latach 1863-1915. Lublin, 2013 i др.

¹ Можаява Л.А. 1) Евлогий (Георгиевский Василий Семенович) (1868-1946) // Новый исторический вестник. 2004. № 1. С. 112-137; 2) «Политика вошла в Церковь». Митрополит Евлогий (Георгиевский Василий Семенович) // История в подробностях. 2014. № 7 (49). С. 82-91.

² Федорик Ю. 1) Міжрелігійні стосунки на Холмщині та Підляшші в 1815-1905 рр. у контексті розвитку національних рухів // Ціннісно-смісловий універсам людини. Донецьк, 2007. С. 72-84; 2) Православне духовенство в Царстві Польському в 1875-1905 роках. Донецьк, 2013.

службы в Холмщине ректор Холмской духовной семинарии Евлогий также близко общался с будущим Патриархом Тихоном (Белавиным). В 1914 году Евлогий сменил архиепископа Антония в должности архиепископа Волынского и Житомирского, а в годы Первой мировой войны Евлогий был назначен Управляющим делами Русской православной церкви на оккупированных территориях Австро-Венгрии.

Структурно воспоминания «Путь моей жизни» разделены на 23 главы, причем первые восемь (не очень объемные) охватывают первые 29 лет жизни автора, когда он жил, учился и служил в губерниях Центральной России. Семь следующих обширных глав воспоминаний раскрывают жизнь и деятельность Евлогия в восточных губерниях Царства Польского и губерниях Украины. В настоящей статье остановимся лишь на разделах воспоминаний, касающихся проблемы этноконфессиональных отношений в Холмской зоне культурного контакта и конфликта в конце XIX – начале XX века, до событий революции 1905 года и до изменений в этноконфессиональной сфере, связанных с Указом о веротерпимости 17 апреля 1905 года.

Карьера Евлогия складывалась весьма удачно и в 1897 году, в 29 лет он получил новое назначение, был посвящен в архимандриты и назначен ректором Холмской семинарии в Люблинской губернии Царства Польского, совмещая эту службу с должностью благочинного женских монастырей Холмской округи.

Описывая свое первое путешествие в Холм через Варшаву Евлогий отмечал немалые различия: «Извозчики, упряжь, говор, люди какой-то особой складки... – все иное, все по-другому, чем у нас. Новый, неведомый мне край. Своего рода заграница»¹. Сам же Холм оказался маленьким уездным городком «с польско-еврейским населением, с налетом польской культуры и на русских горожан». Однако, в своем описании Холма и Холмщины, Евлогий сделал упор на исторические предания, исторические реликвии, памятные места и здания, подтверждающие принадлежность Холмского края и его населения православной Руси. Он упоминал «историческое предание» об основании Холма князем Владимиром, строительство по его приказу церкви и пожертвование ей греческой иконы Божьей Матери, которая по словам мемуариста «явилась историческим знаменем Холмщины». Важным местом исторической памяти в Холме для Евлогия был и насыпной холм, где «когда-то стоял дворец кн. Даниила Рома-

¹ Евлогий. Указ соч. С. 92.

новича Галицкого» и были обнаружены при раскопках «мозаичные полы, предметы домашнего обихода и проч.»¹. Мемуарист сообщал, что именно на вершине этого холма в 1884 году была поставлена «красивая как бонбоньерка» церковь в память воссоединения Холмских униатов с православием в 1875 году»².

Вновь обращаясь к давней истории русско-польских отношений Евлогий, однако, использовал научную терминологию начала XX века, подчеркивая, что Холмщина не являлась частью Польши, а «примыкала к этнографической польской границе», при этом «население ее были малороссы». Мемуарист выделил несколько этапов конфессионального противоборства, первый из которых он обозначил XVI-XVII веком, «тяжелыми временами для народа», когда «он долго боролся за свою религиозную свободу, за православие». Католическую церковь он называл «могущественным фактором польской национальной политики», отмечая, что в XVII веке местная аристократия из-за государственных выгод переходила в католичество. Среди таких местных родов он называл графов Шептицких³, князей Пузына, графов Потоцких, князей Святополк-Четвертинских. Впоследствии, по его выражению, верными православию остались только «хлоп да поп». Затем, начали «морально обессиливать» высшее православное духовенство», чтобы за ним пошел и простой народ и в 1596 году в Бресте была епископами Кириллом Терлецким, Игнатием Поцеєм, изменившими православию, была подписана уния и произошел «переход Холмщины в унию». Второй период противоборства двух ветвей христианства Евлогий связывает с разделом Польши, когда пошла «обратная волна» и «сначала Подолье, Волынь потом Литва (1839)» вышли из унии. Третьим периодом можно считать, 1875 год, когда Холмщина, относившаяся к польским губерниям, «потянулась к своему исконному родному православию, подав Александру II «петицию о воссоединении с православной церковью»⁴. Обобщая эти исторические повороты в своих воспоминаниях и признавая сложность «религиозной народной жизни Холмщины», Евлогий соглашался, что в ней «скрецивались и переплетались разнород-

¹ Евлогий. Указ. соч. С. 94.

² Там же. С. 95. По словам мемуариста «когда образовалась новая Польша, она почему-то полякам помешала, и они (говорят в четверг Страстной недели) взорвали ее динамитом, как и много других храмов в Холмщине». По другим сведениям, она была разобрана до фундамента в 1921 г.

³ Одним из видных представителей этого рода был граф Андрей Шептицкий (1865-1944), предстоятель Украинской греко-католической церкви (1900-1914 гг.).

⁴ Евлогий. Указ. соч. С. 95.

ные религиозные течения, последствия разных культурных наслений», все же проводил противопоставление: «Руси и православию – как исторический фундамент» прошлого этого края – «Польше и католицизму в виде унии – как дальнейшему наслоению, заглушавшему первоначальную стихию народной жизни и изломавшее душу народа, его язык, быт и весь уклад»¹. Он использовал для характеристики этого христианского населения Холмщины противоречивый образ: «прекрасный народ с сильным религиозным чувством», но «с изломанной душой»². Такая формула была не нова, она, например, перекликалась с заявлением в III Государственной думе в 1911 году при обсуждении вопроса об организации Холмской губернии организатора Галицко-русского общества националиста графа В.А. Бобринский, что Холмщина «это особенно большой и истерзанный русский край» и требуется «особенно внимательно и бережно его лечить», для того «чтобы оно было всеми признано национальным народным достоянием, искони русской землей, т.е. Русью»³.

Символами многовекового конфессионального конфликта в воспоминаниях Евлогия не раз упоминаются храмы и монастыри, переходившие в разные периоды от одной конкурирующей церкви к другой. Проблема принадлежности памятников религиозного зодчества и целых монастырских комплексов становилась актуальной с изменением государственных границ. Евлогий сравнивает два монастырских комплекса: православную Успенскую Почаевскую лавру⁴ и находящийся неподалеку римско-католический доминиканский монастырь в Подкаменье⁵, который мемуарист называл униатским. Евлогий называет Почаевскую лавру «бывшим униатским гнездом» доставшемся после второго раздела Польши⁶, а Николай I, по его словам, определил его положение над крутым обрывом словами «дерзкая постройка»⁷. С холма виден и «галицийский монастырь Подкаменье», Евлогий полагал, что он был основан после утраты униатами Почаевской

¹ Там же. С. 95-96.

² Там же. С. 96.

³ Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия V. Ч. 1. СПб., 1911. Стб. 2745, 2746.

⁴ Успенская Почаевская лавра находится в Тернопольской области Украины, принадлежит Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата).

⁵ Бывший доминиканский монастырь, а ныне монастырь Украинской греко-католической церкви находится в Львовской области Украины.

⁶ С 1713 г. монастырь был василианским греко-католическим и был передан Русской Православной Церкви после польского восстания 1831 г.

⁷ Евлогий. Указ соч. С. 90.

лавры¹ и что доминиканцы даже попытались скопировать в Подкамень и связать с народной легендой о посещении этого места Богородицей почаевскую святыню – выемку в форме левой ступни, скапливающуюся в которой воду население считает целебной². Идеологически и визуально противостоявшие друг другу два монастыря, находились на русско-австрийской границе и по свидетельству Евлогия, «галичане-униаты, всегда тяготевшие к вере отцов – православию, легко перебежали через границу на поклонение Почаевской святыне»³ [Почаевской иконе Божьей Матери – *Р.Ц.*].

Евлогий вспоминал, что «огромное значение для местной народной жизни», имели женские монастыри, главным из которых была Леснинская обитель⁴, бывший католический монастырь паулинов, закрытый после восстания 1863 года⁵. Как известно, Евлогий был благочинным этих монастырей. Настоятельница Леснинского монастыря матушка Екатерина (графиня Евгения Борисовна Ефимовская) способствовала, тому, что Леснинский монастырь стал «рассадником женского монашества в Холмщине», где сначала силами Леснинской обители были организованы действовали целых пять женских православных монастырей⁶: Вировский⁷, Теолинский⁸, Радочницкий⁹, Красностоцкий¹⁰

¹ Строительство каменных сооружений доминиканского монастыря в Подкамень шло с начала XVII в.

² Евлогий. Указ соч. С. 90.

³ Там же. С. 91. Он не указывает, принимали ли после такого паломничества к иконе Почаевской Божьей матери галичане православие или продолжали оставаться униатами.

⁴ Леснинский монастырь Рождества Пресвятой Богородицы в Лесне Подляшской. Седлецкой губернии.

⁵ Евлогий. Указ соч. С. 110. С 1919 вновь паулиньский монастырь в Люблинском воеводстве Польши.

⁶ Там же. С. 113-114.

⁷ Основан в 1894 году с перестройкой Вировского костела в церковь и организацией женского Вировского монастыря, ныне не действующий монастырь находится в Мазовецком воеводстве Польши.

⁸ Основан в 1894 году в усадьбе и зданиях, принадлежащих Теолинскому римско-католическому костелу в Сувалкской губернии, ныне в Гродненской области Беларуси.

⁹ Основан 1899 году, а месте бывшего бернардинского монастыря, затем униатского храма, около города Замосьць, ныне вновь бернардинский монастырь в Люблинском воеводстве Польши.

¹⁰ Красностоцкий (Ружаностокский) монастырь, был переведен в 1900 году из Гродно, занял строения доминиканского монастыря, закрытого в 1866 году, ныне католический сализианский монастырь в Подляском воеводстве Польши.

и, наконец, уже при епископстве Евлогия – Турковицкий¹. Леснинский монастырь в котором были аптеки, больницы, сиротские приюты, школы, сельско-хозяйственные женские училища, церковно-учительская семинария, опытные образцовые хозяйства, которые стали примером для этих новых обитателей, развивавших культурно-просветительную и благотворительную деятельность среди местного населения². Евлогий всячески поддерживал настоятельницу Леснинского монастыря и настоятельниц других обитателей, поскольку полагал, что их общественная деятельность была «особой формой проявления любви к Богу и ближнему, в соответствии с духом времени и нуждами местного населения»³. Высочайшим покровителем этих монастырей на польско-малороссийско-белорусско-русском пограничье была императрица Александра Федоровна⁴. На это указывал и митрополит Евлогий в своих мемуарах, когда цитировал слова императрицы во время его представления ей уже как члена Государственной думы: «Вы помните наше посещение Леснинского монастыря? – Не правда ли, какой там чудный детский мир»⁵.

После успешного ректорства в Холмской духовной семинарии, Евлогий при поддержке товарища обер-прокурора Синода, влиятельного правого сенатора В.К. Саблера, весьма одобрявшего деятельность Евлогия на западной окраине, в декабре 1902 года был назначен епископом Люблинским, викарием Холмско-Варшавской епархии⁶. В торжественной своей речи при посвящении в Холмские епископы Евлогий в январе 1903 г. обращал внимание на проблему православно-католическо-униатских взаимоотношений: «...Непризнанные глашатаи лжеименного разума стараются похитить у нашего бедного прекрасного народа самое драгоценное и священное его сокровище – святую веру православную и подменить ее разными безумными измышлениями сектантскими. Наша многострадальная западнорусская, и в частности Холмская, Церковь вот уже много веков терпит тяжкие

¹ Православная церковь в Турковицах существовавшая до подписания Брестской унии, позднее стала базилианским монастырём, а с 1903 года Турковицкий монастырь был основан как часть Радочницкого монастыря, ныне православный монастырь в Люблинском воеводстве Польши.

² Подробнее см.: Dmítruk S. *Żeńskie monastery prawosławne na terenie Królestwa polskiego na przełomie XX i XIX w.* // *Teka Komisji Historycznej. Oddział PAN w Lublinie*. T.VI. Lublin, 2009. S.75-78.

³ Евлогий. Указ соч. С. 122.

⁴ Pawluczuk U. *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*. Białystok, 2007. S.32.

⁵ Евлогий. Указ соч. С. 113.

⁶ Там же. С. 124.

удары от своих отпавших братьев. С глубокою скорбью и тугою сердечною смотрит она на целые тысячи несчастных жертв злополучной унии, которые и доселе пребывают в своем темном упорстве, ибо лежащее на сердцах покрывало вековых заблуждений не позволяет воссиять в них свету истины Христовой»¹.

Впрочем, в середине 1930-х гг. Евлогий в своих воспоминаниях признавал, что «при воссоединении было допущено много ошибок» и когда в дело «вмещалась администрация: губернаторы, полиция... стали народ загонять в православие» и многие местные «приходы переходили фиктивно; появились так называемые «упорствующие» – лишь на бумаге православные люди, а по существу те же униаты»². Вспоминая свою религиозно-политическую деятельность в Холмском крае в конце XIX – начале XX вв. среди местного малороссийского / украинского населения, он говорил: «Я будил национальное чувство, постепенно его раскачивал; может быть и грешил, может быть и перегибал, но что делать с народной беспамятностью, когда он забыл о своем русском корне и на вопрос: где вы живете?» наивно отвечал: «В Польше...»³.

В следующих разделах воспоминаний Евлогий повествует, как руководствуясь желанием повлиять на этноконфессиональную ситуацию в Холмщине, он уже во время первых думских выборов 1906 гг. смог добиться через высшую столичную бюрократию создания единственного в своем роде в российской избирательной системе Холмского избирательного православного округа, а в 1909-1912 гг., будучи уже и депутатом Государственной думы, стал самым проводником идеи создания Холмской губернии и выделения ее из состава Польши⁴, что и было осуществлено в 1912 году накануне Первой мировой войны

Таким образом, мемуары митрополита Евлогия (Георгиевского), являясь оригинальным историческим источником, содержат весьма интересный материал, дополняющий сложнейшую картину этноконфессиональных отношений в польско-малороссийско-русском пограничье, а также российскую государственную и церковную политику в Холмском крае на рубеже XIX XX вв.

¹ Евлогий. Указ соч. С. 130.

² Там же. С. 95.

³ Там же. С. 149.

⁴ См. подробнее: Циунчук Р.А. Холмский вопрос в Государственной думе: католики – православные – униаты / поляки – русские – малороссы // Таврические чтения 2013. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. Сб. научн. ст. Ч. 1. СПб., 2014. С. 188-197.

Библиография

«Мне так хочется сложить свои старые кости в родной земле...» Митрополит Евлогий (Георгиевский) и Московская патриархия. 1944 – 1946 гг. / Комментарии и подготовка текста к публикации Одинцов М.И. // Исторический архив. 2000. № 6. С. 100-141.

Dmitruk S. Żeńskie monasteria prawosławne na terenie Królestwa polskiego na przełomie XX i XIX w. // TeKa Komisji Historycznej. Oddział PAN w Lublinie. T. VI. Lublin, 2009.

Latawiec K. Chełmski Zarząd Duchowny, jego kancelaria oraz personel w latach 1876-1905 // Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polsko-ruskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku. Kraków, 2010. S. 767-812.

Latawiec K. Duchowieństwo soboru prawosławnego w Chełmie w latach 1876-1905 // Rocznik Chełmski. T. 11, Chełm, 2007. S. 53-76.

Latawiec K. W służbie imperium... Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni lubelskiej w latach 1864-1915, Lublin 2007.

Los R. Chełmszczyzna w polityce rosyjskiej a stosunki polsko – ukraińskie w pierwszej wojnie światowej // Od Zolkiewskiego i Kosiniego do Pilsudskiego i Peltury: Z dziejów stosunków polsko– ukraińskich od XVI do XX wieku. Warszawa, 2000. S. 232–236.

Osadczy W. Święta Ruś. Rozwój i addziaływanie idei prawosławia w Galicji. Lublin, 2007.

Pawluczuk U. Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej. Białystok, 2007.

Szabaciuk A. «Rosyjski Ulster» Kwestia Chełmska w polityce Imperialnej Rosji w latach 1863-1915. Lublin, 2013

Szabaciuk A. Geneza utworzenia stanowiska przedstawiciela ludności prawosławnej Chełmszczyzny i Padlasia w Dumie Państwowej // Z dziejów pewnego eksperymentu. Parlamentaryzm rosyjski na porogu XX stulecia w kontekście kształtowanie się świadomości politycznej narodów imperialnej Rosji. Radom, 2008. P. 177-196.

Wieczorkiewicz P. Biskup Eulogiusz i oderwanie Chełmszczyzny od Królestwa Polskiego // Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice Wrocław, 1979.

Wrzyszc A. Gubernia Chełmska. Zarys ustrojowy. Lublin, 1997.

Государственная дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. Сессия V. Ч. 1. СПб., 1911.

Евлогий. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия. Paris: Умса-press, 1947.

Кострюков А. Митрополит Евлогий (Георгиевский) и патриарший указ об упразднении зарубежного ВЦУ // Журнал Московской патриархии. 2006. № 12. С. 75-81.

Лев (Жилле). Памяти митрополита Евлогия // Вестн. Русского христианского движения. 2007. № 1 (192). С. 242-246.

Манухина Т. И. Светлой памяти митрополита Евлогия // Вестник Русского студенческого христианского. 1960. №56.

Можаява Л.А. «Политика вошла в Церковь». Митрополит Евлогий (Георгиевский Василий Семенович) // История в подробностях. 2014. № 7 (49). С. 82-91.

Можаява Л.А. Евлогий (Георгиевский Василий Семенович) (1868-1946) // Новый исторический вестник. 2004. № 1. С. 112-137.

Попов А.В. Мемуары Митрополита Евлогия как источник по истории российского православного зарубежья // Вестн. Архивиста. 2006. №2-3. С. 157-175.

Струве Н.А. Двойное покушение на митрополита Евлогия и его наследие // Там же. 2007. № 1 (192). С. 236-241.

- Струве Н.А. Митрополит Евлогий // Церковный вестник 1997. №8.
 Струве Н.А. Митрополит Евлогий (1868-1946) // Белёвские чтения. Вып. 3. М., 2003. С. 116-123.
 Федорик Ю. Міжрелігійні стосунки на Холмщині та Підляшші в 1815-1905 рр. у контексті розвитку національних рухів // Ціннісно-смісловий універсам людини. Донецьк, 2007. С. 72-84.
 Федорик Ю. Православне духовенство в Царстві Польському в 1875-1905 роках. Донецьк, 2013.
 Циунчук Р.А. Холмский вопрос в Государственной думе: католики – православные – униаты/ поляки – русские – малороссы //Таврические чтения 2013. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. Сб. научн. ст. Ч.1. СПб., 2014. 188-197.
 Южаков Р. Евлогий (Георгиевский) // Золотая книга эмиграции. М., 1997.

Циунчук Рустем Аркадьевич, доктор исторических наук, профессор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); Rustem.Tsiunchuk@kpfu.ru

**Memoirs of Metropolitan Eulogy (Georgiewsky)
 as a Source of Study of Ethno-Confessional Relations
 in the Polish-Russian -Little Russia Frontier
 on a Boundary XIX – XX Centuries (Cholm Question)**

The article examines published in Paris in 1947 memoirs «The Path of My Life. Memories of «Metropolitan Eulogy (Georgiewsky, 1868-1946), bishop (archbishops) of Cholm in 1905-14, a member of the Second and the Third State Duma of the Russian Empire as a source of study of ethno-religious relations at the most problem region of cultural contact and conflict of the Russian Empire – Cholm province in the late XIX – early XX century till the Edict of Toleration April 17, 1905. We consider the prehistory of Cholm question the implications of the Union of Brest 1596 and the abolition of the Greek Catholic Church in the Polish provinces in 1875. It traced the specifics of the national-religious policy of the authorities of the Russian Empire and the Russian Orthodox Church in the Western Region in the context of confrontation with the Polish influence and the duality of government policy in the region with emphasis on not only the support of faith, but but also linguistic / ethnic identity in the discourse of Catholic – Orthodox – Uniats / Polish – Russian – Little Russians.

Keywords: historical sources, memoirs, Eulogy (Georgiewsky), the Russian Empire, Cholm region, Union of Brest, Russian-Polish-Small-Russian relations Orthodox-Catholic-Uniate relations, ethno-confessional identity.

Rustem Arkad'ewich Tsiunchuk, Doctor of History, Professor of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga Region) Federal University. Kazan. Russia; Rustem.Tsiunchuk@kpfu.ru

Бухараев В.М., Мягков Г.П., Набиев Р.А.

**Ценностные ресурсы исторической памяти
в формировании комплиментарного образа
«Другого» в полиэтническом сообществе**

В статье анализируются идейно-политические практики в области сохранения историко-культурного наследия в Татарстане, призванные содействовать стабильности и устойчивому развитию полиэтнической и поликонфессиональной территории. Особое внимание уделяется институциональной коммеморации как системообразующему фактору современной политики памяти на региональном уровне. Раскрываются основные механизмы формирования специфического полинационального нарратива, связанного с задачами утверждения новой национально-политической идентичности в Республике Татарстан. Рассматривается процесс ресемантизации «мест памяти» с учетом реализации политики памяти и примирения в других странах и регионах.

Ключевые слова: историческая память, историческая политика, полиэтничный и поликонфессиональный регион, коммеморация, кризис идентичности, Казань, проект «Болгар – Свияжск», масштабная музеефикация, места памяти.

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена научно-теоретической ценностью и праксиологической значимостью изучения и осмысления позитивного опыта полиэтнического региона, связанного с обеспечением устойчивого развития на основе регуляции межнациональных и межконфессиональных отношений. Обозначая контуры данной проблемы, следует сказать, что на рубеже 80–90 годов прошлого века слово «память» обрело статус одного из значимых конструктов новой парадигмы историознания. Причины этого к единому не сводятся, но имеет особый смысл обратить внимание на явное влияние постмодернистской «волны» с её «философией сингулярности», которая попала в резонанс с глубоким кризисом идентичности и аутентичности, что энигматично явил себя в последние декады двадцатого столетия, по крайней мере, в европейской ойкумене.

В результате даже весьма нестрогое – по снисходительным критериям современного историознания – понятие «память» и его многочисленные дериваты (историческая память, культурная и коллективная память и т.д.) volens-nolens оказались системообразующими признаками современной истории, которая в качестве новой научной дисциплины появилась на рубеже 70–80-х годов прошлого века. В это время образ Холокоста превратился в

основу глобальной памяти современного мира, а обретение «национальным романом» формы криминальной хроники, виктимизация минувшего обернулись девальвацией или уж во всяком случае оттеснением на второй план «героического нарратива» основания и основателя как фундамента идентичности этносообщества. Соответственно, наиболее востребованной оказалась рефлексия по поводу страданий и жертв народов, которые с неизбежностью оказывались в ситуации «разделённой памяти» и «войн памяти».

Между тем ведущие теоретики концепции памяти, включая П. Нора, А. Руссо, Ф. Анкерсмита, видные специалисты в области методологии и эпистемологии (В. Вжосек, А. Мегилл и др.), а также ряд российских исследователей, в том числе А. Миллер и В. Молодяков, практически первыми поднявшие эту тему в отечественном историописании, с большой долей критики относятся к государственной политике памяти (исторической политике), не без основания усматривая в ней форму идейно-политического презентизма и способ укрепления легитимности строя.

Однако, полагаем, что поверх политических расчётов и конъюнктур, – а по-другому и не бывает в отношениях власти и общества – выявляется культурно-цивилизационная ценность моделирования и переоткрытия прошлого в настоящем, направленные на интеграцию и стабильность сообщества ради общего будущего. Примером тому может служить институциональная коммеморация в Татарстане, где специфическая историческая политика стала формироваться раньше, чем в новой России в целом, уже в 90-е годы XX века. Здесь острее ощущались вызванные к жизни уходом с исторической сцены Советского Союза кризисы идентичности и аутентичности, усиление конфликтности в межэтнических и межконфессиональных отношениях, проявления экстремизма на национальной почве.

В те же годы обозначился основной вектор политики наследия в Татарстане – конструирование посредством определённого репертуара историй, преданий, культурных фреймов такого образа общего прошлого двух основных этносов региона – татар (как носителей мусульманской культуры) и русских (в качестве представителей православного христианства), какой был призван содействовать стабильности и устойчивому развитию, нейтрализуя негативную энергию возможных конфликтов.

Одним из важных направлений политики памяти и примирения является масштабная музеефикация «мест памяти». Эти «мнемонические места» играют роль мемориальных знаков,

в которых выражается культурная память (системообразующий фактор исторической памяти) – охраняемая традицией символическая форма передачи и актуализации коллективных культурных смыслов.

Отметим, что концепция «мест памяти» становится всё более популярной и актуальной с точки зрения объяснения влияния «*lieux de mémoire*» на историческую память того или иного народа. Поэтому она широко востребована у той части историков, социологов, антропологов, культурологов, которые обращаются к изучению проблем исторического сознания и коллективной (социальной) памяти.

Особенности практик коммеморации в Татарстане в немалой степени связаны с тем, что здесь создание нарратива национальной памяти «титulyного» этноса наталкивается на значительные сложности вследствие отсутствия консенсуса в вопросе о его происхождении: вот уже многие десятилетия по этой проблеме спорят «булгаристы» и «золотоордынцы». Согласно болгарской концепции, этнической основой татарского народа явился болгарский этнос, сложившийся в Среднем Поволжье и Приуралье к VIII веку н.э., который создал своё государство – Волжско-Камскую Булгарию в X веке, три века спустя это государство стало частью Золотой Орды (Улуса Джучи) – западного удела империи чингизидов, Рах Mongolica. По разумению «булгаристов», этноним «татары» в качестве самоназвания был навязан потомкам болгар сначала татарскими буржуазными националистами, а потом, в 1920-е гг. XX века, – советской властью.

Теория монгольского происхождения татарского народа гласит, что кочевые татаро-монгольские (центрально-азиатские) этнические группы, одна из них изначально называла себя татарами, пришли в Европу, образовали Улуса Джучи, приняли ислам и на этой основе возникла культура современных татар. Этот спор гуманитариев нередко приобретал политическую окраску. Так, золотоордынскую версию в конце XIX – начале XX века поддерживали представители татарского торгово-промышленного класса, используя её в качестве идейной опоры для обоснования расширения своих полномочий и льгот в Российской империи или даже претензий на автономное квазигосударственное образование – штат «Идель-Урал».

«Интегративная» теория, которая отмечает важную роль в этногенезе татар Тюркского и Хазарского каганатов, Волжской Булгарии, кыпчакских и татаро-монгольских этнических групп степей Евразии, некоторых других этносов, не смогла разрешить

когнитивный конфликт в вопросе о происхождении татарского народа. Поэтому историческая этногероика, причём, в основном, эмерджентно, была сдвинута с точки «начала истории» к контрапункту травматической идентичности татарского этноса, каким является взятие Казани войсками Ивана Грозного в 1552 г., в более широком смысле – ликвидация Казанского ханства и вхождение его территории в пределы Московского государства.

Рационализация «боли Прометея» как центральной позиции национальной памяти находится, особенно «после Освенцима», в мировом тренде. Революционный террор и гражданские войны, колониальные завоевания и работорговля, мировые войны, тоталитарные режимы и сотрудничество с ними – это далеко не полный список тем, которые выдвинула на первый план демократическая критика национальной истории¹.

Дело не только в девальвации героических нарративов памяти в новейшее время. Травматический опыт – неизменный спутник исторических преобразований и обретения новой идентичности, поскольку «наша коллективная идентичность в основном есть совокупность шрамов в нашей коллективной душе, шрамов, оставленных вынужденным отказом от прежней идентичности, шрамов, которые никогда нельзя будет изгладить полностью и которые всегда будут вызывать в нас длительную и нескончаемую боль. Прошлое будет следовать за нами как ушедшая любовь: отсутствующая, но именно в силу этого всегда так крайне мучительно присутствующая в нас»².

Такую «длительную и нескончаемую боль» вызывает взятие Казани. Штурм, а картина эта является вполне типичной для средневековья, сопровождался многочисленными жертвами среди жителей города, а затем его уничтожением как центра мусульманской культуры, разрушением многочисленных мечетей и медресе, которые считались вероятными очагами татарского сепаратизма. Для упрочения своего господства в регионе царская власть осуществила целый комплекс мер, в том числе выселение местного населения на окраины города и оттеснение его с берегов больших рек, отчуждение земель, принадлежащих ханской верхушке, а также части угодий местного населения в пользу государства, церкви и служилых классов, насильственная христианизация населения – мусульман и язычников.

¹ Копосов Н.Е. Память строгого режима: История и политика в России. М., 2011. С. 255–256.

² Анкерсмит Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 444.

Эти события являются одним из системообразующих факторов национальной памяти, где своё место занимает легенда о царице Сююмбике, которая после взятия Казани русскими войсками якобы бросилась с башни, что сегодня носит её имя. Герменевтический круг мифологии непроницаем для исторических фактов, а они таковы. Сююмбике (ок. 1516 – ок. 1557), являлась правительницей Казанского ханства в 1549–1551 гг. при малолетнем сыне Утямыш-Гирее, состояла в нескольких династических браках, ориентируясь на крымскую группировку в среде коронной бюрократии. Победившая промосковская партия отправила царицу в «почётный плен» на Русь, там её побудили стать женой сторонника Москвы касимовского хана Шах-Али. Историческое эхо реальных событий и мифологические образы активно используют в целях этнопопулизма радикальные группы. Но не только это. Интеллектуалы – сторонники великодержавной версии истории российского сообщества исходят из признания исторической прогрессивности расширения Московского царства за счёт территориального наследства Золотой Орды, а носители татарского национального сознания в научно-педагогической среде, предъявляют исторические претензии к Московии с её агрессивной внешней политикой.

Поэтому идея жертвенного национализма в качестве основы культурно-национального самосознания является нерелевантной ситуацией «разделённой памяти», поскольку это может обернуться «войнами памяти» и угрожает дестабилизацией полиэтнического сообщества. Вместе с тем «горячая» опция коллективной памяти татарского этноса затрудняет понижение её «градуса» путём перемещения в «зону умолчания» или «структурного забвения», тем более, что такая задача и не стоит в виду возможного нежелательного эффекта «разоружения» национального самосознания. В этой неоднозначной социально-культурной ситуации был сделан выбор в пользу конструирования интегрированной памяти татарского и русского населения на основе признания самоценности их культур и религий.

Принципиальная роль в трансформации коллективных воспоминаний отводилась местам памяти, среди которых опорным смыслообразованием обладает Казанский Кремль – средневековая крепость, комплекс уникальных архитектурных и исторических памятников, начиная с археологических остатков первого городища (XII–XIII века). С 1922 по 1992 гг. Кремль был административным центром Татарской автономной республики, с 1997 г. является государственным центром Республики Татарстан в соста-

ве Российской Федерации, здесь расположена резиденция Президента Татарстана. В ходе осады Казани частями Красной армии в сентябре 1918 г., а затем в результате антирелигиозной политики культовым сооружениям Кремля был нанесён значительный ущерб. «Чудом» сохранившийся Благовещенский собор XVI века был частично отреставрирован в конце 70–80-х гг. XX века.

Первым шагом в формировании новой политики памяти явился Указ Президента РТ от 22.01.1994 г. «О создании Государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника «Казанский Кремль»». Основную идею развития кремлёвского комплекса выражают две «вертикали» – Благовещенский собор (полностью отреставрирован в 1995–2005 гг.) и вновь возведённая в 1996–2005 гг. – как воссоздание легендарной мечети столицы Казанского ханства – главная мечеть республики и города Кул-Шариф. В утверждённой в октябре 2006 г. постановлением Правительства РТ Концепции музеефикации и развития музея-заповедника особое место отводится Музею ислама в мечети Кул-Шариф и Музею православия Поволжья в Благовещенском соборе, а также Музею истории государственности Татарстана и татарского народа в здании бывшей Дворцовой церкви.

Следующий этап институциональной коммеморации, также, как и этап предшествующий, был рассчитан на комплиментарную интерпретацию противостоящих друг другу «образов-воспоминаний». Речь идёт о масштабном проекте исторической реконструкции и музеефикации памятников древнего города Болгар (символ принятия в 922 г. ислама Волжской Булгарией) и острова-града Свияжск (военно-инженерный опорный пункт во время осады и взятия Казани в 1552 г.). Данный проект стал основным направлением деятельности Республиканского фонда возрождения памятников истории и культуры РТ, образованного в 2010 г. по инициативе Президента РТ М.Ш. Шаймиева, который вскоре покинул этот пост, получив статус Государственного советника РТ и развернув активную деятельность в качестве председателя Попечительского совета фонда «Возрождение».

Объекты Болгара и Свияжска изначально позиционировались руководящими кругами республики как «святыни», «памятники исламской и православной культур». Идеология проекта «Культурное наследие Татарстана: древний город Болгар и остров-град Свияжск» была обозначена Президентом РТ Р.Н. Миннихановым на торжественном заседании, посвящённом пятилетию деятельности фонда «Возрождение»: «Татарстан – регион

с особой миссией. Здесь хранится многовековой опыт межнационального и межконфессионального мира, который является основой стабильности, залогом благополучия и мощным фактором процветания республики. Сила Татарстана – в сохранении традиций и культуры при постоянном движении вперёд», а «возрождение мусульманской и православной исторических жемчужин республики делает Татарстан ещё более узнаваемым не только в России, но и далеко за пределами страны»¹.

Несомненно, что сопряжение масштабной музеефикации мест памяти с отчётливой заинтересованностью придать коммеморации свойство укрепления стабильности и интеграции было учтено в ходе принятия решений о включении в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО Казанского Кремля (2000 г.) и древнего города Болгар (2014 г.), с обнадёживающей перспективой для острова-града Свияжска.

Также не подлежит сомнению значимость научно-просветительского сопровождения коммеморации для возвращения в публичное пространство мест памяти и их международного позиционирования. Историческая наука как часть духовной культуры тесно связана со своим временем, что наглядно проявляется в транзитивные периоды. В 90-е гг. минувшего века Россия и её национальные регионы переживали кризис идентичности, усиление конфликтности в сфере этноконфессиональных отношений, рост сепаратизма и национального экстремизма. В этих условиях группа историков Казанского университета, включая авторов данной публикации, обратилась к комплексному изучению общественно-политического и культурного взаимодействия народов Татарстана с целью выявить условия устойчивого развития региона и достижения межэтнического и межконфессионального согласия как важного фактора, способного противостоять угрозам радикализма.

В этой связи был разработан проект «Культура, религия и общество», важными задачами которого явились выработка рекомендации для организационно-управленческой сферы и педагогической деятельности, а также системное воздействие на религиозную ситуацию в республике с учётом событий прошлого, отложившихся в коллективной памяти представителей татарского и русского этносов.

¹ Рустам Минниханов: Фонд «Возрождение» смог объединить всех тех, кто неравнодушен к истории и культурному наследию Татарстана // Новости Казани. 2015. 23 марта. URL: <http://kazan-news.net/other/2015/03/23/60196.html>

«Установочное» мероприятие проекта – международная научно-практическая конференция «Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции» (Казань, октябрь 1997 г.), организованная Советом по делам религий совместно с Казанским университетом, Академией наук РТ и Госкомитетом РТ по делам детей и молодёжи. Впервые в республике религиозный вопрос обсуждали на одной площадке учёные, теологи, представители государственных и религиозных структур. Итоговый документ конференции обозначил «узлы» взаимопонимания сторон, способствовал ряду важных практических шагов (таких, как принятие в 1999 г. Закона РТ «О свободе совести и религиозных объединениях»), а также намечал направления и перспективы научно-исследовательской и просветительской деятельности (Итоговый документ, 1997). В ходе работы над проектом (1997–2015 гг.) было издано более 20 книг, составивших серию «Культура, религия и общество»: монографии, аналитические материалы, научно-справочные и энциклопедические словари, труды конференций и семинаров, учебные пособия. Повышенное внимание уделялось осмыслению опыта взаимодействия ислама и православия, культуры сосуществования традиционных религий, изучению формирования традиций российских мусульман в их взаимоотношениях с российским обществом и государством, а также раскрытию потенциала преподавания гуманитарных дисциплин как способа гармонизации межконфессиональных отношений.

Своего рода обобщённым итогом реализации проекта можно считать складывание образа межцивилизационного / межкультурного взаимодействия в полиэтнической ойкумене: через борьбу и сотрудничество, боевые схватки и культурные заимствования в Поволжье и Приуралье происходила «притирка» сопредельных народов волжских славян, тюрко-татарского и финно-угорского этносов. Оказавшись в середине минувшего тысячелетия в едином политическом пространстве, народы региона избежали религиозных войн, не растворились в «плавильном котле» истории, а развивались вместе, сохраняя при этом свои традиции и самобытность.

Библиография

- Анкерсмит Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Изд-во «Европа», 2007.
Копосов Н.Е. Память строгого режима: История и политика в России. М.: НЛО, 2011.
Рустам Минниханов: Фонд «Возрождение» смог объединить всех тех, кто неравнодушен к истории и культурному наследию Татарстана // Новости Казани. 2015. 23 марта. URL: <http://kazan-news.net/other/2015/03/23/60196.html>

Бухараев Владимир Миннетович, кандидат исторических наук, доцент Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); sovetsnik101@mail.ru

Мягков Герман Пантелеймонович, доктор исторических наук, профессор Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); gmyagkov@yandex.ru

Набиев Ринат Ахматгалиевич, доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); professor.nabiev@yandex.ru

Valuable Resources of Historical Memory in the Process of Formation of an «Other» Complementary Image in the Multi-Ethnic Community

The article analyzes the ideological and political practices in the field of preservation of historical and cultural heritage of Tatarstan, designed to promote stability and sustainable development of multi-ethnic and multi-confessional area. Particular attention was paid to the institutional commemoration as the backbone factors of modern politics of memory at the regional level. This paper reveals basic mechanisms of specific polynational narrative associated with the task of establishing a new national political identity in the Republic of Tatarstan. This article also reviews resemantization process of the «places of memory» with regard to the implementation of the memory politics and reconciliation in other countries and regions.

Key words: historical memory, historical policy, multiethnic and multi-religious region, commemoration, identity crisis, Kazan, the project «Bulgaria – Sviyazhsk» scale museumification, memory space.

Bukharaev Vladimir Minnetovich, Ph.D., associate professor of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan Federal University (Kazan, Russia);

Gmyagkov German Panteleimonovich, doctor of historical sciences, professor at the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of the Kazan Federal University (Kazan, Russia); gmyagkov@yandex.ru

Nabiev Rinat Ahmatgalievich, doctor of historical sciences, Professor, Head of the Department of World Politics and International Economic Relations of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies at the Kazan Federal University (Kazan, Russia); professor.nabiev@yandex.ru

Хабутдинов А.Ю.

Мусульманская элита Волго-Уральского региона в 1900-1910е гг.: синтез гражданской лояльности и единства миллета

Мусульманская элита Волго-Уральского региона в Новое время сформировалась как единое целое в эпоху правления Екатерины II (1762–1796). Государство признало в качестве новых групп элиты: дворянство (в Приуралье), имамы (в лице «указного духовенства») и буржуазия. К началу прошлого века национальная интеллигенция сформировалась как отдельная группа элиты. Во время революции 1905-1907 гг., годы Первой мировой войны вплоть до Февральской революции 1917 г. мусульманская элита Волго-Уральского региона была в состоянии решить свои вопросы с властями Российской империи без применения насилия. Их идеалом было равенство граждан независимо от религии при гарантиях неприкосновенности собственности, а не социальная революция с ее террором и переделом имущества.

Ключевые слова: российские мусульмане, Волго-Уральский регион, элита, миллет

Мусульманская элита Волго-Уральского региона в Новое время сформировались под влиянием прежде всего под влиянием политики Екатерины II. Императрица пошла на компромисс в двух ключевых сферах: обеспечении свободы вероисповедания, в рамках единой религиозной администрации, и создание привилегированных групп мусульманского этнорелигиозного сообщества (миллета) в Волго-Уральском регионе. Этой признанной государством новой элитой стали: дворянство (в Приуралье), имамы (в лице «указного духовенства») и буржуазия. Интеграция екатерининской эпохи была отражением и объективной слабости государства, ведшего почти постоянные войны на западе и юго-западе и нуждавшегося в стабилизации обстановки в Волго-Уральском регионе. Из зоны постоянных восстаний и войн он должен был превратиться в регион спокойствия, обеспечивающий беспрепятственное сообщение с Сибирью приносящий пользу Империи за счет своих природных ресурсов, выгодного России экономического обмена со странами Востока. Четвертой группой национальной элиты в эпоху джадидизма стала интеллигенция (зьялылар).

Ключевым этапом интеграции мусульманской элиты стала эпоха джадидизма с ее освоением не только образовательных, но и культурных и политико-правовых изменений Нового време-

ни, которые переживало российское государство и общество. Джадидизм представлял собой реакцию мусульман России на развитие индустриального общества, буржуазные реформы, попытки введения представительного правления и всеобщего образования. Джадидизм можно разделить на два этапа: 1880-е гг. – 1905 г., когда движение концентрировалось на реформе традиционного конфессионального образования, введение звукового (усул савтия) или нового метода (усул джадид) обучения в противовес средневековой схоластике; 1905–1917 гг., когда джадидизм наряду с просветительской деятельностью ориентирован на формирование тюрко-татарской нации по европейскому типу, автономной в вопросах религии и образования, в российском масштабе целями являлись децентрализация и широкое самоуправление, создание правового государства с равноправием всех граждан и равенством религий. На первом этапе джадидизма были созданы новометодные мектебы и медресе, с учебной литературой, издаваемой в ряде новых мусульманских типографий. Сформировался единый литературный язык мусульман России (тюрки) и художественная многожанровая литература на нем. Мусульманская элита России начала в массовом порядке получать русскоязычное образование, мусульманская светская интеллигенция сформировалась как группа элиты. В крупных городских центрах возникли благотворительные общества как культурно-просветительские центры общин. Таким образом, сформировались институты общенационального светского образования, и вопрос стоял уже об их расширении и повышении уровня просвещения. На втором этапе происходит расширение сторонников джадидизма, прежде всего, за счет радикальной молодежи в джадидских медресе, трансформация на уровне отдельных этнических групп, утрата единства на общероссийском уровне. Центрами джадидизма у татар стали медресе «Мухаммадия», «Апанаевское» (оба в Казани), «Галия», «Усмания» (оба в Уфе), «Хусаиния» (в Оренбурге), «Расулия» (в Троицке), «Буби», где программа включала в себе преподавание религии на основе Корана и сунны, истории Ислама, татарского языка, тюрко-татарской истории и научных дисциплин. В политическом плане джадидизм проявил себя прежде всего в организации Всероссийских мусульманских съездов 1905-1917 гг., мусульманской фракции Гос. Думы (1906–1917 гг.), создании Милли Шуро и других органов автономии в 1917-1918 гг.¹

¹ Ислам в татарском мире: История и современность. Казань, 1997; Хабутди-

Рассмотрим позицию различных групп татарской элиты на переход от схоластической системы образования к системе образования Нового времени. Татарская буржуазия была вынуждена перейти от средневековой торгово-промышленной деятельности к усвоению устоев капитализма Нового времени. Второй группой сторонников реформы образования выступила часть духовенства, особенно в городах и районах дисперсного расселения татар. Наибольшую поддержку новому национальному образованию оказали суфии З. Расули и Г. Баруди, выполнявшие функцию посредников между религиозными низшими слоями и ориентированными на светские изменения представителями буржуазии. По утверждению М. Гроха, именно «духовенство было орудием социальной коммуникации как между центром и провинциями, так и внутри локальных общин и регионов», выполняя функции главного канала информации о жизни нации и о жизни крестьянских общин соответственно¹.

Третьей группой, выступившей в поддержку системы Гаспринского, были мурзы. Мурзы являлись представителями интересов мусульманского населения в органах самоуправления в Уфимской губернии.

Четвертую группу будущих сторонников «ысул джадид» образовывала светская интеллигенция в лице преимущественно выпускников Казанской и Уфимской Татарской Учительской Школ. Они ставили своей целью переход от русскоязычной светской школы к национальной. В 1893 г. преподаватель КТУШ Ш. Тагиров и выпускник УТУШ учитель И. Сайфуллин создали первые азбуки по звуковому методу на языке казанских татар².

По возвращению в Крым в 1878 г. в статье «Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения» И. Гаспринский сформулировал и свои основные теоретические постулаты об отношении мусульман России к русской государственности и направлениям реформ в мусульманском обществе. Первым стал тезис об исторической неизбежности поглощения земель бывших турецких ханств российским государством, поэтому возник вопрос

нов А.Ю., Мухетдинов Д.В. Общественное движение мусульман-татар: Итоги и перспективы. Нижний Новгород, 2005; Хабутдинов А.Ю., Мухетдинов Д.В. Всероссийские мусульманские съезды 1905-1906 гг. Н. Новгород, 2005; Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. Казань, 2001 (см. библиографию проблемы).

¹ Hroch M. Social preconditions of national revival in Europe. Cambridge, 1985. P. 141-144.

² Ибраһимов Ф. Белем элифбадан башлана. Казань, 1973. С. 316.

о механизмах формирования отношений между мусульманами и Россией на длительную перспективу. Автор отмечал, что мусульмане России практически не имеют никакого отношения к общественной и культурной жизни русских. Основой здоровой национальной политики И. Гаспринский провозгласил равенство и уважение к правам наций. Далее он остановился на культурном развитии мусульман России. Образ жизни мусульман в сфере культурного развития не изменился со времен независимых ханств. Наоборот, в медресе были утрачены основы научных дисциплин и заменены схоластикой. Абсолютно не изменился образ жизни основной ячейки общества – традиционной общины (махалли). По утверждению И. Гаспринского: «всякая такая община представляет собой миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламу»¹.

В целом «либеральный век», то есть конец XIX – начало XX веков, был необычайно динамичным периодом для всего мира. Это была эпоха политических реформ, экономического бума, важнейших открытий, расцвета научных школ, формирования национальных государств². Россия переживала период реформ во имя преодоления отсталости от Европы. Для этого она обладала государственными институтами, промышленностью, банковской системой, высшими учебными и научными заведениями. Татарское общество не имело такого рода институтов Нового времени, поэтому для него было еще более сложным преодоление этого разрыва. В борьбе за соотношение идей прогресса и консерватизма крайними полюсами выступали выпускники парижских вузов С. Максуди и Ю. Акчура, стремившиеся создать нацию на основе новейших концепций А. Бергсона, Э. Бутми, Э. Дюркгейма, П. Тарда, и вайсовцы, воплотившие черты тоталитарной средневековой секты.

И. Гаспринский и его соратники выдвигают концепцию национально-культурной автономии, при которой каждая нация должна являться юридическим лицом, обладать своими экономическими учреждениями (банками, кооперативами и т.д.), автономной системой образования, просветительскими и благотворительными учреждениями, а также политической структурой.

¹ Исмаил Бей Гаспринский. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения // Россия и Восток. Казань, 1993. С. 16-58.

² См.: Хобсбаум Э. Век империи: 1875-1914. Ростов н/Д, 1999.

В конце XIX века важнейшей формой общественного движения татар становятся благотворительные общества, созданные по примеру русских аналогов. В 1890-е гг. в Казани, Петербурге, Троицке, Касимове, Астрахани, Семипалатинске создаются благотворительные общества¹ – культурные центры общин, имеющих коллегиальное управление. Благотворительные общества стали первыми собственно национальными структурами, объединившими традиционных защитников Ислама с будущими политическими деятелями.

В 1890-е гг. происходит формирование общенациональной элиты. Постараемся проанализировать деятельность всех четырех групп татарской элиты в создании джадидских институтов. Рассмотрим вначале конкретную деятельность просветителей-соратников И. Гаспринского из класса буржуазии. В 1899 г. начинается новый этап в развитии просвещения: организуются учительские курсы в Каргале².

Начиная с 1909 г., татарская буржуазия обсуждает создание национального банка (мусульманского банка России). В 1913 г. в журнале «Иктисад» («Экономика») утверждалось, что «разрешение данной проблемы будет означать и решение вопроса об экономической жизни и смерти миллионов мусульман России»³. В 1917 г. идея национального банка воплотилась в «Милли хэзинэ» (Национальную казну) Милли Идарэ.

В джадидском мектебе и медресе крупная буржуазии видела центры подготовки квалифицированных сотрудников и массы потребителей национального рынка. Джадидские центры образования, наряду с российскими и европейскими центрами, являлись важнейшим средством сохранения конкурентоспособности татарской буржуазии и ее роли как элиты общества. Джадидские структуры финансировали баи Акчурины, М. Галеев, Рамиевы, Хусаиновы и ряд других, наиболее активно использовавших современное оборудование, маркетинг, банковские кредиты, создававшие торговые дома. В завещании Ахмед бая Хусаинова средства выделяются медресе «Хусаиния», учителям и ученикам джадидских школ, на стипендии в Казанскую Татарскую Учительскую школу, ремесленные школы, коммерческое училище, высшее юридическое, востоковедческое, зубоврачебное и естественно-технологическое образование⁴.

¹ Тарджеман. 1900. 5 октября.

² Шэрэф Б. Гани бай. Оренбург, 1913. С. 54, 266-285.

³ Газизуллин Ф.Г. Дорогой к правде. Казань, 1979. С. 238-239.

⁴ Фахретдин Р. Ахмет бай. Оренбург, 1911. С. 46-48.

Модернизация России, рост промышленного производства, банковского капитала, освоение новых рынков, переход к методам современной бухгалтерии объективно способствовали как расцвету российской государственности, так и прогрессу мусульман России и джадидской системы образования. Впервые развитие общероссийского и татарского общества приобрели общие гражданские светские векторы развития. Если рост татарской экономики конца XVIII – начала XIX веков сопровождался культурной и образовательной ориентацией татарского общества на бухарские стандарты схоластики, то экономический подъем рубежа XIX–XX веков привел к созданию среди мусульман России национальной системы образования, ориентированной на традиции европейской и российской педагогики, овладение основами светских знаний на родном языке и продолжение частью учащихся образования в русскоязычных школах.

Среди духовенства сторонниками джадидов были, по мнению авторов справки КГЖУ, «современные муллы с образовательным цензом по-русски»¹. Такое знание русского языка муллы могли получить лишь после окончания джадидских медресе. Важнейшим моментом, определившим распространение «нового метода» среди татарского населения, стали одобрение и поддержка частью духовенства и шейхов старшего поколения. Они пришли к мнению о соответствии взглядов И. Гаспринского исламской догматике и эффективности «нового метода» как средства сплочения миллета. Наиболее значительными примерами этой эволюции во взглядах мусульман-традиционалистов являются книги: «Покойный Гильман-ахун» Ф. Карими (1904) и «Дамелла Галимджан Баруди» Ю. Акчуры (1907)². Героями книг были представители двух поколений, следовавших друг за другом (Г. Каримов родился в 1841 г., а Г. Баруди в 1857 г.). Если Гильман ахун остается фигурой локальной, то Г. Баруди поднимается до уровня одного из лидеров мусульманского мира России в дни революции 1905–1907 гг.

Г. Каримов в ходе знакомства с постановкой новометодного образования в Бахчисарае понял непригодность старого метода в преподавании и стал сторонником И. Гаспринского. Ф. Карими утверждал, что его отец стоял за обучение европейским наукам «не только для своих детей, но и для всех детей нации». Вместе

¹ НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 675. Л. 61–62.

² Кэрими Ф. Мэрхум Гыйльман ахунд. Оренбург, 1904; Акчура Й. Дамелла Галимжан эл-Баруди. Казань, 1907.

с заботой о нации он старался поддерживать хорошие отношения с чиновниками, оказав им помощь во время переписи населения в 1897 г. Перед нами встает человек, оперирующий категориями Нового времени: нация, европейское образование, средства массовой информации, сотрудничество с властями. Книга Ю. Акчуры посвящена периоду учебы Г. Баруди, времени формирования его личности. Цель книги состоит в создании портрета национального деятеля, намеченного на III Всероссийском мусульманском съезде 1906г. на пост лидера религиозной автономии российских мусульман. В бухарском медресе молодой Галимджан окончательно убедился в архаичности старых методов. Он вырабатывает основы программы обучения и воспитания. Ее цель – создание высоко моральной личности, преданной Родине и нации. Примерами такой личности должны служить пророк Мухаммад и его соратники – асхабы. Таким образом, поддержка духовенством нового метода была обусловлена пониманием необходимости реформирования общества и системы образования.

Представители традиционной мусульманской улемы в лице З. Расули, Г. Каримова, Г. Баруди становятся ключевыми фигурами в процессе создания структур джадидского образования. Они согласились с утратой своих монопольных позиций в сфере образования во имя сохранения целостности татарской мусульманской общины и недопущения дальнейшей ассимиляции ее членов, находившихся вне его экономической и образовательной системы.

Татарское дворянство, обладавшее, как правило, европейским образованием, фактически с самого начала поддержало джадидскую школу, рассматривая ее как альтернативу министерской школе. К.-М. Тевкелев и Ш.-А. Сыртланов проявили себя защитниками национального образования и в дальнейшей думской деятельности. В Уфе мурзы выступали как члены попечительского совета медресе «Галия» и «Усмания». В 1915 г. Г. Терегулов возглавил отдел мусульманского образования при Уфимской губернской земской управе. В Казани С.-Г. Алкин был попечителем VI-го мужского русско-татарского училища.

Светская интеллигенция состояла из лиц свободных профессий и учителей. Первая группа зачастую состояла из представительей мурз. Татарские юристы-недворяне А. Ахтямов, Дж. Байбурун и ряд других проявили себя как национальные деятели. Как указывал И. Терегулов, «Мусульманская интеллигенция весьма была малочисленна и обреталась, главным образом, в главных мусульманских центрах. Главную массу этой интеллигенции составляли народные учителя, выходцы из Татарской Учительской Школы

в Казани». Эта группа также фактически единодушно поддержала идеи И. Гаспринского.

В целом, реформы И. Гаспринского привели к возникновению качественно новой группы мусульманской элиты России—национальной светской интеллигенции. Если учесть, что в досоветский период у татар почти не существовало чиновничества, то национальная интеллигенция была последней по времени формирования из групп татарской элиты и первой, сформированной в условиях нации Нового времени. Мусульманская интеллигенция занимает нишу учителей джадидских мектебов и медресе-мугаллимов, работников издательств и типографий, сотрудников печатных изданий. Если светская интеллигенция, воспитанная Н. Ильминским и в русских учебных заведениях, не сумела стать группой национальной элиты, то интеллигенция из числа соратников И. Гаспринского смогла уничтожить монополию духовенства в системе образования и духовного развития нации¹.

Свой патриотизм мусульмане татары показали и в дни войн и революций. В связи с началом I Мировой войны в августе 1914 г. наблюдался подъем патриотизма во всех слоях общества, однако он носил достаточно кратковременный характер. Татарское общество также лояльно отнеслось к своему общегражданскому долгу. Элита рассматривала вступление Турции в войну как признак неспособности ее руководства оценить геополитическую обстановку. Начало войны татары Казани отметили патриотической манифестацией, в которой участвовало более 500 человек. Были посланы телеграммы императору Николаю II и верховному главнокомандующему великому князю Николаю Николаевичу.²

От имени мусульманской фракции ее председатель, депутат от Уфимской губернии К.-М. Тевкелев утверждал 26 августа 1914 г. в связи с началом I Мировой войны: «Мусульмане Российской Империи считали и считают себя русскими гражданами не только тогда, когда добиваются прав, но и тогда, когда им приходится исполнять обязанности перед родиной». При этом он указал, что «мусульмане не могут утверждать, что их гражданские чувства всегда находили справедливую оценку со стороны русской государственной власти. Они не могут скрыть от себя, что даже теперь в такой серьезный момент правительство иногда наносит очень чувствительные удары по их религиозным и национальным чув-

¹ См.: Хабутдинов А.Ю. Формирование нации... С. 174-177.

² НА РТ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 862. Л. 26-28, 36-37.

ствам»¹. Именно политическое и гражданское неравноправие, усугубленное антитурецкими и в целом антимусульманскими настроениями, создаст затем среду для возникновения оппозиционных чувств у российских мусульман. Татары Казанской губернии не были представлены в IV Гос. Думе. Поэтому о патриотических чувствах населения края выказался депутат от губернии, октябрист И. Годнев: «все инородцы края, как и мы все, русские, находящиеся в полном единении с ними, готовы пожертвовать свою жизнь и все свое достояние положить, если понадобится, для защиты родины»².

3 января 1918 г. от имени комиссии по территориальной автономии на сессии Миллет Меджлисе Г. Шараф сообщил о нескольких проектах создания мусульманской автономии в Волго-Уральском регионе. По второму проекту (вторая карта Идель-Урала), в Штат должны были войти целиком Казанская и Уфимская губернии и частично Пермская, Оренбургская, Самарская и Симбирская губернии. При этом мусульмане составили бы 51%. Верховным органом власти объявлялся законодательный парламент, в чьей компетенции находятся все вопросы, кроме переданных федеральному парламенту. В Штате провозглашалось равенство наций, языков и религий. 5 января 1918 г. Всероссийское Учредительное Собрание приняло «Постановление о государственном устройстве России», в котором «Государство Российской провозглашается Российской Демократической Федерацией, объединяющей в неразрывном союзе народы и области, в установленных федеративной конституцией пределах, суверенные». 6 января 1918 г. Миллет Меджлисе заявило о рождении ее субъекта – Штата Идель-Урал и приняло решение о порядке создания Штата. В третьем пункте решения было указано: «Идель-Урал Юлъясе, являясь по способу своего правления народной республикой, вместе с другими областями образует Российскую Федеративную Республику. Комиссия по территориальной автономии, известная так же как коллегия Урало-Волжского Штата (КУВШ), должна была обеспечить созыв съезда в Уфе для принятия временной конституции Штата и создания временного правительства»³.

Таким образом, в начале прошлого века, в дни революции 1905-1907 гг., годы Первой мировой войны вплоть до Февраль-

¹ Государственная Дума: Стенографические отчеты: Созыв 4: Сессия 3. СПб., 1915. Стб. 34.

² Там же. Стб. 35.

³ Хабутдинов А. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001. С. 28–35.

ской революции 1917 г. мусульманская элита Волго-Уральского региона была в состоянии решить свои вопросы с властями Российской империи без применения насилия. Их идеалом было равенство граждан независимо от религии при гарантиях неприкосновенности собственности, а не социальная революция с ее террором и переделом имущества.

Библиография

- Акчура Й. Дамелла Галимжан эл-Баруди. Казань, 1907.
Газизулин Ф. Г. Дорогой к правде. Казань, 1979.
Государственная Дума: Стенографические отчеты: Созыв 4: Сессия 3. СПб., 1915.
Ислам в татарском мире: История и современность. Казань, 1997;
Кэрими Ф. Мэрхум Гыйльман ахунд. Оренбург, 1904.;
НА РТ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 862.
НА РТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 675.
Тарджеман. 1900. 5 октября.
Фахретдин Р. Ахмет бай. Оренбург, 1911. С. 46-48.
Хабутдинов А. Органы национальной автономии тюрко-татар Внутренней России и Сибири в 1917–1918 гг. Вологда, 2001.
Хабутдинов А. Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков. Казань, 2001.
Хабутдинов А.Ю., Мухетдинов Д.В. Общественное движение мусульман-татар: Итоги и перспективы. Нижний Новгород, 2005.
Хабутдинов А.Ю., Мухетдинов Д.В. Всероссийские мусульманские съезды 1905-1906 гг. Нижний Новгород, 2005.
Хобсебаум Э. Век империи: 1875-1914. Ростов н/Д, 1999.
Шэрэф Б. Гани бай. Оренбург, 1913.
Hroch M. Social preconditions of national revival in Europe. Cambridge, 1985.

Хабутдинов Айдар Юрьевич, доктор исторических наук, профессор кафедры востоковедения и исламоведения, Казанского федерального университета; aihabutdinov@mail.ru

Muslim Elite in the Volga-Ural Region in 1900-1910-s as an Example of Civil Loyalty and Millet's Unity

The New time Moslem elite in the Volga-Urals region was formed during the reign of Empress Catherine II (1762-1796). Such elite groups as nobility (in the Urals region), imams (official clergy) and bourgeoisie were recognized as ethno-religious elite groups. The intellectuals formed themselves as national elite group in the beginning of XXc. During the years of First Russian revolution (1905-1907), WWI up to the February revolution of 1917 Moslem elite in the Volga-Urals region peacefully cooperated with Russian imperial powers. They strived for the equality of all citizens and private property defense and opposed the social revolution, connected with terror and property redistribution

Key words: Russian Moslems, the Volga-Urals region, elite, millet

Khabutdinov Aidar Jurievitch, doctor of sciences (History), department of Eastern and Islamic studies, Kazan federal University; aihabutdinov@mail.ru

Мусина Р.Н.

Религиозное возрождение и проблемы этноконфессиональных отношений: к вопросу о современной ситуации в Республике Татарстан

На основе материалов этносоциологических исследований, проведенных в Татарстане, рассматривается изменение современной этнорелигиозной ситуации в республике в постсоветский период. Автор анализирует динамику изменения уровня религиозности, конфессиональной самоидентификации ее населения, этноконфессиональные отношения в регионе и факторы, влияющие на них.

Ключевые слова: религиозная ситуация, религиозное возрождение, уровень религиозности, религиозное сознание, конфессиональная идентичность, солидарность, культурные границы, межэтнические отношения.

Этноконфессиональная ситуация в России постсоветского периода характеризуется ростом значимости религии в общественной и частной жизни ее граждан. В научном и общественном дискурсе это явление получило название «возрождение религии», или «религиозный ренессанс»¹. Налицо как внешние проявления этого процесса (рост числа религиозных общин, количества религиозных храмов, религиозных образовательных учреждений, активизация религиозных практик и т.д.), так и внутренние, связанные с массовым сознанием, о чем свидетельствуют многочисленные исследования в российских регионах.

Материалы этносоциологических исследований, проведенных в Республике Татарстан в течение более 25 лет², также пока-

¹ Существуют разные точки зрения по поводу термина «религиозное возрождение» (см.: Мухаметшин Р.М. Конфессиональный компонент этнической идентичности // Казанский федералист. 2006. № 4 (20). С. 96; Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998; Губогло М.Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама. 2000. № 3. С. 4 и др.). Автор поддерживает позицию исследователей о допустимости использования понятия «возрождение», означаемого в широком смысле слова «подъем после периода упадка, разрушения».

² Перечень исследований, представленный в статье автора (см.: Мусина Р.Н. Этноконфессиональные процессы в городах РТ: тенденции развития в постсоветский период // Этнологические исследования. Вып. 5. Казань, 2011. С. 326-346), следует дополнить новыми исследованиями, выполненными в последние годы: проект «Конфессиональный фактор идентификационных процессов в Республике Татарстан» (2011-2012 гг., рук. Р.Н. Мусина), скоординированный с исследовательским проектом «Гражданская, региональная и этническая идентичность и проблемы интеграции российского общества» (2011-2012 гг., рук.

зывают тенденцию роста религиозного компонента массового сознания населения республики, выраженного положительной динамикой трех процессов – подъем уровня религиозного самосознания, конфессиональной идентичности и конфессиональной солидарности (табл. 1).

Таблица 1

Динамика роста религиозного сознания, субъективной значимости конфессиональной идентичности и солидарности, город (%)

Годы	Религиозное сознание	Конфессиональная идентичность	Конфессиональная солидарность
<i>Татары</i>			
1990	34,0	-	-
1994	66,0	70,1	-
1997	81,0	92,4	-
1999	-	-	66,9
2002	83,3	93,5	93,9
2011	84,4	93,1	95,3
2013	84,3	84,3	89,5
<i>Русские</i>			
1990	28,0	-	-
1994	56,3	64,0	-
1997	72,0	90,5	-
1999	-	-	67,2
2002	75,0	92,6	90,4
2011	83,7	92,1	95,1
2013	82,0	88,3	87,1

Примечание. Уровень религиозного самосознания определялся ответом на вопрос «*Верите ли Вы в Бога?*», «*Верующий ли Вы человек?*»; конфессиональная идентичность – долей лиц, которая при ответе на вопрос «*К какой религии Вы себя относите?*» самоопределилась как мусульмане; конфессиональная солидарность – долей лиц, выбравших ответы «*ощущаю в значительной степени*» и «*ощущаю в некоторой степени*», при определении чувства близости, единения с людьми своей веры; актуализированная этническая идентичность – долей лиц, солидарных с позицией «*Я никогда не забываю о своей национальности*».

Л.М. Дробижева), и проект «Этноконфессиональная ситуация в Республике Татарстан: религиозные практики и система ценностей этнических и социальных групп» (2013 г., рук. Р.Н. Мусина).

Полученные данные демонстрируют некоторый разрыв между показателями конфессионального и религиозного самосознания, более высокий уровень конфессионального самосознания, который проявляется вне зависимости от религиозности – среди как верующих, так и неверующих. Причем массовое сознание однозначно склоняется к исторической вере своего народа: со второй половины 1990-х гг. более 90% татар самоопределяются в качестве мусульман, и столько же русских – в качестве православных.

К началу второго десятилетия 2000-х гг. назвали себя верующими около 84% респондентов в городах и 91% в селах республики, половину из которых составили «верующие, старающиеся соблюдать религиозные обычаи и обряды». Заметим, что среди сельчан несколько больше, чем среди горожан, практикующих верующих: 60% татар-сельчан и 48% русских. Хотя при этом доля строго выполняющих все предписания ислама или православия невелика – не более 6-8% среди опрошенных в 2011-2012 гг., и около 10% – в 2013 г.¹

Чаще религиозное поведение характеризуется эпизодическим приобщением к повседневным религиозным практикам. Так, по данным исследования 2013 г. около половины опрошенных татар республики иногда молились, иногда посещали мечети, около 30% – частично соблюдали пост «ураза». Среди русских респондентов около половины (54%) отметили, что они иногда молятся, около 2/3 опрошенных (66,5%) – иногда посещают церковную службу, около трети (30%) – иногда соблюдают православные посты. Около половины опрошенных (41% среди татар и 50% среди русских) признались, что не соблюдают религиозные обычаи и обряды в повседневной жизни, т.к. считают, что «вера в душе». Гораздо большую распространенность среди татар и русских получают религиозные практики, связанные с сохранением элементов праздничной религиозной культуры и обрядов жизненного цикла (70-80-90%)².

Процесс религиозного возрождения, происходящий на волне подъема этнического самосознания, с начала 1990-х гг. проявлялся чаще в форме этноконфессионализации, базирующейся на тесной взаимосвязи этнического и конфессионального в самосо-

¹ Исследовательский проект 2013 г. «Этноконфессиональная ситуация в Республике Татарстан: религиозные практики и система ценностей» (рук. Р.Н. Мусина). Опрошено 1200 человек.

² Мусина Р.Н. Религиозное возрождение, межконфессиональные отношения и проблемы социальной интеграции: пример Татарстана // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2013. С. 107-139.

знании, нормативных представлениях, праздничной и бытовой культуре исходя из историко-культурной традиции своего народа, нежели по религиозно-мировоззренческой убежденности. Данные исследования, проведенного в республике в 2013 г., подтверждают этот тезис. При ответе на вопрос, почему респондент относит себя именно к этой, а не к какой-либо другой религии, наиболее массовыми ответами стали «это религия моего народа» (76% среди татар и 67,2% среди русских) и «эту религию исповедуют в моей семье» (70,5% среди татар и 70,3% среди русских).

К началу 2000-х гг. среди татар и русских Татарстана наряду с ростом уровня конфессионального самосознания и религиозной веры заметно усиливается потребность в конфессиональной солидаризации, в чувстве аффилиации – групповой принадлежности к своим единоверцам. Если в 1999 году 2/3 наших респондентов (66,9% татар и у 67,2% русских) заявили об ощущении своей близости, единства с людьми своей веры, в 2011 году чувство групповой сопричастности к единоверцам отметили – 95% опрошенных горожан республики, причем почти 70% – «в значительной степени».

Американский социолог И. Валлерстайн, современную эпоху развития общества характеризует как эпоху «группизма» – образования групп, имеющих защитный характер, каждая из которых стремится к достижению самосознания, на базе которого упрочивается солидарность и борьба за выживание одновременно с борьбой против других таких же групп¹. В общественном и научном дискурсе получило распространение мнение, что усиление групповой солидарности ведет к усилению конфликтности в обществе, появлению различных фобий.

В последние годы в средствах массовой информации, в среде некоторой части экспертного сообщества все чаще Республику Татарстан представляют как регион, характеризующийся усилением межэтнической и межконфессиональной напряженности, ростом ксенофобии, явлений радикализма и экстремизма. В октябре 2014 г. Центр изучения национальных конфликтов (ЦИНК) опубликовал рейтинг межэтнической напряженности в регионах России², где в число регионов с высоким уровнем межэтнической и межконфессиональной напряженности была включена и Республика Татарстан.

Усилились также обвинения в адрес руководства республики в дискриминации по этноконфессиональному признаку. В недавнем

¹ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 10.

² Гроздья напряженности. Рейтинг межэтнической напряженности в регионах России. URL: <http://club-rf.ru/thegrapesofwrath/01/> (дата обращения 14.05.2015).

интервью журналу «Православное образование» патриарх Кирилл говорил о нарушении гражданских прав и требований федерального законодательства по поводу преподавания в школах республики курса «Основы религиозных культур и светской этики»¹.

Попробуем разобраться в выдвинутых обвинениях, которые, на наш взгляд, чаще носят голословный и идеологически направленный характер. Комментируя рейтинг, опубликованный под названием «Гроздь гнева», научный руководитель проекта И. Жуков подчеркнул, что выводы любого подобного исследования носят в определенной степени приближенный характер, так как по-настоящему полную картину межэтнических отношений может дать лишь полномасштабное социологическое исследование, сочетающее качественные и количественные методы².

Такие исследования, проведенные в Республике Татарстан, различными группами исследователей, демонстрируют высокую оценку межэтнических отношений со стороны жителей республики³. Свое несогласие с тем, что Татарстан – один из самых нестабильных регионов, выразил и В.А. Тишков, директор Института этнологии и антропологии РАН, отметивший, что данные последних исследований Института этнологии и антропологии РАН не совпадают с рейтингом ЦИНКа⁴.

Материалы этносоциологических исследований, проведенных в республике Центром этносоциологических исследований Института истории АН РТ, в том числе и совместно с Центром исследований межнациональных отношений Института социологии РАН, также не подтверждают вывод ЦИНКа о высоком уровне напряженности в сфере этноконфессиональных отношений в Татарстане.

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3966661.html> (дата обращения 30.03.2015)

² ЦИНК опубликовал второй рейтинг межэтнической напряженности в регионах России. URL: <http://nazaccent.ru/content/13412-cink-opublikoval-vtoroj-rejting-mezhetnitcheskoj-napryazhennosti.html> (дата обращения 14.05.2015).

³ Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Казань, 2004; Половнев А.В. Взаимовосприятие православных мусульман: Москва, Татарстан, Дагестан URL: <http://scienceport.ru/analytics/Vzaimovospriyatie-pravoslavnyh-i-musulman-Moskva-Tatarstan-Dagestan.html> (дата обращения 23.04.2013); Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2013; Этничность, религиозность и миграции в современном Татарстане / под ред. Р.Г. Минзаирова, С.А. Ахметовой, Л.Р. Низамовой. Казань, 2013.

⁴ Тишков: Данные исследований Института этнологии и антропологии не совпали с рейтингом ЦИНКа. – URL: <http://nazaccent.ru/content/11378-akademik-ran-dannye-issledovaniy-instituta-etnologii.html> (дата обращения 19.04.2015).

Результаты исследований фиксируют абсолютное превалирование положительной оценки межэтнических отношений в республике – в 2013 г. около 80% (76,9%) опрошенного населения охарактеризовали их как спокойные и благоприятные и лишь 2% назвали их напряженными (табл. 2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос «Как бы Вы сейчас оценили межнациональные отношения в Вашей республике?», 2013 г., %

Варианты ответов	Татары	Русские	РТ в целом
Благоприятные	19,5	16,8	18,3
Спокойные	64,5	60,1	62,6
Внешне спокойные, но внутреннее напряжение существует	12,5	19,1	15,3
Напряженные	2,1	1,9	2,0
На грани открытых столкновений	0,1	0,6	0,3
Отказ, затр. отв.	1,3	1,5	1,4

Но одновременно у более 15% респондентов было выявлено ощущение внутреннего напряжения, в большей степени проявляющееся у русской части населения республики – почти каждый пятый из них оценил межэтнические отношения как «*Внешне спокойные, но внутреннее напряжение существует*». Такая оценка взаимоотношений характерна в большей степени для городских русских (20,2% в городе и 13,1% в селе).

Несмотря на превалирование, в целом, позитивной оценки межнациональных отношений в республике, респонденты отметили сферы жизнедеятельности, где чаще всего проявляются проблемы. При распределении ответов заметна этническая дифференциация: татары чаще называют проблемы этнокультурных и межрелигиозных отношений в бытовой, семейной сферах, тогда как представители русской части населения республики несколько чаще, чем татары, видят проблемы межнациональных отношений в сфере культуры, образования, в органах власти. Однако претензии последних направлены скорее к властным структурам, нежели к своим иноэтническим соседям.

По данным исследований русские и татары республики воспринимают друг друга достаточно близко. Сопоставительный анализ данных исследований 1994 г. и 2011-2012 гг. показал сокращение социально-культурной дистанции. На 15-16% умень-

шилась межэтническая дистанция и более чем в 1,5-2 раза межконфессиональная, а доля назвавших представителей соседствующих этноса и конфессии близкими и очень близкими достигла 90% в первом случае и около 80% – во втором (табл.3).

Таблица 3

Оценка респондентами социально-культурной дистанции (степени близости) по отношению к народам и конфессиям, город (%)

	Очень близко	Близко	Далеко	Очень далеко	Затруднились ответить
<i>Татары 1994 г.</i>					
С русскими	17,4	59,6	7,5	4,8	10,7
С православными	4,0	26,2	23,5	23,0	23,3
<i>Русские</i>					
С татарами	9,6	63,7	15,7	4,4	8,3
С мусульманами	6,9	32,0	32,2	14,8	14,1
<i>Татары 2011 г.</i>					
С русскими	29,2	60,8	7,2	0,8	2,0
С православными	21,4	47,8	20,5	2,1	8,9
<i>Русские</i>					
С татарами	32,7	56,5	6,7	1,0	3,1
С мусульманами	20,9	40,5	25,2	5,7	7,7

За эти годы выросла с 50-70% до 99-92% выросла и готовность русских и татар республики принять человека другой национальности в качестве жителя республики, коллеги по работе, начальника, соседа по дому, близкого друга. Достаточно высокими являются и показатели межгруппового доверия (табл. 4).

Около 90% татар и русских, опрошенных в городах РТ в 2013 г., доверяют друг другу (объединение ответов «полностью доверяю» и «скорее доверяю»). Результаты исследования не выявили статистически значимых различий по уровню доверия татар к мусульманам, а русских к православным (82,5% опрошенных татар доверяют православным и 80% русских доверяют мусульманам). При этом следует отметить более высокую степень доверия, выраженную верующими с высоким уровнем религиозности, то есть практикующими верующими. Высокий уровень доверительных отношений между этническими группами татар и русских является позитивной основой выстраивания межэтнического взаимодействия в республике и ресурсом интеграции общества.

Таблица 4

Уровень доверия – распределение ответов на вопрос
«Насколько Вы доверяете...?» 2013 г. (%)

	Полностью доверяю	Скорее доверяю	Скорее не доверяю	Совсем не доверяю
<i>Татары</i>				
Русским	30,7	60,9	4,7	0,9
Православным	23,0	59,5	10,1	2,2
<i>Русские</i>				
Татарам	24,4	64,7	6,9	1,9
Мусульманам	17,9	63,0	12,1	2,1

Факторами позитивного характера этноконфессионального взаимодействия выступают многовековой опыт межэтнического общения и существенная доля этногетерогенных браков, которые составляют до одной трети от числа ежегодно заключаемых. Выявленное в ходе исследований наличие широкого спектра согласованных установок представителей этнических групп татар и русских по ряду жизненных вопросов, близость многих морально-нравственных норм и ценностей ислама и православия также являются существенными факторами межэтнического и межконфессионального согласия, сложившегося в республике.

Сложившаяся в Татарстане ситуация в отношении преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики» (далее ОРКСЭ)¹ неоднократно вызывала критику со стороны представителей РПЦ, заявлявших, что у учеников Татарстана отсутствует возможность изучения основ православия в школе. Здесь следует отметить, что в рамках изучения в республике предмета «Основы мировых религиозных культур» половина учебных часов посвящена православию. К тому же выбор преподавания в школах республики этих предметов в наибольшей степени отвечает целям этого курса. Напомним: «Цель курса ОРКСЭ – формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных тради-

¹ В Республике Татарстан, по данным республиканского Министерства образования и науки РТ, школьникам преподается курс ОРКСЭ по двум модулям: «Основы мировых религиозных культур», который выбрали около 54% четвероклассников и их родителей, и «Основы светской этики» – 46%.

ций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений»¹.

Именно такой подход, когда классы не делятся по признаку этнической и конфессиональной принадлежности, а школьники получают знания о культуре и религии не только своего, но и соседствующих народов, а шире и всех народов, проживающих в одном государстве, представляется наиболее взвешенным и рациональным. Преподавание совмещенного курса не только расширяет кругозор школьников, но и создает предпосылки для воспитания толерантности и формирования интеграционных ориентаций. Следует отметить, что Татарстан не одинок в таком определении модулей ОРКСЭ. Подобная ситуация выбора модулей выявлена и в других республиках Поволжья².

Но и в целом в Российской Федерации наиболее популярным оказался модуль «Основы светской этики». По итогам 2013/14 учебного года почти половина учащихся-четвероклассников (46%) выбрала этот модуль, 31% – «Основы православной культуры», 19% – «Основы мировых религиозных культур», 4% – «Основы исламской культуры», «Основы иудейской культуры» и «Основы буддистской культуры» – менее 1%³. В Москве 52% учащихся четвертых классов предпочли изучать светскую этику, 28% – «Основы мировых религиозных культур», 20% – «Основы православной культуры», меньше 1% – основы ислама, буддизма и иудаизма⁴. В федеральных округах наблюдаются разные ситуации (табл. 5⁵)

Как демонстрируют приведенные данные, «Основы православной культуры» преобладают лишь в двух (Центральном и Южном) из восьми Федеральных округов, где их выбрали соответственно около половины и около двух третей учащихся, «Основы исламской культуры» – в Северокавказском Федеральном

¹ URL: <http://www.prosv.ru/umk/ork> (дата обращения: 13.06.2013).

² Воронцов В. «Основы религиозных культур и светской этики»: опыт школ Удмуртии // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2010 году. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 2011. С. 237–241; Надыршин Т.М. О преподавании модуля «Основы исламской культуры» предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в Башкортостане // Ислам и государство в России. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Уфа 22 октября 2013 г. / под общей ред. А.Б. Юнусовой. Уфа, 2013. С. 160–161.

³ URL: <http://www.newsru.com/religy/19sep2014/orkse.html> (дата обращения: 23.03.2015).

⁴ URL: <http://www.newsru.com/religy/19sep2014/orkse.html> (дата обращения: 23.03.2015).

⁵ Таблица составлена по: URL: <http://www.newsru.com/religy/19sep2014/orkse.html> (дата обращения: 23.03.2015).

округе (40%). Большинство российских школьников выбрали «Основы светской этики»: около 60% – в Уральском, Сибирском, Дальневосточном, Северо-Западном Федеральных округах. «Основы мировых религиозных культур» выбрали почти каждый четвертый или каждый пятый в большинстве округов и лишь каждый десятый – в Южном Федеральном округе.

Таблица 5

Распределение модулей курса ОРКСЭ
в Федеральных округах Российской Федерации, %

Федеральные округа	Основы православной культуры	Основы исламской культуры	Основы иудейской культуры	Основы буддийской культуры	Основы мировых религиозных культур	Основы светской этики
ЦФО	46	Менее 1			14	40
ПФО	27	1			24	48
ЮФО	63	1			9	27
СКФО	14	40			23	23
УРФО	16	1			22	61
СЗФО	27	Менее 1			18	55
СФО	19	1		1	21	58
ДФО	27	Менее 1			19	54

Материалы исследования, проведенного в 2014 г. в ряде регионов Российской Федерации в рамках Государственной программы по сохранению этнической идентичности татарского народа на 2014–2016 гг.¹, показали поддержку позиции Республики Татарстан и других регионов, ориентирующихся на модули интеграционной направленности и со стороны опрошенных экспертов. Приведем мнения некоторых из них:

– *«Усиленное преподавание этого курса (в виде отдельных модулей – авт.) ...приведет к образованию минимум четырех России – православной, мусульманской, буддистской, атеистической. Достаточно одного курса основ религиозной традиции или духовной культуры. Культурологического направления было бы достаточно»* (интервью № 17, г. Москва).

¹ Исследовательский проект «Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность» (2014, рук. проекта Р.Н. Мусина).

– «Лучше было преподавать общий предмет, посвященный истории и культуре всех основных российских религий. Потому что не нужно разделять русских, татар и т.д. Дети должны знать культуру, традиции всех народов и относиться к различным религиям веротерпимо» (интервью № 34, г. Челябинск)

Проведенные в республике массовые опросы также показали поддержку интегрированного курса. В ходе исследования 2011 г., отвечая на вопрос «*Следует ли вводить в школе преподавание религии? Если «да», то какие предметы должны преподаваться в школе?»*, мнения респондентов разделились, в основном, по двум позициям. Практически половина опрошенных считает, что в школах следует вести преподавание истории и основ всех религий, несколько меньшая – 37,5% татар и 41,3% русских в городе и соответственно 28% и 35,7% в селе придерживаются мнения, что преподавания религии в школе не должно быть. Лишь совсем незначительна доля выбравших преподавание основ православия (6,3% русских в городе и 9,4% в селе) или основ ислама (9,6% татар в городе и 18,6 в селе).

Таблица 6

Распределение ответов о преподавании религиозных предметов в школе, 2011-2012 гг., %

Ответы	Город		Село	
	Татары	Русские	Татары	Русские
История и основы всех религий	50,3	47,8	51,5	50,0
Основы ислама	9,6	1,3	18,6	1,9
Основы православия	0,2	6,3	--	9,4
Преподавания религии в школе не должно быть	37,5	41,3	28,0	35,7

В республике имеются возможности получения религиозных знаний, в том числе и для детей. Так, в Татарстане сейчас функционируют 270 примечетских курсов, общее количество учеников в которых составляет около 15000 человек¹, а также 45 воскресных православных школ².

¹ В мечетях Татарстана обучается 15000 человек URL: <http://dumrt.ru/node/9983> (дата обращения: 15.08.2014).

² Учебные заведения Татарстанской митрополии РПЦ. URL <http://www.kazan.mitropolia.ru/vs/> (дата обращения: 23.08.2014).

В ряде публикаций приводятся данные о количестве религиозных храмов в Татарстане, которые подчас интерпретируются авторами как пример дискриминации православия в республике. При этом не оговариваются ни особенности строительства православных и мусульманских религиозных зданий, ни специфика их месторасположения. Православные храмы, на возведение и внутреннее убранство которых требуются значительные финансовые затраты, до революции 1917 г. строились лишь в городах и крупных селах. Мечети же, чаще всего представлявшие собой деревянный дом-пятистенок с возведенным сбоку или в середине крыши минаретом, были тогда в каждой деревне, а в более крупных селах их число доходило до шести-восьми. Дореволюционную ситуацию демонстрирует статистика того времени: в Российской империи на территории нынешней Республики Татарстан тогда функционировало 1598 мечетей и 560 церквей¹. Сейчас в республике насчитывается 1430 мечетей² и 450 православных храмов и молельных помещений³. При этом необходимо учитывать, что большая часть мечетей республики (85%) функционирует в сельских поселениях, более чем на 2/3 населенных татарами. Отметим, что при этом и средняя вместимость православных храмов значительно превышает среднюю вместимость мечетей⁴.

Таблица 7

Численность и вместимость храмов на территории РТ

Храмы	Число храмов на территории современной РТ		Вместимость храмов	
	Начало XX в.	2014 г.	РТ	Казань
Мечети	1598	1430	108 чел.	316 чел.
Церкви	560	450	207 чел.	417 чел.

Рост значимости религии, актуализация этнической и профессиональной идентичности, религиозного сознания, являющихся достаточно тонкой материей, связанной с глубинами человеческого сознания и подсознания, а также общей веры в каче-

¹ Татары и Татарстан. Справочник. Казань, 1993. С. 122.

² URL: <http://dumrt.ru/ru/node/13863> (дата обращения: 11.06.2014).

³ URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/media/telekanaly/?ID=44274> (дата обращения: 13.05.2014).

⁴ Текущие данные Управления по взаимодействию с религиозными объединениями Департамента Президента Республики Татарстан по вопросам внутренней политики.

стве символа этногрупповой солидарности, которая «обладает значимым мобилизационным ресурсом», требуют внимания, объективности, ответственности и тесного сотрудничества всех акторов этноконфессионального взаимодействия – государства, общества, религиозных институтов. Продуманная политика и конструктивное, солидарное взаимодействие структур государственной власти, национально-культурных и религиозных объединений, социальных институтов образования, культуры, СМИ являются условием достижения этноконфессионального согласия, взаимного доверия и интеграции общества.

Библиография

- Валлерстайн И. После либерализма. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- Воронцов В. «Основы религиозных культур и светской этики»: опыт школ Удмуртии // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2010 году. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Под ред. В.А. Тишкова и В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2011.
- Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижеева. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013.
- Гроздья напряженности. Рейтинг межэтнической напряженности в регионах России – URL:<http://club-rf.ru/thegrapesofwrath/01/>
- Губогло М.Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама. 2000. № 3.
- Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
- Мусина Р.Н. Этноконфессиональные процессы в городах РТ: тенденции развития в постсоветский период // Этнологические исследования. Вып. 5. Казань, 2011.
- Мухаметшин Р.М. Конфессиональный компонент этнической идентичности // Казанский федералист. № 4 (20). Казань, 2006.
- Надыршин Т.М. О преподавании модуля «Основы исламской культуры» предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в Башкортостане // Ислам и государство в России. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Уфа 22 октября 2013 г. / под общей ред. А.Б. Юнусовой. Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомбинат, 2013.
- Половнев А.В. Взаимовосприятие православных мусульман: Москва, Татарстан, Дагестан. URL: <http://scienceport.ru/analitics/Vzaimovospriyatie-pravo-slavnyhi-musulman-Moskva-Tatarstan-Dagestan.html>
- Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Казань: Казанский гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина, 2004.
- Татары и Татарстан. Справочник. Казань, 1993.
- Тишков В.А. Данные исследований Института этнологии и антропологии не совпали с рейтингом ЦИНКаэ. – URL: <http://nazaccent.ru/content/11378-akademikaran-dannye-issledovanij-instituta-etnologii.html>
- ЦИНК опубликовал второй рейтинг межэтнической напряженности в регионах России. URL: <http://nazaccent.ru/content/13412-cink-opublikoval-vtoroj-rejting-mezhetnitcheskoj-napryazhennosti.html>

Этничность, религиозность и миграции в современном Татарстане /под ред. Р.Г. Минзарипова, С.А. Ахметовой, Л.Р. Низамовой. Казань: Казан. ун-т, 2013.

Мусина Розалинда Нуриевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия); rmmusina@mail.ru

Religious Revival and Problems of Ethnic and Confessional Relations: the Issue of the Contemporary Situation in The Republic of Tatarstan

On the basis of sociological studies, the changes of contemporary ethno-religious situation in Tatarstan in the post-Soviet period are considered. The author analyses the dynamics of changes in the a level of devoutness, religious identity of its population, ethno-confessional relations in the region and the factors, influencing them.

Key words: *religious situation, religious revival, level of devoutness, religious consciousness, confessional identity, confessional solidarity, cultural boundaries, inter-ethnic relations.*

Musina Rozalinda, PhD of history, head of the Center of ethnosociological studies of the Institute of History named after Sh. Mardzhani, Kazan, Russia; rmmusina@mail.ru

Шайдуллин Р.В.

Религиозное возрождение татарского сельского социума в Татарстане на рубеже XX–XXI вв.: формы и тенденции

Рассматривается состояние татарского сельского социума Татарстана, анализируются особенности его религиозного возрождения, основные тенденции в эволюции религиозного сознания сельского населения, выявляются механизмы религиозной трансмиссии, формы отношений селян к мусульманской религии и ее каноническим атрибутам, а также причины возникновения социальной напряженности в татарской деревне.

Ключевые слова: Татарстан, мусульманская религия, татарский сельский социум, трансформации на селе, религиозное возрождение, социальная напряженность, религиозная трансмиссия.

Проблема религиозного возрождения татарского сельского социума на рубеже XX–XXI вв. приобрела особую актуальность. Именно в этот период идеалы духовного роста татарских аграриев столкнулись с консервативными трансмиссионными тенденциями, связанными с тем, что этнокультурные границы своего развития селяне начали определять не столько с наличными культурно-образовательными, социальными и экономическими ресурсами, сколько с традиционными стереотипами мышления, предопределенными конфессиональными парадигмами, отчасти и латентно действующими категориями обычного (общинного) права. Конечно, можно согласиться с тем, что существующие общественно-правовые нормативы сельского социума прошли испытание историей, и в них заложены традиции обычного и гражданского процессуального права, регулирующие общинные взаимоотношения, этические и морально-нравственные основы жизни в деревне. Главной житейской аксиомой сельского социума было и остается то, что любому социальному сообществу лучше жить в нормальной среде, где нет внеэкономического принуждения, насилия и сформировались толерантные общественные отношения, а повседневность характеризуется стабильностью и позитивистским настроением.

Все это так, однако, на рубеже XX–XXI вв. появился ряд негативных факторов, которые стали «сбивать» стрелку компаса – от следования по пути согласия с традиционным обществом к разным формам дисгармонии, вплоть до прямого подрыва экономи-

ческих, социальных и духовных основ настоящего и будущего сельского социума. В результате селян начало тревожить, что запас духовной прочности сельского мира с каждым десятилетием ослабевает. В то же время переход от общинной (коллективистской) системы к индивидуалистическим взаимоотношениям на селе становится новой реальией. Отсюда и особая роль, наряду с многовековой сельской традицией, светской системой культуры и образования, отводится религии, о которой как о ресурсе выживания и духовного возрождения сельского социума много говорили на различных коммуникативных площадках. Многие сегодняшние проблемы, связанные с переходом на новую, многоуровневую парадигму взаимоотношений в российском многонациональном социуме, возможно, заданы дурной социальной наследственностью.

Как известно, в России многие века господствовало в основном потребительское отношение к деревне, поскольку общество было введено в заблуждение идейной ориентацией на неисчерпаемость ее материальных, людских и духовных ресурсов. К большому сожалению, и в наши дни эта парадигма глубоко пронизывает экономическую, социальную и культурную организацию общественной жизни многонационального сельского социума Российской Федерации. Однако сегодня для всех стало очевидным, что продолжение политики, построенной на внеэкономических и асоциальных принципах безграничного выкачивания ресурсов из деревни, целенаправленно ведет к уничтожению сельской самобытности и, тем самым, – к духовному разложению многонационального российского общества. Одним из трансмиссионных последствий этой политики стали негативные изменения в демографической структуре сельского населения, выражавшиеся не только в интенсивном старении жителей деревни, но и в росте численности морально и физически уродливых людей. Другим ее негативным последствием был интенсивный рост асоциальных явлений в сельском обществе, связанных с массовой алкоголизацией и криминализацией марийских, удмуртских и чувашских, отчасти и татарских деревень. Однако срок для исправления несообразностей исторических, социальных и экономических, а также вытекающих из господствующих ныне в общероссийской политике негативных парадигм (к примеру, поручение премьер-министра Российской Федерации об ограничении поголовья скота и птиц в личных домашних хозяйствах), отпущен совсем небольшой.

Массовое вступление сельского социума в современное информационно-образовательное пространство, в котором господствуют человеко-машинные технологии, неизбежно приведет к ослаблению духовных связей со многими традиционными установками, в том числе с религиозными. При этом отдельный сельский индивид, хочет он того или нет, начинает подчиняться машине и постепенно отдаляется от общественной повседневности деревни, социально атомизируясь. Получается, что электронные монстры возвышаются над индивидом. Многие люди задаются вопросом: остается ли в такой ситуации возможность для проявления гуманного отношения к обществу индивида, разных социумов и этносов, или они обречены следовать по дороге привычной, но ведущей к глобальным социальным катаклизмам, технократической нивелировке личности, от которых никто не застрахован и от которого никому не удастся укрыть?

Следует заметить, что пафос «хозяина земли», приписываемый современными российскими реформаторами и политиками абстрактному крестьянину-фермеру, которому доступны любые предпринимательские эксперименты по перестройке не только хозяйственной жизни деревни, но и социализированной колхозно-совхозной психологии сельского населения, сегодня значительно снизился. При этом для многих чиновников-реформаторов стало очевидным фактом то, что большая часть селян не имеют ни материальных, ни морально-нравственных, ни хозяйственно-предпринимательских ресурсов для этого. Конечно, у них пока имеется умственный и физический потенциал, но отсутствуют полноценные материальные и духовные ресурсы для воплощения многих предпринимательских и социокультурных проектов. Достаточно привести пример, связанный с медленным количественным и качественным ростом крестьянских фермерских хозяйств в Татарстане, в которых, по некоторым подсчетам, на более чем 2 тыс. татарских сел примерно с 2-миллионным татарским населением приходится только около 3,5 тыс. семейных фермерских хозяйств.

Это можно объяснить, с одной стороны, растерянностью многих селян по поводу того, возможно ли при наличии такой недружественной и криминализованной обстановки в стране изменить традиционную групповую социальную и хозяйственную психологию сельского населения, во многом живущего по принципам маргинала. С другой стороны, это можно объяснить проблемой конфликта интересов трансформирующегося сельского индивидуального предпринимательства. В наши дни главным

субъектом на селе становится «эффективный инвестор» («эффективный менеджер»), который за счет безжалостной эксплуатации ресурсов села провел первое наступление на традиционное хозяйство сельских жителей. Следствием чего явилось не только разрушение общественного производства и личных подсобных хозяйств населения, но и окружающей природной среды (вырубка лесов, загрязнение почвы и водоемов химикатами и производственными отходами и т.п.). В этой ситуации жители деревни с целью выживания вынуждены включиться в этот процесс не как активные и ответственные граждане, а как наемные агенты или средства получения прибыли инвесторов. Особенно сильное обострение данного противоречия произошло вследствие деструктивного воздействия мировых рыночных сил, которые существенно обесценили значение земледельческого труда. Причем с целью выживания сельский социум стал активно включаться в рыночный механизм. Таким образом, материальное и духовное обособление деревни и превращение ее в рынок – это наиболее парадоксальное и непродуманное проявление экономической политики в истории постсоветской России.

Немалый негатив в духовную жизнь современного сельского социума России вносит и дикая, отчасти криминально-коррупционная, одновременно стихийная, «рыночная экономика», в основе которой лежит эгоизм, покушавшийся на естественное воспроизводство человеческой жизни. В силу слабости гражданского общества и государственной власти в деревне с каждым годом возрастает социальное напряжение между работодателями и работниками. Для предотвращения и снятия конфликтов между реализацией экономических интересов и сохранением условий для комфортного экономического и духовного сосуществования крестьянина в деревне, в России, в отличие от ведущих стран Западной Европы и Америки, нет эффективных законодательных и социальных амортизаторов. Концептуализация преодоления нестабильности в сельском обществе, вызванной стремлением бизнеса неуклонно расширять сферу своего влияния путем нещадной эксплуатации сельского населения и принадлежащих ему ресурсов, упирается в несовершенство российской законодательной системы и бюрократически-временщицкую психологию и равнодушие той части чиновничьего аппарата, которая живет за счет откатов и процентов от совершенных сделок.

Равнодушны к проблемам села и «случайные» субъекты спекулятивной ориентации – так называемые «эффективные менеджеры» и инвесторы, получившие или скупившие значительные

площади сельскохозяйственных земель. Эти земли нередко обрабатываются не хлеборобами, а людьми, далекими от понимания экономических, этнокультурных и экологических проблем села. Здесь тоже вырисовываются противоречия между высшими целями и целями частными, что служит поддержанию конфликтности в сохранении и использовании ресурсов, когда-то принадлежавших сельскому социуму. Самые благие намерения селян нейтрализуются недоступностью мест в представительных органах, где бы они могли реализовать свою позитивную деятельность по защите экономических и традиционных (духовных) интересов. В результате, свобода, дарованная современными реформами и рынком, которая плохо поддается регулированию, усиливает угрозу социальной напряженности на селе. Возможности разных субъектов сельского индивидуального предпринимательства вступать в равный диалог между собой не одинаковы, но перед лицом общей опасности некий консенсус возможен.

Проявления исламского фундаментализма и радикализма, имеющие место в сельской мусульманской среде, хотя и незначительные, являются не столько отражением некоей консолидации общественных сил против правящих структур, сколько осознанием дисфункций, неустойчивости, вызываемых процессами взаимной детерминации. Их можно образно выразить в формуле: вы, руководители и инвесторы, руководствуясь принципами сиюминутного экономического эгоизма, уничтожаете основы традиционной сельской духовности, я – активно верующий мусульманин – отвечаю вам тем же. Понятно, что некоторые кризисные явления в сельском социуме развиваются по своим законам, независимо от человеческой деятельности, но часть из них – вследствие негативной экономической, политической и этнокультурной конъюнктуры, а также неконтролируемой эксплуатации и интенсивной криминализации сельского общества. В России, в отличие от стран Запада, отсутствуют достаточно эффективные рычаги для согласованных действий между так называемыми «эффективными менеджерами», «инвесторами» и сельского масса. Можно сказать, что к настоящему времени конфликты между субъектами агробизнеса, вызванные спонтанными действиями рынка и несистемными попытками регулирования его отрицательных сторон, в деревне имеют место. Этому мешают слабая институциональная база и непоследовательный контроль за производственной и социально-культурной деятельностью «деловых людей». К тому же постоянная «чехарда» с законами, принимаемыми без должной научной экспертизы под влиянием

лоббистов, преследующих свои корпоративные интересы, отражается на судьбах селян самым жестоким образом. Необходимы изменения в мотивах и ценностях, определяющих поведение сельских жителей. А это дело долгое и трудное. К этому страны Запада шли не одно столетие.

В современном Татарстане индивидуальная и групповая ответственность перед татарским населением простирается далеко за пределы его постоянного обитания. Татары во второй половине XX в. стали более социально мобильными и склонными к постоянной перемене постоянного места жительства. Этому в определенной мере способствовало и отсутствие внешних контролеров их миграционного поведения, главными регуляторами которого раньше были самобытные традиции и морально-этические качества. Причем во второй половине XX в. многие связи соподчинения и взаимозависимости, естественные для общинной пропорции динамической стабильности в деревне, генетически заданные многовековыми традициями, стали постепенно утрачиваться. Нарушения их в одном месте или в одном отношении приводили к таким негативным социально-экономическим и морально-нравственным последствиям, которые нередко не укладывались в привычные модели поведения как активных реформаторов («эффективных менеджеров»), так и сельских масс. Последние вносили также немалую долю негатива, поскольку в сельской местности начали интенсивно утрачиваться постоянно действующие этнокультурные маркеры, являющиеся своеобразными внешними контролерами поведения социума. И в сложившейся ситуации внешним контролером, наряду со светскими институтами, может стать религия. Священнослужители со своим пастырским словом и религиозно-просветительскими действиями могут направить сельский социум в лоно духовности.

Отношение к религии на различных этапах исторического развития деревни во многом определялось не столько ростом материального производства и естественнонаучных знаний, сколько спецификой умоконструирования коллективного разума сельского населения, отчасти и отдельного индивида. Причем в сознании многих селян по сей день большую роль играют мифологические и сакральные моменты. Каждый этап исторического развития татарского общества привносил новые смыслы и уточнения в конфессиональную жизнь сельского социума. В дореволюционный период большая часть сельского населения свое взаимоотношение с религией рассматривала как органичное неравенство, где она являлась ведущей стороной в ее повседневности. В мифо-

логическом сознании татарского крестьянина, помимо признания господства бога над человеком, допускалась персонификация природных явлений. Он жил в мире, созданном Аллахом, т.е. окружающая среда воспринималась им как его творение, самое совершенное и прекрасное. В ней было недопустимо что-то менять, можно было упорядочивать лишь человеческую душу для гармоничного созерцания мира и единения с богом. Отсюда отрицательное отношение к модернизации как земледельческих, так и социально-конфессиональных традиций. Однако все это не исключало познание тайн веры и скрытых значений ее символов.

В современном сельском обществе устанавливаются своеобразные отношения человека с религией, он живет по своим правилам, лишь частично соответствуя ее вероучению и традициям. Идея утилитарно-прагматического отношения к религии сегодня становится ведущей. Современная идеология мусульманских духовных институтов в качестве практической задачи ставит возвращение сельского жителя к естественному религиозному мироощущению не только путем его приобщения к мусульманскому вероучению и традиционной исламской обрядности, но и путем сближения духовных пастырей с крестьянской социально-экономической повседневностью. Причем эта парадигма строится на противоречивой аксиоме: религия по-прежнему остается безмерной кладовой духовных ресурсов, необходимых для удовлетворения потребностей сельского социума. Однако эта умозрительная социальная идеология является лишь продуктом стремлений и склонностей сельского социума, согласуемого только с его собственным истинным или воображаемым благополучием. Как известно, житейский менталитет и характер человека формировался в процессе его повседневного труда и под воздействием создаваемых им материальных ресурсов, причем в гораздо большей степени, чем под влиянием любых других факторов.

Наибольшего противостояния государственно-конфессиональные отношения в татарских деревнях Татарстана достигли в XX в. Тогда немисливо было вообразить свободное посещение мечети и исполнение религиозных обрядов. Но должно было пройти 70 лет, чтобы тоска по мечети стала понятна большинству сельского социума. И уже к концу XX в. духовно-религиозные ценности начали завоевывать незыблемое право на бытие в культуре. Помимо зрительного созерцания конфессиональной жизни появилась потребность ощущать разные ее проявления осязательно и моторно. Индикатором этого явилось массовое строительство мечетей, прочно вошедших в сельскую повседневность

современной России. К примеру, в Татарстане за последние два десятилетия количество мечетей возросло более чем в 130 раз (с 10 до 1325).

Рост числа мечетей в татарских деревнях объясняется не только фактором этнокультурной развитости татарского сельского социума или формой самовыражения татарских богачей, но и легализацией деревенских молельных домов. Как известно, противодействие советских властей открытию и регистрации мечетей вынуждали татар создавать нелегальные молитвенные дома, замаскированные под общественные здания, которыми руководили сельские старики, знающие традиционные каноны и обрядовые ритуалы ислама. Особенно таких мечетей было в местах компактного проживания татар-мишарей. Заметим, что в деревнях, в которые в известном отношении были перенесены высоко развитые традиции городской культуры, образовательно-просветительской деятельности и торгово-экономического предпринимательства, намного интенсивнее шло возрождение мусульманских духовных традиций.

Утверждению мусульманства в татарском социуме способствовало также религиозные обряды и массовые праздники, такие как Ураза-байрам, Курбан-байрам. Культурные обряды не только наглядно демонстрировали своеобразие данной религии, ее отличие от других исповеданий, но и усиливали чувства религиозности сельского населения. Ведущее место в повседневной жизни верующих стали занимать также культовые элементы. Бытовая обрядность начала выступать как важнейшее средство поддержания настроений исламской исключительности. В наши дни мусульманские праздники в значительной степени стали приобретать этическую направленность. В то же время следует сказать и об эволюции одежды и обуви, особенно женской, которая менялась в сторону придания большей целомудренности и таинственности женщине-мусульманке.

Важную роль в возрождении духовности в сельском социуме, наряду со строительством мечетей, играет и совершение хаджа: с 1990 г. паломничество совершили более 3 тыс. российских мусульман, в том числе из мест компактного проживания татар. В результате знакомства татар мусульманскими святынями во время совершения хаджа в Мекку и Медину значительно выросло их духовное сознание и религиозное образование. Об этом свидетельствует то, что прихожане мечетей, совершившие хадж, стали предъявлять больше требований к своим муллам и другим служителям культа, занимающимся проповеднической деятельностью.

стью. Они требовали, чтобы духовные наставники умели более компетентно излагать учение Корана и хадисов с увязкой с сегодняшними проблемами морально-этического характера. Грамотные муллы, воспитанные в религиозных учебных заведениях, могли бы сыграть решающую роль в духовном и нравственном воспитании последователей ислама. Конечно, в местах компактного проживания татар сегодня остро стоит проблема кадров как в возрастном, так и в духовном образовательном отношении. Большая часть мусульманских священнослужителей люди пожилого возраста, имевшие духовного образования и знавшие наизусть для совершения мусульманских обрядов отдельные суры Корана.

В наши дни в Татарстане, особенно сельской местности, усилился религиозный фактор, который стал радикально влиять на судьбы населения и на духовное начало почти каждого селянина. Однако интенсивный рост религиозности сельского населения может послужить на благо человеку только при разумном и сдержанном отношении к религии, поскольку за годы советского атеистического безмолвия сильно изменилась как духовная, так и социальная среда обитания сельского населения. Причем трансформировались и физические, и морально-нравственные условия его жизни. В то же время поднятая радикалами фундаменталистами и воинствующими экстремистами исламистская волна, если ее вовремя не остановить, неминуемо может принести много бед сельской духовности. В сложившейся ситуации духовным лицам деревень и сел Татарстана предстоит сделать окончательный выбор: завоевать господствующее положение в деревне и взять на себя общие регулирующие функции. В этих условиях они обречены на то, чтобы играть совершенно новую роль – арбитра, регулирующего жизнь в деревне или махалле (приходе), включая и свою собственную жизнь. При этом они должны осознавать свои новые обязанности и ответственность за сельский мир. Эта проблема заключена и в самом сельском населении, а не вне его, поэтому и возможное решение ее связано с данным социальным стратом. Сегодня квинтэссенцией всего, что имеет значение для самих селян, являются именно качество и способности верующих, отчасти и неокрепших в вере, и атеистов. Этот вывод можно выразить следующей аксиомой: наиболее важным от чего зависит судьба сельского социума и условия его выживания, являются его духовные качества – и не только отдельных элитарных групп, а именно «средние» качества жителей села. Сегодня является общепризнанным фактом, что ключевые компоненты общественного строя села меняются раз-

ными темпами: технология в последние десятилетия развивается с огромной скоростью, а духовные и морально-нравственные ценности – медленно, равно как и политическая система.

Резюмируя отношения сельского социума к религии, следует заметить, что в современном сельском социуме Татарстана установились две формы отношения к религии: традиционное отношение и утилитарно-хозяйственное, совершенно чуждое любви и состраданию к единоверцу. Поскольку критерий здесь только материальная выгода – это отношение аморально и асоциально. Однако, несмотря на это, в сельской среде, которая меньше социально атомизирована, чем городская, еще сохранилось стремление к духовному развитию и духовному возрождению, а также к идеалам толерантного отношения друг другу. Объективно стремление к познанию основ веры подпитывается осознанием многими людьми того факта, что пребывание в безбожной и криминальной атмосфере сельского бытия – вынужденная повседневность, что такое состояние не лучшая участь. Причем структура самосознания сельского социума характеризуется распределенной неоднородностью и в основе своей содержат локальные жизненные ситуации. Именно этим жизненным обстоятельствам принадлежит исходная роль преобразования структуры сознания сельского общества. Они могут нести в себе не только положительный, но и разрушительный заряд, который может быть весьма значительным.

Рассматривая функции религии и интересы современного сельского социума, следует отметить, что они не всегда совпадают. Данная идея важна в интересующем нас аспекте с точки зрения присутствия в конфликтах религиозного фактора, вносящего напряженность в складывающиеся новые индивидуально-предпринимательские и духовно-нравственные отношения. Причем, если эта напряженность ниже критического уровня, то существующие сельские структуры функционируют более или менее успешно и находят компромисс между носителями противоречивых интересов. Однако когда уровень напряженности достигает критических значений и прежний компромисс становится неприемлемым, происходит смена одних отношений другими. Если эта смена на селе приобретает характер быстрого и неуправляемого разрушения прежних отношений, то возникает конфликт и страдают интересы социально-экономических и этнокультурных образований. Именно определенный уровень напряженности в сельском социуме выступает в качестве пускового механизма социальной напряженности, значит каждая структура несет в себе

«зародыш» конфликта. Дело в том, что любая структура, являясь результатом компромисса между несовпадающими интересами, обладает определенным, но всегда ненулевым уровнем напряженности, способным по тем или иным причинам достигать критических значений. Рост напряженности может происходить с различной скоростью, но всегда в течение некоторого периода, что дает основание говорить о существовании кризисных ситуаций, которые можно рассматривать в качестве «размытых» временных границ между конфликтами и стабильностью.

Сегодня в некоторых районах Татарстана одной из острых в перспективе увеличении социальных конфликтов является столкновение интересов мигрантов и местных жителей. Суть проблемы такова: в местах плотно заселенных, где в постсоветское время исчезло общественное производство и у населения остался единственный ресурс выживания – природные угодья, нагрузка на последние превысила пределы, что приводит к внутренним конфликтам. Многие люди устремились на малозаселенные территории, на которых в силу развала колхозов и совхозов оказалось много пустующих земель. Эти земли если и не распахиваются, то служат пастбищем для скота семейных хозяйств местных жителей. В хозяйствах этого типа скота много, и земля в качестве пастбищ не выдерживает нагрузки. На примере с. Шумково Рыбно-Слободского района Республики Татарстан видны результаты хозяйственного освоения территории мигрантами по привнесенной ими технологии. Мигранты из Таджикистана, ориентированные на другие масштабы, завели большие отары овец, которые очень быстро стали уничтожать весь растительный покров. Это вызвало протесты местных жителей, прежде всего потому, что нарушился порядок выпаса их домашних животных. Никакого регулирования этих отношений не проводится, поэтому конфликтогенность расширяет свои границы: не только между мигрантами и местным населением, но и между первой и второй волнами участников миграции. Те, кто успел захватить территории, стремятся не допустить новых претендентов, усиливая пресс на земельные угодья. Рассматривая эту ситуацию системно, можно сделать заключение о том, что многие сельские жители, особенно молодежь, живут в ситуации «недифференцированного» восприятия вызовов социального характера, т.е. руководствуясь представлениями, что опасности существуют, но они не для меня одного, а для многих, в том числе целых народов, их элит и властей. Если они, эти инстанции, обладающие немалыми возможностями, что-нибудь придумают, то это будет хорошо и для меня.

Таким образом, религиозное возрождение татарского сельского социума Татарстана, происходившее на рубеже XX–XXI вв., имеют свои характерные особенности. В условиях разрушения общественного (колхозного) производства и создания многоукладных форм хозяйствования на селе отношение населения к религии приобретает своеобразный утилитарно-прагматический характер. В результате часто действующими лицами, занимавшимися возрождением сельских конфессиональных институтов, являются не священнослужители или группа верующих, а внешние исполнители («эффективные менеджеры», инвесторы, бизнесмены, чиновники, фермеры и др.), заинтересованные в ресурсах села. Строительство и содержание мечетей и медресе, празднование религиозных праздников для многих из них является лишь проформой, необходимой для развития различных производств, отчасти и для имиджа. В конечном итоге, несмотря на издержки утилитарно-прагматического характера, в Татарстане происходит религиозная трансформация: на базе прежних традиций и современных новаций постепенно возрождаются конфессиональные инфраструктуры, а также формируется новый страт мусульманских священнослужителей, способных возродить исламское богословие и противостоять исламскому радикализму.

Шайдуллин Рафаиль Валеевич, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и стран ближнего зарубежья Казанского федерального университета; srv60@yandex.ru

The Religious Revival of Tatar Rural Society in Tatarstan in XX-XXI Centuries: Forms and Trends

Considered the state of tatar rural society of Tatarstan, analyzes the characteristics of a religious revival, the main trends in the evolution of the religious consciousness of the rural population, identify the mechanisms of a religious transmission, forms of relationship to the villagers of the Muslim religion and its canonical attributes, as well as the causes of social tension in the Tatar village.

Keywords: Tatarstan, Muslim religion, Tatar rural society, socio-economic transformation of rural, religious revival, the social tensions in rural society, the religious transmission.

Shaydullin Rafail Valeevich, the doctor of historical sciences, professor of department of history of Russia and neighboring countries of the Kazan federal university; srv60@yandex.ru

Шакиров И.А.

Пространство интеграции и диалога национальных культур

В статье рассматривается взаимодействие культур через их диалог. Ставится вопрос о дефиците взаимопонимания в политической, экономической, нравственной, эстетической, религиозной сферах, а также границах толерантности в современном мире.

Ключевые слова: диалог культур, толерантность, дефицита взаимопонимания, межэтнические конфликты.

Кажется, современный мир ни от чего так не страдает, как от дефицита взаимопонимания в политической, экономической, нравственной, эстетической, религиозной сферах – т.е. почти во всех областях культуры.

Вся история человечества – это диалог. Диалог пронизывает всю нашу жизнь. Он является по своей действительности средством осуществления коммуникационных связей, условие взаимопонимания людей.

Взаимодействие культур, их диалог – наиболее благоприятная основа для развития межэтнических, межнациональных отношений. И наоборот, когда в обществе есть межэтническое напряжение и тем более, межэтнические конфликты, то диалог между культурами затруднен, взаимодействие культур может носить ограниченный характер в поле межэтнической напряженности данных народов, носителей данных культур.

Диалог – это не только вопросно-ответная форма мышления, как он трактуется в словарях, не только «сократовский» способ обучения, не только авторский прием, но и само реальное бытие культуры, ее имманентная сущность, способ реализации ее функций. Он возникает при общении смысловых концепций двух или нескольких различных субъектов, составляя суть их взаимодействия. При этом исходным для диалога является признание принципа обоюдной самооценности. При нарушении этого принципа никакого диалога нет и быть не может, ибо культура диалогична по своей природе.

Сейчас активно исследуется вопрос о границах культуры, о ее ядре и периферии. Взаимодействие культур приобретает свою специфику на основе пересечения уникальных культурных си-

стем. «Культура вся расположена на границах, граница проходит повсюду, через каждый момент ее... культурная жизнь отражается в каждой капле»¹.

Материальная сфера человеческой жизнедеятельности в современном мире становится все более интегрированной и единой даже в масштабе человечества. А этико-культурная, духовная сфера остается разделенной, более того: традиционные, прежде всего религиозные и национальные линии размежеваний, обостряются. Таково фундаментальное противоречие нашей эпохи.

Реальность такова, что одним из факторов (возможно даже, системообразующим) выживания и идентичности нации является ее открытость, неизолированность от других обществ и культур, обусловленность ее существования и развития эффективностью и степенью взаимодействия с мировым сообществом. В этой связи, мировой опыт убедительно свидетельствует о том, что строительство государства, основанное лишь на принципе «этнической основы» – путь тупиковый, исторически бесперспективный. Государственное строительство тем более будет эффективно, чем более будет избегать в своей политике одностороннего выпячивания этнического и национального элементов.

В тонкой и деликатной сфере межэтнических отношений весьма трудно и сложно определить границы и рамки пространства, в пределах которых сохраняется состояние гармонии и стабильности. Поэтому проблемы таких взаимоотношений имеют важнейшее стратегическое значение и требуют особого внимания при развитии межнациональных отношений в регионе и при реализации этнической политики в отдельных государственных образованиях.

Любая культура в том или ином виде содержит определенный набор ценностей, которые принято называть общечеловеческими: милосердие, доброта, терпимость, сострадание, любовь к жизни, к ближнему и т.д. Эти ценности составляют фундамент национальной культуры. Этнокультурная направленность ценностных ориентаций требует особого внимания к традиционной национальной письменности, национальной истории, философии, народной медицине, родной природе, к устному народному творчеству. Однако надо понимать также и то, что формирование национальной культуры детей происходило и происходит в поликультурной среде обитания (общения), поэтому ценности каждой этнической культуры специфичны и отличаются по содержанию

¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 25.

и приоритетности от аналогичных ценностей в культуре другого этноса. В процессе восприятия и усвоения ценностей национальных культур важное значение имеет также стереотип, который формируется под влиянием общественного мнения, средств массовой информации и т.д.

И в то же время никакого иного средства, ведущего к толерантности в условиях противоречия, кроме «наведения культурных мостов», кроме диалога, как будто и в самом деле нет. Вероятно, этим последнее время вызвано особо пристальное внимание к диалогу – может быть, самое пристальное со времен Сократа.

Библиография

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

***Шакиров Искандер Аликович**, кандидат философских наук, научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук; доцент кафедры этики, культурологии и связей с общественностью ФФиС Башкирского государственного университета; доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Башкирского государственного медицинского университета Минздрава России; ihtik@ufanet.ru*

Space Integration and National Dialogue of Cultures

The article deals with the interaction of cultures through dialogue. The question about the lack of understanding of political, economic, moral, aesthetic, religious spheres, as well as the boundaries of tolerance in the modern world.

Key words: dialogue of cultures, tolerance, lack of understanding, inter-ethnic conflicts.

***Shakirov Iskander**, PhD, expert of the Institute of history, language and literature, Ufa, Russia; ihtik@ufanet.ru*

Сагитова Л.В.

Интернет-технологии в конструировании вектора межконфессиональных отношений

В предлагаемой вниманию статье исследуются механизмы конструирования события в средствах массовой коммуникации. На примере кейса «Шариатский патруль» прослеживается специфика распространения информации в социальных сетях и Интернет-изданиях, проводится тематический и дискурсивный анализ публикаций и сетевой коммуникации.

Ключевые слова: массовая коммуникация, дискурс, межкультурные и межконфессиональные отношения, Интернет-технологии.

Говоря о политизации этничности и религии в информационном пространстве Татарстана, следует отметить точку отсчета – трагические события 2012 года с покушением на муфтия Татарстана и убийством бывшего заместителя муфтия Валиуллы Якупова. Редкие до этой поры публикации, появившиеся преимущественно на сайте «Регнум», стали множиться и формировать дискурс исламского терроризма в Татарстане.

Анализ информационного поля республиканских СМИ показал, что местные журналисты подходят с большой осторожностью к репрезентации событий, связанных с исламом, ограничиваясь в большей мере информированием, констатацией фактов. Комментарии и объяснения, как правило, прерогатива экспертов от науки и религии.

Интернет-пространство обладает рядом преимуществ, в сравнении с печатными и электронными СМИ: свобода выражения, оперативность, интерактивность и колоссальный охват аудитории. Эти качества Интернета повышают его конкурентность в формировании разного рода дискурсов, связанных с исламом, мусульманами и исламским терроризмом, формируя в массовом сознании татарстанцев и россиян образ «опасного» российского мусульманина и Татарстана, как «ваххабитского» мусульманского региона.

Сложившаяся ситуация характеризуется определенными рисками в молодежной среде. Учитывая фактор динамики численности молодых мусульман в республике, автономность молодежных религиозных общин и не всегда эффективную коммуникацию с официальными исламскими институтами РТ, Интернет-пространство вы-

ступают как аккумулятор самых разных исламских течений, экстремистских в том числе; а также резонатором событий, происходящих в мусульманском сообществе Татарстана. С другой стороны, происходящие, или фабрикуемые «события», так, или иначе связанные с исламом, вызывают реакцию со стороны представителей русской и православной части населения республики. Анализ Интернет-ресурсов свидетельствует о значительном потенциале этого информационного источника в формировании интолерантных установок и конфликтности в молодежной среде.

В качестве показательной иллюстрации в статье представлен кейс одного из резонансных информационных поводов о «шариатском патруле» в Татарстане. Кейс интересен не только актуальной темой, но и технологиями конструирования события, спецификой его диссеминации в Интернет-пространстве, а также спектром дискурсов, порождаемых включенными в обсуждение сторонами.

Информационный повод. Первоисточником информации стала группа «Информпортал Общества русской культуры Республики Татарстан» в социальной сети «ВКонтакте», которая 4 января 2014 г. выложила информацию о событиях в одном из сел Татарстана Базарные Матаки: *«в канун Рождественских каникул в райцентре появились так называемые «шариатские патрули», представители которых, не скрывая ножей, притороченных к поясам, напали на подвыпивших прохожих, и под предлогом, что те живут не по «Шариату» отнимали у них деньги и ценности, а также, уговаривали не праздновать Новый год – «кяферский праздник», цинично называя свои бандитские вылазки «дагватом» («исламским призывом»).* Однако 3 января 2014 года эти люди получили решительный отпор от местных молодых людей из трезвеннического движения «Русские пробежки за здоровый образ жизни», членами которого символично являются чуваша, русские и татары. Что интересно впоследствии за медпомощью побитые участники «шариатского патруля» обратились не в районную больницу, а в медучреждения, находящиеся за пределами райцентра, например, в Казани и Набережных Челнах, где у них налажены крепкие связи с действующими ваххабитскими джамаатами¹.

Далее этот информационный вброс был подхвачен рядом интернет-изданий. Тему подхватили ряд СМИ, как татарстанских («Интертат»), так и федеральных («Регнум», «Комсомолка», «Интерфакс», «Независимая газета»), а также российские регио-

¹ URL: <http://vk.com/club1680725>. (дата обращения 12.01.2015).

нальные интернет-издания и блоги. Судя по активному интересу к теме и количеству откликов и комментариев, информационный повод вызвал отклики не только в российских регионах, но и на Украине, в Казахстане, в кавказских республиках. Контент откликов может послужить неким индикатором определенной части общественного мнения, которая пока проявляет себя преимущественно в виртуальном пространстве, но при определенном стечении обстоятельств может стимулировать вполне реальные социальные движения.

Всего в Интернете было обнаружено 154 публикации на событие с информацией и комментариями, 33 наиболее характерных и показательных из них были подвергнуты детальному анализу.

Тематический анализ собранных материалов позволил выделить несколько ключевых тем, получивших развитие в ходе интернет-дискуссий:

- тема православия на территории Татарстана;
- тема поджога церквей в Татарстане;
- тема ислама на территории республики;
- тема бездействия / пособничества власти Татарстана в «прогрессирующей ваххабизации» республики;
- тема опасности, исходящей от мигрантов-мусульман;
- тема глобальной исламизации;
- тема русского националистического алармизма.

Тема православия в РТ. Наибольшее развитие и количество откликов в Интернете получила тема православия в республике, воплощением которой стал образ настоятеля храма Пресвятой Троицы в селе Базарные Матаки протоирея Андрея Зинькова, фрагменты интервью которого цитировались и варьировались в различных источниках. Катализатором развития темы стал фрагмент «физической расправы» со стороны бойцов шариатского патруля в случае непринятия протоиреем Андреем Зиньковым ислама: *«В последний раз «братья-мусульмане» ко мне подходили в 2010 году. Настойчиво склоняли к принятию ислама. Когда отказался, бросили в окно моего дома бутылку с зажигательной смесью. К счастью, успел потушить. Потом подожгли мой «УАЗик». После этого вроде бы уговорились, но велели изучать ислам...»¹.*

Частный случай «преследования» православного служителя получил развитие в обсуждении темы «поджога церквей» в РТ

¹ URL: http://chskaz.narod.ru/chs97_5.html (дата обращения 22.01.2015).

(события ноября 2013 г.) и, в целом, положения православия в республике, суть которых сводилась к тезису о том, что в Татарстане идет латентное ущемление прав православных со стороны региональной власти: *«Можно сказать, что в Татарстане ваххабиты объявили войну Православию, идет тотальное наступление на культовые сооружения. Духовное управление мусульман и власти Республики Татарстан никак не отреагировали на данные акты вандализма. Митрополия, которая тоже никак не выразила свое отношение к этим фактам, и православная общественность должны занять более жесткую позицию и потребовать от властей наказания виновных, а прихожанам нужно организовать патрулирование территорий вокруг церквей в ночное время совместно с полицией»*¹.

Тема получила закономерное продолжение: казанское Интернет-издание «Честное слово» опубликовало обращение к Президенту РТ: *«Кому помешал наш батюшка? Кому помешала его многодетная, скромно живущая семья? Это не просто хулиганство, а целенаправленное действие, направленное, если не на убийство семьи, то на причинение вреда здоровью семьи и уничтожение имущества. Может, кому-то помешала строящаяся более десяти лет церковь? У нас в селе три мечети, но они же никому не мешают. Наш батюшка всеми силами старается достроить церковь, которую и начал возводить. Но не хватает средств, нет среди православного населения богатых людей, тех, кто бы мог стать спонсором... Прихожане прихода, всего 170 подписей»*².

Тема позиции власти РТ. Анализ обсуждений в сетях закрепляет представление у пользователей сетей об ассоциации региональной власти с ваххабитским трендом: *«Редакция «ЧС» держит под контролем расследование происшествия в Базарных Матаках – по этому поводу главным редактором направлен соответствующий запрос на имя прокурора РТ К. Амирова». Да, имеется в виду тот самый Кафиль Амиров (недавно отправленный в отставку федеральным центром) – симпатий к которому не скрывали татарские неонацисты (из числа «Правых татар») и ваххабиты. Разумеется, при Кафиле Амирове следствие никак и не вышло бы на ваххабитов»*³.

¹ В Татарстане ваххабиты объявили войну православию. URL: http://ruskline.ru/news_rl/2013/12/05/v_tatarstane_vahhabity_obyavili_vojnu_pravoslaviyu/ (дата обращения 20.01.2015).

² Там же.

³ URL: http://chskaz.narod.ru/chs97_5.html (дата обращения 22.01.2015).

Одной из характерных технологий конструирования массовости и широты проблемы явилась апелляция к широкому слою населения, жителям республики: в публикациях Интернет-изданий появляются как отдельные персоны, так и «жители» населенных пунктов РТ, активно участвующие в формировании и обогащении новым содержанием транслируемого дискурса: *«Как и во многих населённых пунктах Татарстана, в Базарных Матаках орудует ваххабитский джамаат. от 1 ноября 2010 года. Газета не даёт ответа на этот вопрос. Но **местные жители** знают: ваххабиты требовали от о. Андрея Зинькова принять ваххабизм (радикальный ислам), и начать тренировать членов джамаата (отец Андрей известен не только как священник, но и как тренер по каратэ). **Жители Базарных Матак попросили нас опубликовать эту статью из архива газеты** (выделено автором)»¹.*

Эксперты. Весомость и правдоподобность ситуации в конструируемом событии призваны придать эксперты, которые позиционируются как «ученые»: *«Исламовед Сулейманов: считает, что ваххабиты начинают себя вести все наглее, а чиновники на местах при этом бездействуют, да и руководство республики предпочитает не замечать существующей проблемы. Между тем, на днях российские и казахстанские СМИ сообщили, что в один из праздничных дней после Нового года в райцентре Базарные Матаки (Алькеевский район Республики Татарстан) произошли стычки между представителями местного «шариатского патруля», среди которых немало гастарбайтеров, и активистами движения «Русские пробежки за здоровый образ жизни»»².*

С другой стороны, был представлен комментарий официального мусульманского представителя – имама казанской Закабанной мечети им. 1000-летия принятия ислама **Сейджагфар-хазрата Лутфуллина**: *«Шариатские патрули» – самодеятельность, не имеющая никакого отношения к исламу. Имам напомнил, что на Сабантуе в Казани также были замечены группы исламистов, убеждавших людей, что это «немусульманский праздник», и собиравших деньги на поддержку сирийских моджахедов.*

– Россия – светское государство. И здесь не действуют законы шариата. Если на улице встретим пьяного человека, пре-

¹ Там же.

² «Шариатский патруль» vs «Русские пробежки» Электронный ресурс – URL: <http://rovego.livejournal.com/3386002.html> (дата обращения 23.01.2015.)

дадим его суду шариата? Нет, конечно! Вызовем «скорую» или полицию. Причем тут религия?»¹

Главные участники события. «Реальность» события призваны придать его участники: «гастарбайтеры» (выходцы из Средней Азии и Кавказа) и «активисты движения «Русские пробежки за здоровый образ жизни». Само название главного героя-участника события идеологически заряжено: здесь «Шариатскому патрулю» противопоставляется социальная группа, маркированная: а) по этническому; б) по конфессиональному; в) социально-направленному («здоровый образ жизни») признакам. Примечательно, что в сформированном дискурсе оба противостоящих героя «конфликта» представлены в этноконфессиональной оппозиции «русские – кавказцы, татары»; «православные – мусульмане». Однако, социальная задача обеих организаций, казалось бы – общая: обе выступают за здоровый образ жизни, но решают ее по-разному. В текстах многократно обсуждается, что Шариатский патруль терроризирует местных жителей православного вероисповедания: требование не пить спиртное сопровождается грабежом поучаемых: *«Участники «патрулей» цеплялись к подвыпившим прохожим, упрекая их за то, что те живут не по «шариату», и отнимали деньги и ценности. Попутно «патрульные» уговаривали людей не праздновать Новый год, являющийся «кяфирским» праздником. Свои действия исламисты называли «дагватом» («исламским призывом»)»².*

«Русские пробежки» – акцентируют занятие спортом и одновременно презентуются в качестве боевой группы, способной дать отпор «чужакам». Цветовая маркировка атрибутов группы на фотографиях соответствует российскому триколору. Цветовая гамма, ассоциируемая с Шариатским патрулем – черно-желтая. Реальных фотографий бойцов Шариатского патруля – в интернет-публикациях не встретишь. Однако их образ сопровождается картинкой Шариатского патруля, географически приписываемого Лондону, что также усиливает впечатление тотальной оккупации исламистами всего мира и России в том числе.

Опровержение. Следует отметить быструю реакцию властей и журналистов на информационный повод. Вскоре за публикацией события последовали журналистские расследования и опровержения. В данном контексте важно отметить, что инфор-

¹ Кто много пьет, того шариатский патруль заберет – URL: <http://www.inter-tat.ru/ru/obschestvo/item/22693-kto-mnogo-pet-togo-shariatskiy-patrul-zaberet.html> (дата обращения 18.01.2014).

² URL: «Русская народная линия». (дата обращения 16.01.2014).

мация о фиктивности «интернет-события» была представлена несколькими республиканскими изданиями: среди них солидное Интернет-издание Бизнес-онлайн: *«На деле все оказалось проще. Глава исполкома района Александр Никошин сообщил, что 23 марта 2011 года Алькеевский районный суд рассмотрел уголовное дело в отношении жителя села Базарные Матаки, который совершил поджог дома и автомобиля протоиерея. На процессе выяснилось, что поджигатель придерживается православного вероисповедания, по национальности чуваш, а на преступление пошел из-за того, что Зиньков не рассчитался с ним по долгам. В итоге мотивов расовой, национальной или религиозной вражды в деле обнаружено не было, а подсудимого приговорили к двум годам лишения свободы условно...»¹.*

Тем не менее анализ сетевой активности вокруг «события» показал, что факт опровержения его реальности получил слабое развитие. Анализ реакции различных блоггеров и интернет-ресурсов на событие свидетельствует о преобладании алармистских и деструктивных отзывов националистического и экстремистского характера: *«Россия расколота. Социо-культурные различия ведут к постоянным конфликтам на почве национальности и веры. Сигналы приходят отовсюду, со всей территории РФ. В татарском селе Базарные Матаки между представителями двух общественных движений произошла серия конфликтов, закончившаяся массовой дракой»².*

«Средневековье какое то, ох натерпятся россияне от этих животных. / Надеюсь, следующий раз несколько этих зверьков отправятся на встречу с аллахом! Не, срочно ствол надо мутить. Срочно!!! / Ну я ж не зверь... А отправить на свидание с богом – благое дело. / Со стволом могут быть проблемы – баллистическая экспертиза, ограниченное кол-во патронов... пока достанешь, патрон в ствол вгонишь... лучше нож... Но ствол – эффективно. Не спорю. / Надеюсь, тут-то никто не напишет, как в случае с Северным Кавказом, «да отделить их, да и всё»³.

Как представлено выше, реакцию пользователей Интернета можно охарактеризовать как агрессивную и конфликтную. Альтернативных мнений и высказываний насчиталось немного:

«...самое главное статья написана в стиле разжигания межн и межк розни.

¹ Буря над Базарными Матаками: кто ответит за базар? URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/95127/> (дата обращения 12.01.2014).

² «Шариатский патруль» vs «Русские пробежки». URL: <http://rovego.livejournal.com/3386002.html> (дата обращения 20.01.2014).

³ Там же.

О том, что приведенные факты противоречат друг другу я уже молчу.

То они борются с пьянством то нападают с целью грабежа.

Как то не вяжется с Исл ценностями и названием организации. Да и Русские пробежки против пьянства»¹.

«Продолжаются информационные провокации против татарских мусульман. В начале января вся шовинистическая часть рунета билась в пароксизме радости и гнева. Радости, что русские националисты «Русских пробежек» избили «татарских ваххабитов» из «шариатского патруля» в селе Базарные Матаки Татарстана»².

Сообщение о «Матакском побоище» привлекло внимание властей, общественности, и они провели тщательное расследование этих сообщений, с выездом на место. Так вот никаких столкновений там не было, равно как и шариатских патрулей, которые, якобы, избивали местных забулдыг. Более того, не нашлось в реале и воинственных активистов из «Русских пробежек», на чьи фамилии ссылались авторы провокации».

***P.S.** Хватит ли смелости и порядочности напечатать опровержение тем, кто так охотно тиражировал эту ложь о столкновениях в Базарных Матаках? Написал об этом одному блоггеру в его журнале, посмотрим и проверим реакцию»³.*

Среди республиканских Интернет-изданий лишь в двух («Intertat» и «Бизнес-Онлайн») прозвучали опровержения. При этом последнее издание, на основании журналистского расследования, отметило факт конструирования события и обозначило «неких игроков», которым выгодно формировать негативный информационный фон о республике: «Если у нас перед поездкой и был внутренний вопрос: «А был ли мальчик?» – то, судя по тому, что мы увидели и услышали в Базарных Матаках, ответ очевиден. Однако вопрос не в Матаках. Порция дезы, появившаяся в сети, выглядит далеко не безобидной. Это не похоже на ошибку журналистов (признаем, что и такое иногда встречается – самопроизвольная раскрутка кем-то случайно брошенной некорректной информации).

¹ URL: <http://tltgorod.ru/news/theme-5/news-36769/> (дата обращения 06.01.2014).

² Там же.

³ URL: <http://rovego.livejournal.com/3386002.html?thread=50026130#t50026130> (дата обращения 23.01.2014).

На фоне последних событий (ноябрьско-декабрьских) в республике она выглядит, скорее, как попытка усилить негативный фон. И похоже, увы, что попытка не последняя... Остается только догадываться, куда теперь будет нанесен информационный удар и каким будет следующее звено в этой цепи, которую, по всей видимости, последовательно выстраивают некие игроки, природу и цели которых пока никто в республике до конца еще, к сожалению, не осмыслил»¹.

Технология идеологизации взаимодействующих субъектов. Как видно из процитированной информации, центральными участниками события являются «Шариатский патруль» и «Русские пробежки за здоровый образ жизни»². Дискурсивный анализ отобранных для исследования публикаций показал, что само соотнесение названий субъектов взаимодействия несет в себе спектр идеологических смыслов: **«Шариатский патруль»** – название группы содержит смысловые отсылки:

- 1) к исламскому праву, нелегитимному в светском государстве;
- 2) к негативно оцениваемому общественным сознанием маркеру «шариат», которое связывается с «чеченцами» и наиболее радикальными течениями ислама;
- 3) к радикальным формам социального контроля за населением, насилием и жестокими мерами наказания;
- 4) «патруль» – военизированная группа, осуществляющая тотальный контроль на территории, наделенная правом применения санкций;
- 5) маркер «шариатский» объединяет всех мусульман, проживающих на территории Татарстана (татар и мусульман-гастарбайтеров из Средней Азии и Кавказа);
- 6) объединение двух маркеров «шариатский патруль» усиливает негативный посыл каждого из них и выстраивает смысловой континуум, подразумевающий организацию радикальных мусульман на культурно чужой им территории для навязывания своих правил жизни и норм общественного и личного поведения.

«Русские пробежки за здоровый образ жизни» – название группы содержит общественно поощряемые и положительные смыслы: 1) дистанцированность от какой бы то ни было идеологии; 2) роль русских как локомотива в оздоровлении общества; 3) активность жизненной позиции; 3) агитация собствен-

¹ Буря над Базарными Матаками: кто ответит за базар? URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/95127/> (дата обращения 21.01.2014).

² URL: <http://tltgorod.ru/news/theme-5/news-36769/> (дата обращения 13.01.2014).

ным примером, добровольность участия в движении, отсутствие принуждения.

Развернувшиеся дискурсы актуализировали ряд оппозиций:

– **По религиозному признаку:** «православие – ислам», где православие находится в подчиненном и дискриминируемом властями Татарстана положении. Ислам – характеризуется как поддерживаемая властью республики религия, постепенно приобретающая ваххабитское направление.

– **По этническому признаку:** персонажами «события» стали несколько этнических групп: русские; татары; чуваши; га-старбайтеры. Их репрезентация в обсуждениях нагружена идеологически и эмоционально. Так, русские представлены в положительном ключе, но наряду с этим и как дискриминируемая этническая группа в Татарстане. Татары представлены гетерогенно: с одной стороны, как «свои», в тех случаях, когда представителей данной группы не включали в число бойцов Шариатского патруля, и, с другой стороны, как латентно опасную группу поволжских мусульман, вошедших в Шариатский патруль. Чуваши – как «своя», близкая к русским этническая группа. «Гастарбайтеры» – под ними подразумеваются мусульмане – выходцы из Средней Азии и Кавказа – персонаж с однозначно негативной коннотацией.

– **«Татарстанская власть – российская власть»:** данная оппозиция выстраивается на противопоставлении «регионального сепаратизма» республиканской власти и «попустительства» российской власти, которая «не видит или не хочет замечать угрозы»

– **Солидарности по основаниям:** анализируемый дискурс формирует солидарности, которые противопоставляют народы, проживающие в Татарстане. Так, понятие «Мы», несущее исключительно позитивные коннотации, включает русских и православных. Центральный персонаж – мусульмане – ассоциируются с тюркскими народами и в контексте представленного события сопровождаются негативными характеристиками.

Заключение. Тематический и дискурсивный анализ обсуждаемого кейса позволил выделить в качестве характерных черт информационного пространства следующие:

– в Интернет-пространстве происходит демонизация и стереотипизация ислама, следование шаблонам навязываемым федеральными и западными СМИ;

- отсутствуют качественно организованные дискуссионные площадки по вопросам внутри и межконфессиональных, межэтнических проблем;
- слабая компетенция журналистских кадров в религиозной тематике;
- быстрое распространение дезинформации в Интернете; большое количество сомнительных сайтов позиционирующих себя как исламские или православные;
- агрессивная информационная среда с низким качеством контента.

Библиография

- Буря над Базарными Матаками: кто ответит за базар? Электронный ресурс – URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/95127/>. (дата обращения 12.01.2015).
- В Татарстане ваххабиты объявили войну православия. Электронный ресурс – URL: http://ruskline.ru/news_rl/2013/12/05/v_tatarstane_vahhabity_obyavili_vojnu_pravoslaviyu/ (дата обращения 20.01.2015).
- Кто много пьет, того шариатский патруль заберет Электронный ресурс – URL: <http://www.intertat.ru/ru/obschestvo/item/22693-kto-mnogo-pet-togo-shariat-skiy-patrul-zaberet.html> (дата обращения 17.01.2015).
- «Шариатский патруль» vs «Русские пробежки» Электронный ресурс – URL: <http://rovego.livejournal.com/3386002.html> (дата обращения 23.01.2015.)
- Электронный ресурс – URL: http://chskaz.narod.ru/chs97_5.html (дата обращения 22.01.2015).
- Электронный ресурс – URL: <http://tltgorod.ru/news/theme-5/news-36769/>. (дата обращения 13.01.2015).
- Электронный ресурс – URL: <http://vk.com/club1680725>. (дата обращения 12.01.2015).

Сагитова Лилия Варисовна, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник центра этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (Казань, Россия); liliya_sagitova@mail.ru

Internet Technologies in the Constructions Vector Inter-Confessional Relations

The article presents study of the mechanisms of constructing developments in mass communication. Presented case of «Shariat patrol» traces the specificity of information dissemination in social networks and online publications, is thematic and discourse analysis of publications and network communication. The results of the study allow us to conclude about the high potential of the Internet in the formation of certain attitudes and orientations in the sphere of interethnic and interfaith relations, which under certain circumstances can be a catalyst for social movements among the youth.

Keywords: mass communication, discourse, intercultural and inter-confessional relations. Internet technologies.

Sagitova Liliya Varisovna, PhD, Ass. Professor, senior researcher of Department of Ethnology of Institute of History Academy of Science of Tatarstan, Kazan; liliya_sagitova@mail.ru

Сафин М.Ф.

**Программа поддержки исламского образования:
традиции и инновации в деле развития
межконфессионального диалога**

Исламское образование на протяжении нескольких веков остаётся важным фактором социальной интеграции и культурной адаптации, обеспечивая развитие межконфессионального и межкультурного диалога. Уникальный опыт межконфессиональной коммуникации, накопленный народами Среднего Поволжья, вне всякого сомнения, должен быть востребован в процессе модернизации исламского образования в глобализирующемся мире.

Ключевые слова: ислам, конфессии, образование, конфликт, разрешение, Республика Татарстан, государственно-конфессиональные отношения, Среднее Поволжье.

Насильственная фрустрация конфессиональной идентичности, которой был отмечен советский период истории нашей страны, обусловила – в ситуации масштабной деградации трендов коммунистической идеологии – мощный всплеск любопытства к этой сфере социального бытия, что в условиях коллапса советской самости стимулировало многих бывших граждан страны советов поторопиться с идентификацией на конфессиональном поле. Одним из последствий любознательности россиян оказалось формирование уникального феномена этноконфессиональной идентичности. Дискретность традиций религиозного воспитания и приобщения к жизни общины, отсутствие наставников и навыка мобилизации духовного опыта опосредовали, едва ли не комическую ситуацию, когда роль добросовестной экзегезы отводилась пересудам у подъездов, а вся душевная работа ограничивалась «принятием бога», стигматизированным посредством обценной символики¹, что во времена, когда «камертоном русской души окончательно стала гитарка, настроенная на блатные аккорды», обернулось тем, что «Распоядки заняли место, где жил Бог»².

¹ Классическими образцами ее можно считать увеличение размеров нательных крестов, надеваемых на одежду (у христиан), или появление нательных подвесок с исламскими символами (у мусульман).

² Пелевин В. Священная книга оборотня. URL: <http://www.ezobox.ru/viktor-pelevin/books/113/read/114.html>, свободный

Кроме того, отсутствие традиции конфессионального образования опосредовало излишне толерантный подход неофитов к содержанию предлагаемых религиозных доктрин, способствуя проникновению в Россию нетрадиционных, неортодоксальных и экстремистских групп, представлявших порой радикальные направления той или иной конфессии.

Процесс рецепции конфессиональных доктрин, получивший в отечественной исследовательской традиции название «религиозного возрождения», развернувшийся в условиях глубокой социально-политической трансформации российского общества, требует осмысления как с точки зрения необходимости понимания сути данного явления, так и для продуманного и адекватного ответа на возникшие в связи с этим ним проблемы. Не секрет, что наряду со многими позитивными явлениями в сфере религиозного возрождения обозначился ряд проблемных вопросов, решение которых представлялось тогда несколько упрощенно. В начале 90-х религиозные организации были предоставлены самим себе, что привело к стихийному росту нетрадиционных течений и радикализации, в частности, ислама в форме ваххабитского религиозно-политического движения. Не удалось создать механизма противодействия радикальной псевдоконфессиональной идеологии. Лишь на рубеже постепенно формируется система мер по преодолению негативных явлений в сфере религиозного возрождения. Государство с принятием закона «О свободе совести и религиозных объединениях» (1997), а также аналогичного закона Республики Татарстан расширяет свое присутствие в общественно-религиозных процессах.

Однако предпринятые меры не позволили достичь требуемого результата, и уже 19 июня 2002 года Президент России В.В. Путин отметил, что «продолжающиеся проявления религиозного экстремизма в стране требуют принятия дополнительных мер по повышению уровня взаимодействия государства с религиозными объединениями», а также подчеркнул необходимость разработки комплекса мер по оказанию организационной, материальной и методической помощи в развитии сферы религиозного образования. В соответствии с поручением Президента РФ Министерством образования и науки РФ была разработана и 15 ноября 2005 года утверждена Комплексная программа содействия развитию сферы религиозного образования, прежде всего мусульманского. В настоящее время финансирование мероприятий Комплексной программы осуществляется в соответствии с Планом мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием

истории и культуры ислама в 2014-2016 годах, утвержденном распоряжением Правительства РФ от 14 мая 2014 г. № 815-р.

Республика Татарстан – один из регионов, где сильны традиции народного ислама, широко распространена христианская обрядность. Но если в имперский период сообщества мусульман и христиан располагались автономно, приобретая, в некотором смысле, характер анклавов, а их коммуникации были малоинтенсивными, то в современном обществе высокая интенсивность интеркультурной коммуникации чревата ростом её конфликтогенного потенциала, что накладывает дополнительную ответственность на конфессиональные общины и органы власти. Опора на традиции, сложившиеся толерантные межконфессиональные отношения, основанные на многовековой истории развития непростых исламо-христианских контактов в регионе, явились главным идейным ориентиром в выстраивании перспективного видения системы современных государственно-межконфессиональных взаимодействий в регионе. Формирование и обоснование для нового времени толерантных традиций российских мусульман получило отражение в трудах татарских теологов, джадидов XIX – начало XX века. Поэтому исключительно важно изучение и возвращение в учебный процесс их творческого наследия в современных религиозных учебных заведениях.

Немалый вклад в развитие практики межконфессионального сотрудничества внесли и православные богословы (Е.И. Ламперт, Н.И. Троицкий, П.А. Флоренский и др.). При этом важное место символического моста между конфессиями по праву занимает в казанской традиции личность А.К. Казембека, символизирующая равноправие и единство конфессиональных доктрин в роли объектов научного исследования. В работах современных российских исследователей М.М. Мчедловой, Р.Р. Хайрутдинова, Р.А. Набиева и др. зарубежных специалистов явственно прослеживается стремление как можно больше узнать об объекте и рассматривать конфессиональную доктрину в качестве культурного интертекста, позволяющего анализировать состояние и конфликтогенный потенциал социума.

Именно это направление, пожалуй, можно считать трендом в историко-конфессиональных и религиозоведческих дискурсах.

Сафин Марат Фоатович, начальник отдела Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования при Казанском федеральном университете (Казань, Россия).

The Program of Support of Islamic Education: Tradition and Innovation in Promoting Interfaith Dialogue

Islamic education for several centuries remained an important factor of social integration and cultural adaptation, supporting the development of interfaith and intercultural dialogue. A unique experience of interfaith communication, accumulated by the peoples of the Middle Volga region, undoubtedly must be sought in the process of modernization of Islamic education in a globalizing world.

Key words: Islam, denominations, education, conflict resolution, Republic of Tatarstan, Islam, middle Volga region.

Safin Marat, Head of department of the Resource Centre for Islamic studies and education of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies of Kazan Federal University, Kazan, Russia

Мухаметзарипов И.А.

Религиозная идентичность в глобализирующемся мире: религиозные группы, общественные ценности и право государства

Рассматривается проблема сосуществования религиозных групп со светским обществом и государством, приводятся отличительные особенности деятельности радикальных религиозных течений и сект, анализируются методы профилактики распространения экстремистских взглядов в мусульманской среде, выявляются отдельные недостатки в современной российской системе подготовки мусульманских священнослужителей.

Ключевые слова: религия, светское общество и государство, российское законодательство, ислам, шариат, мусульманское образование.

Когда речь заходит об обществе, то иногда его представляют как некую совокупность лиц, разделяющих общие, базовые ценности, на основе которых люди строят взаимоотношения друг с другом. Именно это предполагает понятие «солидарное общество». Полную противоположность являет собой атомизированное общество – хаотическое скопление духовно обособленных индивидов. Следовательно, с одной стороны – единая группа, с другой – полное отсутствие единства, фактическая анархия во взглядах. Промежуточный вариант – общество, в котором присутствуют малые социальные группы, ценности, нормы поведения и идеи справедливости в которых могут сильно отличаться от окружающего социума, но при этом группа демонстрирует относительно высокую степень внутренней солидарности.

Наиболее высокий уровень внутригрупповой солидарности показывают религиозные группы, в особенности те, которые принадлежат к т.н. «нетрадиционным» для данной территории религиозным течениям. Причем даже известные мировые религии (христианство, ислам, иудаизм) не являются монолитными и в них постоянно появляются новые ответвления, заявляющие о собственной «исключительности» и «истинности». Для аргументации истинности своих взглядов они ссылаются на те же религиозные источники, что и официальное духовенство (Библия, Коран, Тора). При этом если часть религиозных групп стремится закрыться от внешнего мира, пытаясь установить справедливое общество лишь внутри общины (например, иудейская община

«Лев Тахор» в Канаде¹ или последователи Файзрахмана Саттарова в Казани²), другие пытаются увеличить количество своих последователей за счет привлечения новых членов, зачастую через агрессивную пропаганду (например, различные салафитские течения, организации «Хизб ут-Тахрир» и «Братья-мусульмане»). Несмотря на явный политический подтекст деятельности последних двух групп, религиозная риторика в них является доминирующей.

Для закрытых этноконфессиональных сообществ характерна малочисленность и стремление к обособлению от внешних регуляторов, по крайней мере, для рядовых членов общины. Преимущественным правом общения с «внешним» миром обладает только узкий круг из лидеров общины. Такая позиция усиливает их авторитет в группе. Лидеры общины являются не только «ретранслятором» информации из окружающего мира, но и своего рода «квазисудебным» органом, налагающим взыскания (вплоть до телесных наказаний) на провинившихся членов группы. В таком случае в группу риска входят женщины и несовершеннолетние, в силу своих психофизиологических особенностей. Именно их предусмотренные законом права и свободы нарушаются чаще всего.

Однако замкнутые группы в силу особенностей своего верования не нацелены на масштабное увеличение количества своих последователей, поэтому их столкновения с правом носят эпизодический характер, а совершаемые ими правонарушения обладают высокой латентностью. Другое дело – салафитские группы, «Хизб ут-Тахрир», «Братья-мусульмане» и другие подобные течения и ассоциации. У них наблюдается активная «миссионерская» деятельность, а у верующих, примыкающих к ним, проявляется конфликт между вновь приобретенными правилами поведения (шариатом) и усвоенными ранее (принятые в обществе нормы морали, традиции, правовые нормы). Различные идеи об общественном устройстве вступают в противоречие друг с другом. В результате сторонники указанных течений иногда бывают достаточно агрессивно настроены к немусульманам и «неисламским» нормам, пополняя затем незаконные вооруженные формирования в различных регионах мира.

¹ См.: Under the veil of Lev Tahor, Jewish sect accused of abuse. 17 July 2014. URL: <http://globalnews.ca/news/1161706/under-the-veil-of-lev-tahor-jewish-sect-accused-of-abuse/> (дата обращения 01 марта 2015).

² См.: Файзрахманистов приговорили к выселению. 19 ноября 2013. URL: <http://kzn.tv/kzntube/fajjzrakhmanistov-prigovorili-k-vyseleniju/> (дата обращения 1 марта 2015).

Общим в замкнутых и открытых группах является одно – резкое противопоставление своей общины окружающему миру, использование в полемике с оппонентами традиционных религиозных текстов, следование собственной системе ценностей, кардинально отличной от общепринятых норм. Когда мы говорим об общепринятых нормах, то имеем в виду нравственные ценности, исторически сложившиеся в российском обществе, фактически сохраняющиеся в настоящий момент, оказывающие влияние на межконфессиональное и межнациональное общение. К примеру, за время совместного проживания на одной территории, у большинства русского и татарского населения сформировались такие принципы и нормы поведения, как равенство в отношениях между мужчиной и женщиной, стремление к моногамным брачным отношениям, неприемлемость браков несовершеннолетних, признание религии личным делом человека, уважительное (или, по крайней мере, нейтральное) отношение к иным религиям и мировоззрениям. В известной степени такие принципы и нормы можно назвать «традиционными ценностями» современного российского общества. Они разделяются большинством населения и позволяют избежать этноконфессиональных конфликтов.

Ценности и понимание справедливости у религиозных групп, не относящихся к традиционным, собственное, часто кардинально отличное от доминирующих представлений. К примеру, такие группы, как салафиты, «Хизб ут-Тахрир», «Братья-мусульмане» и др., преподносят ислам как некую идеологию, которая должна лежать в основе любого общества. С этой целью нормы шариата их сторонниками рассматриваются как высшая ценность, способная привести справедливость в общественные отношения. Вся пропаганда указанных групп направлена на формирование у своих приверженцев представления об исламе как «единственно правильной религии», правилам которой должны следовать не только мусульмане, но и окружающие. Очевидно, что данные группы, внедряя в общество свои ценностные ориентиры, легко способны разрушить единство общества, превратить его в конгломерат противоборствующих сил, результатом которого станет дезинтеграция социума вплоть до распада государства.

Каков же способ противодействия появлению и распространению таких религиозных групп? Здесь следует выделить два аспекта – пресечение и профилактику. В первом случае речь идет о деятельности правоохранительных органов. Во втором же вся тяжесть ложится на: 1) образовательные учреждения; 2) религиозные организации; 3) общественные организации. Роли упомяну-

тых социальных институтов следующие: образовательные учреждения занимаются формированием единых ценностных ориентиров в рамках учебного процесса; религиозные организации распространяют умеренные религиозные взгляды среди верующих; общественные организации (спортивные, культурные, благотворительные и др.) предлагают мероприятия, альтернативные религиозным. Причем немаловажную роль здесь играет принцип: религиозные нормы должны занимать определенную нишу как регуляторы общественных отношений, но не подменять все остальные регуляторы (право, общественную мораль, нравственность), существующие в обществе.

Особую роль играет деятельность религиозных организаций, учитывая их двоякое положение. С одной стороны, они призваны заниматься распространением традиционных российских ценностей через культовые учреждения, духовные образовательные организации. С другой же, при недостаточно ответственном подходе, могут служить первой ступенью радикализации верующих. Этому способствует такое неотъемлемое свойство многих религий (включая ислам и христианство), как прозелитизм, стремление обратить в свою веру окружающих, увеличить количество приверженцев. Здесь важно распознать границу, за которой стремление «улучшить» моральный облик человека и привнести нравственность в общественные отношения переходит в религиозный фанатизм и экстремизм. Особенно это касается тех религий, которые в силу исторических причин включают ряд положений, с трудом вписывающиеся в современные общественные отношения, например, определенные представления об идеальном общественно-политическом устройстве. Если обратимся к исламу, то наиболее ярким примером здесь выступает шариат, целая группа положений которого не вписывается в современное российское право и нормы поведения, принятые в российском обществе. Это и ограничение прав женщин (например, при наследовании, в свидетельских показаниях и др.), закрепление калечащих наказаний, отношение к вероотступничеству и др. В результате некоторые практикующие мусульмане, придерживающиеся крайних взглядов, высказывают свое неудовольствие в адрес «европейского» права и норм поведения, считая их установленными человеком, а не Богом, поэтому, по их логике, эти нормы не только можно, но и нужно игнорировать. В отдельных случаях это выливается в призывы к насильственному изменению основ конституционного строя России и построению исламского государства в форме халифата.

Для профилактики подобных явлений религиозные организации должны как можно чаще заниматься правовым просвещением своих последователей, организовывать совместные мероприятия по развитию диалога и толерантного отношения с представителями других конфессий и мировоззрений. И важную роль здесь играет не только контакт официальных духовных лидеров с верующими, но и выстраивание четкой и обоснованной концепции взаимоотношений той или иной религии с другими культурами и вероисповеданиями в рамках поликонфессионального общества, что невозможно в случае, если диалог начинает строиться с позиции «верховенства» и «исключительности» одной религии над другими мировоззрениями. Удачным примером может выступать концепция «Ислам и татарский мир», принятая в 2013 г. на IV Всероссийском Форуме татарских религиозных деятелей в Казани. Одним из ее отличительных черт является уважительное отношение к представителям иных вероисповеданий, светскому государству, российскому праву. Отметим, что разработчиками концепции была удачно подобрана формулировка «татары-мусульмане» вместо просто «татары», так как иначе бы получалось, что все татары, независимо от их личных вероубеждений (например, придерживающиеся атеистических взглядов, исповедующие православие и др.) должны следовать только исламским принципам¹.

Особое внимание следует уделить сфере религиозного образования, призванного готовить профессиональных священнослужителей. Если возьмем в качестве примера мусульманские образовательные учреждения, то здесь результаты пока скромные. Упор по-прежнему делается не на качество выпускников, а на их количестве. В попытке увеличить количество абитуриентов вводятся новые специальности. Однако при этом забывается главное – цель мусульманского религиозного образования не в распространении религиозных воззрений (что является одним из основных видов деятельности централизованных и местных религиозных организаций), а в подготовке высококвалифицированных кадров для религиозных объединений. Будущие имамы в первую очередь должны уметь не просто исполнять религиозные требы прихожан и быть миссионерами, но и уметь сглаживать конфликты между религиозной и общегражданской идентичностью, предотвращать возникновение экстремистских взглядов в своей

¹ См.: Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития. Казань, 2013.

зоне ответственности. И это не навязываемая «сверху», государством, обязанность, а общественный запрос, обусловленный необходимостью мирного сосуществования различных вероисповеданий и мировоззрений в рамках России.

В настоящее время ведется подготовка новых учебных пособий для мусульманских учебных заведений, призванных заменить салафитскую литературу, получившей распространение в медресе в 1990-е гг. Однако, к сожалению, и новая образовательная литература содержит существенные недостатки. К примеру, в одном из учебных пособий о брачных отношениях по шариату не поднимается вопрос о брачном возрасте по шариату (для девушек брачный возраст по шариату начинается с репродуктивного возраста¹ (физиологический подход), причем в ряде случаев некоторые из арабских богословов заявляли, что не возбраняются браки с 9 лет², в то время как общий брачный возраст по ч. 1 ст. 13 Семейного кодекса РФ – 18 лет (психолого-педагогический подход)). В этой же книге приводится положение шариата, которое прямо противоречит российскому законодательству и может способствовать совершению российскими мусульманами преступлений в отношении своих жен или сожительниц. Автор пишет: «Воспитание жены (та’диб) – это право мужа на воспитание своей жены, которое осуществляется благим наставлением, затем бойкотированием, а потом устрашением в виде ударов, не причиняющих увечий. ...Если жена не выполняет свои обязательства перед мужем, которые в действительности являются его правами, у мужа появляется право на ее воспитание (та’диб). Воспитание осуществляется поэтапно ... Третье: устрашение при помощи ударов, не причиняющих увечий. Чрезмерное применение силы недопустимо, если применение силы привело к сильным травмам, это становится прецедентом для обращения в суд»³. Как видим, такие фразы вполне могут быть расценены читателем как религиозное оправдание насильственных действий, по меньшей мере, в виде побоев (ст. 116 УК РФ) и умышленного причинения

¹ Отметим, что попытки установить минимальный брачный возраст, к примеру, в Саудовской Аравии, до сих пор не находят поддержки среди лидеров местного духовенства. Такая позиция ведет к фактическому одобрению браков с малолетними в королевстве. См.: No minimum age for marriage of girls // Grand Mufti. 22 December 2014. URL: <http://www.arabianbusiness.com/no-minimum-age-for-marriage-of-girls-grand-mufti-576044.html> (дата обращения 1 марта 2015).

² См.: Шариатные статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края. Ч. 1. Ташкент, 1910. С. 1.

³ Нургалеев Р.М. Классическое мусульманское семейное право: учебное пособие. Казань, 2011. С. 55.

легкого вреда здоровью (ст. 115 УК РФ). Тем более что данное учебное пособие рассчитано, судя по аннотации, не только на преподавателей и студентов мусульманских образовательных учреждений, но и на «мусульман, стремящихся практиковать мусульманские законы». На наш взгляд, учебные пособия по шариату необходимо снабжать постраничными комментариями авторов, в которых бы разъяснялись конфликтные моменты между шариатом и действующим законодательством с одновременной демонстрацией разумности и справедливости российских законов, их ценности для поликонфессионального общества. Однако в приведенном случае этого не сделал ни сам автор, ни рецензенты. Более того, по мнению некоторых исследователей, изучивших данное учебное пособие, «несмотря на то, что с точки зрения светской правовой системы мусульманское семейное право может вызывать вопросы и возражения, историческая устойчивость исламской брачной системы и возвращение исламских форм брака в современную действительность делают данный труд чрезвычайно востребованным в повседневной действительности»¹.

Действительно, нормы шариата в брачно-семейных отношениях практиковались российскими мусульманами в дореволюционный период², однако следует учитывать современные реалии. За советский период была сформирована новая система законодательства, претерпели существенное изменение общественные отношения, сформировались новые традиции, которые до сих пор разделяются большинством населения (равенство полов, неприемлемость ранних браков, домашнего насилия, многоженства и др.). Право личного статуса перестало определяться религиозной принадлежностью человека, каждый гражданин обладает равными правами и свободами. И эти ценности также с полным правом могут именоваться традиционными для современного российского общества.

В другом учебном пособии существующие отношения в европейской банковской системе, следовательно, и в российской, объявляются «абсолютно несправедливыми». В качестве доказатель-

¹ См.: Мусульманское образование в Татарстане: история, современное состояние и инновационные процессы: цикл статей. Казань, 2012. С. 107.

² В Российской империи с конца XVIII в. и до 1917 г. законодательством допускалось применение норм шариата при регулировании брачно-семейных, наследственных и некоторых иных отношений (кроме уголовных дел) мусульман. Причем нормы ислама применяли как религиозные, так и гражданские суды. См.: Мухаметзарипов И.А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в конце XVIII – начале XX вв. Казань, 2012. С. 45-191.

ства автор некорректно противопоставляет «несправедливый», по его мнению, банковский вклад под малый процент договору партнерства в соответствии с «исламской» экономической системой, не упоминая, что риски в последнем случае ложатся на всех участников договора в равной степени и вложенные в предприятие деньги, несмотря на возможную прибыль, не застрахованы. Поэтому гарантированного дохода у партнеров может и не быть. Вклады же в «несправедливые» российские банки застрахованы, и вкладчики подобных рисков не несут. Почему же тогда европейская банковская система априори объявляется «абсолютно несправедливой»?

Приведенные нами противопоставления существующей российской реальности «исламской» не единичны и в целом не отвечают запросам общества о межконфессиональном диалоге. Невозможно вести диалог в том случае, если в будущих имамах заранее воспитывается представление об окружающей социокультурной среде как несправедливой и порочной¹.

Таким образом, на первую роль выходит правовое просвещение будущих мусульманских священнослужителей. Недопустимо, чтобы в ходе образования и воспитания религиозная идентичность будущих имамов подменяла общегражданскую. Существование в социальном пространстве различных религиозных воззрений неизбежно (это не только духовная потребность многих людей, но и реализация демократических принципов в обществе – в первую очередь, свободы совести и вероисповедания), однако крайнее увлечение религиозными учениями вполне способно привести к обратному результату – разрушению солидарного общества, образованию ряда конкурирующих и враждебно настроенных религиозных групп, неизбежным конфликтам с применением насилия и последующему распаду государства.

Библиография

- Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития. Казань, 2013.
- Мусульманское образование в Татарстане: история, современное состояние и инновационные процессы: цикл статей. Казань: Иман, 2012.
- Мухаметзарипов И.А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрании в конце XVIII – начале XX вв. Казань: Изд-во «Яз», 2012.
- Нургалеев Р.М. Классическое мусульманское семейное право: учебное пособие. Казань: РИУ, 2011.

¹ См.: Валиуллин К.Х. Мусульманское хозяйственное право. Учебное пособие. – Казань: АН РТ, 2014. – С. 64-65.

Файзрахманистов приговорили к выселению. 19 ноября 2013 // URL: <http://kzn.tv/kznube/fajjzrakhmanistov-prigovorili-k-vyseleniju/> (дата обращения 1 марта 2015).

Шариатные статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края. Ч. 1. Ташкент: Типо-литография В.М. Ильина, 1910.

No minimum age for marriage of girls – Grand Mufti. 22 December 2014 // URL: <http://www.arabianbusiness.com/no-minimum-age-for-marriage-of-girls-grand-mufti-576044.html> (дата обращения 1 марта 2015).

Under the veil of Lev Tahor, Jewish sect accused of abuse. 17 July 2014 // URL: <http://globalnews.ca/news/1161706/under-the-veil-of-lev-tahor-jewish-sect-accused-of-abuse/> (дата обращения 01 марта 2015).

Мухамезарипов Ильшат Амирович, кандидат исторических наук, зам. директора Центра исламоведческих исследований АН РТ (Казань, Россия); muhametzaripov@mail.ru

Religious Identity in the Globalising World: Religious Groups, Social Values and State's Law

The article deals with the coexistence between religious groups and secular society, shows the distinctive features of the activities of radical religious movements and sects, analyses the methods of preventing the spread of extremist views among Muslims, reveals some shortcomings in the modern Russian system of Muslim clerics' training.

Key words: religion, secular society and state, Russian legislation, Islam, Sharia, Muslim education.

Mukhametzaripov Ilshat Amirovitch, PhD, Deputy Director, Center of Islamic Studies, Tatarstan's Academy of Sciences, muhametzaripov@mail.ru

Таиров Н.И.

**Коллекционирование исторических реликвий
татарскими предпринимателями как фактор
укрепления этноконфессиональной
идентичности татар**

В статье, опираясь на материалы периодических изданий, справочников, каталогов исследуются проблемы создания личных музеев, коллекций татарских купцов и промышленников Поволжья и Приуралья на рубеже XIX–XX веков.

Ключевые слова: татары, предприниматели Поволжья и Приуралья на рубеже XIX–XX вв., коллекции, музеи, нумизматика.

На рубеже XIX–XX вв. среди татарских предпринимателей России росло самосознание, повышался интерес к истории и культуре своего народа, к своим корням. Многие предприниматели интересовались своими корнями и составляли родословные. Они были подготовлены как самими предпринимателями, так и людьми из их окружения. Краткая родословная Акчуриных была высечена на надмогильном памятнике Т.К. Акчурина в с. Гурьевка Симбирской губернии. Родословная золотопромышленников Рамеевых опубликована ученым Р. Фахретдином в начале XX в. До нас дошли родословные Дебердиевых, Апанаевых, Юнусовых и других купцов и промышленников. Новой формой изучения своих семейных корней предпринимателями и знакомства с ними более широких кругов читателей стала подготовка и издание специальных книг. Богатая биография и торгово-промышленная жизнь татарских купцов Хусаиновых, Яушевых нашли отражение в отдельных книгах, изданных до 1917 г.

Интерес к прошлому проявлялся и в коллекционировании предметов истории, культуры и быта татарского народа. Высшей формой данного увлечения предпринимателей стало создание личных музеев национальной истории и культуры. Среди этих подвижников в первую очередь необходимо назвать купцов и фабрикантов сукна Симбирской и Саратовской губернии Акчуриных и Дебердеевых. Их достижения в области торговли и промышленности были известны не только Поволжье и Приуралье, но и в России.

Среди уникальных явлений татарской истории, несомненно, были музей истории и культуры татарского народа и богатейшая

библиотека, собранные потомственным почетным гражданином и фабрикантом Симбирской губернии. Хасаном Тимербулатовичем Акчуриным. Но наш взгляд, самым значительным делом его короткой жизни было создание уникального музея татарского народа и богатейшей библиотеки. Музейная коллекция была событием в татарской истории. Продолжая традиции всемирно известного ученого, «отца татарской истории» Ш. Марджани, просветителя К. Насыри, Хасан собрал на рубеже двух столетий музей. Созданию уникального музея, ценной коллекции Х. Акчурин посвятил всю свою жизнь. Музей Хасана Тимербулатовича Акчурина в сельце Гурьевка Водорацкой волости Карсунского уезда Симбирской губернии (ныне г. Барыш Ульяновской области) создавался на рубеже XIX-XX вв. В начале XX в. для него было построено специальное здание, из кирпича в форме многогранника в качестве пристрой к жилому дому Акчуриных. Музей включал в себе старинные рукописи и книги, монеты и другие предметы. Кроме перечисленных ценностей, Хасан имел коллекцию оружия: холодного и огнестрельного. В некоторых свидетельствах упоминаются и произведения живописи (пейзаж). Главной ценностью музея была коллекция старинных монет. Х. Акчурин только в 1914 г. приобрел до 6000 мусульманских монет и довел их количество (численность) до 15000 единиц. Большую ценность представляли коллекция монет, чеканенных во время халифов Аббасидских и Омейядских. В этот же год нумизмат купил несколько уникальных монет Тамерлана. Крупнейший татарский ученый Риза Фахретдин писал: «Хасан Акчурин богат книгами, в особенности рукописями и мусульманскими произведениями, изданными в Европе. Его коллекция древних монет так богата, что только для ее поверхностного осмотра потребуются дни. Коллекция Эрмитажа Петербурга не располагает многими монетами, которые есть у Акчурина. В ее коллекции имеются почти все монеты арабских, турецких, египетских правителей, татарских ханов»¹. Р. Фахретдин побывал у Акчуриных по их приглашению летом 1914 году. Буквально перед этим он осмотрел аналогичные ценности Эрмитажа и мог сравнивать эти коллекции по свежим следам. По авторитетному утверждению Р. Фахретдинова в нумизматической коллекции были «...почти все монеты арабских, турецких, египетских правителей и татарских ханов»¹. Х. Акчурин был знаком с известными на всю страну нумизматами и консуль-

¹ Рэми И. Литературный словарь (на тат. яз.) // Татарстан. 1992. № 5-6. С. 150.

тировался у них. Среди них был крупнейший российский археолог, нумизмат Алексей Константинович Марков. Последний с конца 80-х гг. XIX в. работал в Отделе нумизматики Эрмитажа, а с 1900 г. возглавил данный отдел. Он был автором ряда работ по нумизматике: был составителем каталога восточных монет Эрмитажа и автором книги «Топография кладов восточных монет (сасанидских и куфических)» (СПб., 1910) и «Каталог Джалаиридских монет» (СПб., 1897) Скорее всего, А.К. Марков был знаком не только с Х. Акчуриным, но и с его уникальной коллекцией. Известно, что 16 октября 1910 г. А.К. Марков подарил Х.Т. Акчурину свою книгу «Топография кладов восточных монет (сасанидских и куфических)» с дарственной надписью «Глубокоуважаемому Хасану Тимурбулатовичу (так в тексте – *Н.Т.*) Акчурину на добрую память от автора 16/X1910»¹. Получение книги в качестве подарка Хасаном Акчуриным в год ее издания и трогательная дарственная надпись именитого нумизмата дает нам основание говорить об их творческих, деловых контактах и духовной близости. Возможно, что эта была многолетняя дружба. В библиотеке Х. Акчурина была и книга П. Савельева «Монеты джучидов, джагатаидов, джелаиридов и другие, обращавшиеся в Золотой Орде в эпоху Тохтамыша». (СПб., 1858). Хасана Акчурина интересовали самые различные периоды истории своего народа. Так, узнав о сохранившемся письменных памятниках, выведенных на камне в районе с. Царево, что в районе расположения одной из столиц Золотой Орды, он хотел направить туда своего человека, приближенного ему учителя. В будущем в те исторические места планировал съездить и сам Хасан Акчурин. Данная информация была сообщена меценату его хорошим знакомым ахуном Яруллой Акчуриным.

В ходе поисковой работы Хасан Акчурин вел регулярную переписку с известным ученым и религиозным деятелем Ризэтдином Фахретдиновым. По утверждению последнего, в годы его проживания в Уфе он получал от Хасана 1 письмо в два месяца; а в оренбургский период жизни – 1-2 письма в месяц. Переписка была показателем хороших отношений между корреспондентами. На наш взгляд, в центре внимания переписки были вопросы как исторического, так и религиозного характера. Переписка является показателем интереса не только к прошлому своего народа,

¹ Таиров Н.И., Ивашкина Л.Ю. Собрание книг татарских предпринимателей Акчуриных (на примере библиотеки И.К. Акчурина) // Современные социокультурные процессы: проблемы, тенденции, новации: материалы Всерос. науч. конференции 11-12 апреля 2006 г. Казань, 2006. С. 287.

к исламу, но и свидетельством наличия культуры переписки среди предпринимателей-татар.

Хасан Акчурин в своих увлечениях не был одинок. Собирательство среди части образованной части татарских предпринимателей на рубеже XIX–XX вв. получило определенное развитие. Владельцем музея и библиотеки стал и фабрикант сукна в Кузнецком уезде Саратовской губернии Мухамед-Юсуф Дебердиев. Он был одним из образованных людей среди татар Поволжья и Приуралья. Поэт и публицист, автор книги «Молитва рабочего», изданной в 1910 г в Казани на татарском языке, он в Кузнецком уезде Саратовской губернии создал богатый музей, посвященный истории татарского народа. Здесь имелись рукописи, ценные книги, предметы истории, культуры как материальной, так и духовной. Известным богатством отличалась и личная библиотека М.-Ю. Дебердиева.

Он собирал и артефакты мусульманской культуры, и предметы исламского богослужения, принадлежащие ранее известным религиозным деятелям. Среди них, очевидно, были и предметы, вещи, принадлежащие паломникам из России. О наличии в его музее экспонатов, имеющих отношение к хаджу, писали современники. Наличие в музее специфических экспонатов вызвало у некоторых журналистов иронию. Данное направление в коллекционировании вытекало из тесной связи братьев Дебердиевых с арабским Востоком. Они были владельцами гостиниц, домов в Мекке и Медине для размещения паломников из России.

Богатую нумизматическую коллекцию имел и сын казанского предпринимателя Ахмадуллы Абдрашитова, Исмагил. Он – известный коллекционер, нумизмат, антиквар – владел магазином древностей и рукописей в Казани.

Богатую нумизматическую коллекцию имел и другой казанский предприниматель Исмагил Абдрашитов, державший нумизматический магазин. В начале XX в. в Казани успешно функционировал также его магазин древностей и рукописей, располагавшийся по адресу: Городской Пассаж, № 8. Здесь можно было приобрести старинный фарфор, бронзу, хрусталь, картины, мебель, изделия из золота, серебра и меди, оружие, жемчуг. Но самое главное, коллекционеры-нумизматы могли приобрести монеты: золотые, платиновые, серебряные и медные. О размахе его деятельности указывает подготовка и выпуск им каталога старинных и новых монет своего магазина. За 50 копеек можно было стать владельцем этой книги. Этот уникальный магазин был популярным среди любителей антиквара, его реклама размещалась на страницах справочной литературы и татарских периодических изданий.

Большой интерес к предметам таррской старины, в первую очередь мусульманской проявлял известный купец Мухаммадзян Ибниаминович Галеев (отец Г. Баруди), который с сыном Галимджаном участвовали на Казанской научно-промышленной выставке 1890 г., где демонстрировали старинные книги и рукописи под общим названием «Арабские средневековые рукописи». В коллекции были металлический турецкий вечный календарь Дарэндэви с объяснительной запиской, издания Азиатского Департамента 1883 г.; фото с арабской хроники начала XI века (395 г. хиджры). Одновременно купец продал организаторам выставки 1890 г. через Н.А. Осокина старинные татарские вещи¹. Известно, что М. Галеев демонстрировал образцы национальной обуви на выставках, начиная с 1830 г., в том числе и на выставке 1880 г.² По свидетельству современников и потомков предпринимателей, они были знакомы с публикациями в научно-энциклопедических изданиях, где были представлены их родословные или статьи о них. Часть предпринимателей были и владельцами данных энциклопедических изданий.

Своими коллекциями, музеями и книгами Х. Акчурин, М.-Ю. Дебердиев, М. Галеев, И. Абдрашитов и другие представители татарского предпринимательства Российской империи стремились восстановить, сохранить для татарского народа его историю, культуру. Безусловно прав академик Д.С. Лихачёв, утверждавший: «Культура стоит на трёх китах. Это – библиотеки, архивы, музеи»³. Формированию этих столпов духовности и посвятили немалую часть своей жизни Х. Акчурин, М.-Ю. Дебердиев и другие предприниматели. Они были истинными ценителями культуры своего народа, стремились сохранить и донести до новых поколений его культурные ценности. Своими коллекциями они закладывали основы музейного дела, были в числе первых ориенталистов и нумизматов из татар. Благодаря этому Акчурины, Дебердиевы и другие предприниматели заняли почетное место в истории своего народа и России.

¹ Каталог Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. Историко-этнографическое отделение (Научного отдела). 2-е издание, значительно дополнение. Казань, 1890. С. 39, 105, приложение № 11 (Арабские средневековые рукописи) к стр. 39.

² Ерунов Б. На деле вышло куда богаче// Советская Татария. 1988. 14 мая.

³ Культура. 1993. 27 ноября.

Библиография

Рунов Б. На деле вышло куда богаче // Советская Татария. 1988. 14 мая.
Каталог Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. ...Историко-этнографическое отделение (Научного отдела). 2-е изд., значительно дополнение. Казань, 1890.

Рэми И. Литературный словарь (на тат. яз) // Татарстан. 1992. № 5-6.

Таиров Н.И., Ивашкина Л.Ю. Собрание книг татарских предпринимателей Акчуриных (на примере библиотеки И.К. Акчурина). // Современные социокультурные процессы: проблемы, тенденции, новации: материалы Всерос. науч. конференции 11-12 апреля 2006 г. Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2006.

Таиров Наиль Измаилович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории и музеологии Казанского института культуры и искусств (Казань, Россия); tairov-nail@yandex.ru

Collecting Historical Relics Tatar Businessmen as the Factor of Strengthening of Ethnic and Religious Identity of Tatars

The article deals with materials of periodicals, directories, catalogs, explores the problem of creating personal museums, collections Tatar merchants and industrialists Volga and Ural regions at the turn of the nineteenth and twentieth centuries.

Keywords: Tatars, Volga and Ural businessmen at the turn of the nineteenth and twentieth centuries., Collections, museums, numismatics.

Tairov Nail Izmailovich, Doctor of Historical sciences, professor of Kazan State University of Culture and Arts, Kazan, Russia; tairov-nail@yandex.ru

Патеев Р.Ф.

**Печатный капитализм в просвещении
мусульманских народов Поволжья
и Северного Кавказа в XIX – начале XX веков**

В данной статье исследуется развитие процессов просвещения в XIX – начале XX вв. в среде мусульманских народов Поволжья и Северного Кавказа в контексте концепции «печатного капитализма». Анализируется появление и распространение типографской печатной продукции: религиозной литературы, учебников, периодической печати и т.д. Раскрывается роль языкового пространства в формировании системы образования и просвещения мусульманских народов двух регионов. На основе сравнительного анализа выделяются общие, и особенные черты развития процессов массового просвещения и образования.

Ключевые слова: печатный капитализм, ислам, образование, Поволжье, Северный Кавказ.

Немецкий изобретатель Иоганн Гутенберг в середине 1440-х годов создал способ книгопечатания, который распространился по всему миру. Эта технология, как и современные глобальные компьютерные сети, безвозвратно изменила облик мира того времени. Постепенно она распространилось и у мусульманских народов, хотя динамика расширения книгопечатания в исламском мире имела свои особенности. Они выявляются при использовании некоторых теоретических подходов. Концепция печатного капитализма связана с именем английского исследователя Бенедикта Андерсона и его книгой «Воображаемые сообщества»¹. Теория конструктивизма многократно критиковалась исследователями за «искусственный» характер интерпретации феномена этничности. Конструктивизм с трудом накладывается на исторический контекст развития незападных сообществ, соответствующих типу этнонаций, а не европейской форме нации-гражданства. Однако концепция печатного капитализма по новому интерпретирует взгляд на характер развития процессов социальной модернизации в Поволжье и на Северном Кавказе. Печатный капитализм – новая форма промышленного производства книг, газет и журналов, которая приносила доходы буржуазии и способствовала широкому распространению знаний, значимых для активизации процессов промышленного развития.

¹ Anderson B. Imagined Communities. New York, 2006.

В эпоху индустриализации широко распространялось массовое образование. Данные процессы описывает английский исследователь Эрнест Геллнер. Национализм, по его мнению, основывается на высокой степени развития культуры и ее доступности широким массам населения через институты образования. Образование брало под свой контроль государство, обеспечивая господство над пространством национальной культуры. Национализм становился «неизбежным» и укоренялся в особенностях социальной организации общества. Массовая трансляция знаний посредством унифицированного языка было не только «основой воспроизводства национализма», но и способствовало широкому распространению стандартизированных технических навыков и знаний. Все это становилось основами развития промышленного способа производства и дальнейшей индустриализации¹.

Печатный капитализм существенно повлиял на систему образования и просвещения через массовое распространение учебной литературы, книг и периодической печати. Это характерно не только для западных наций, но и для мусульманских народов. Влияние этого феномена на мусульманские народы изучались зарубежными исследователями. Британский исламовед Фрэнсис Робинсон рассматривал вопросы влияния технологии печати на религиозные изменения в Южной Азии. Исследователь отмечал сакральное отношение мусульман к религиозным текстам, в первую очередь к Корану как к божественному слову. Речь Бога не могла быть воспроизведена механически. Именно поэтому передача знаний в исламе долгое время, в основном, носила устный характер².

При рассмотрении развития печатного капитализма в Поволжье и на Северном Кавказе, основной акцент сделан не столько на политико-экономические факторы, сколько на социокультурные особенности. Развитие печатного капитализма в мусульманских регионах России происходило по-разному и имело свои особенности. Значение приобретала возможность массовой трансляции знаний посредством унифицированного языка. Одним из основных факторов становилось наличие единого коммуникационного пространства, которое существенным образом отличалось в двух представленных регионах.

Арабская культура и ислам оказали серьезное влияние на тюрок Поволжья. В начале X в. он проникает в Волжскую Булгарию. С этого периода начинает распространяться арабская письмен-

¹ Gellner E. Nations and Nationalism. – Cornell University Press, 2008.

² Robinson F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print // Modern Asian Studies. 1993. Vol. 27. Is. 01.

ность. Арабский являлся языком научных знаний, но функционировал в первую очередь в рамках развития религиозных институтов. В этот период в Волжской Булгарии существовало несколько разновидностей письменности, основанной как на тюркской, так и арабской графике. Однако уже тогда начинается процесс формирования наддиалектического устного единого языка и системы образования. Эти процессы активно протекают в городах Волжской Булгарии. Некоторые авторы указывают, что «сложно судить о системе образования в государстве, от которого не осталось даже письменных источников». Однако указывая на развитую систему образования в Волжской Булгарии, автор говорит о «высокой степени распространённости грамоты среди населения, получаемого посредством первой ступени образования»¹.

Арабский язык стал функционировать в рамках развития религиозных институтов и распространения научных знаний. Тогда начинает формироваться золотоордынский литературный язык – болгарский тюрки, который со второй половины XIV в. становится официальным. С помощью арабской вязи на нем написаны многие памятники старотатарской литературы². Арабская письменность становится основой для татарского языка и применяется вплоть до 30-х гг. XX в. Сам арабский не подменил основной язык общения, но стал основой развития теории грамматики современного татарского языка³. Подобные процессы очевидным образом были значимыми в процессе унификации существовавших тюркских диалектов.

Основными приверженцами ислама в Средние века оставались знать и городские верхи. Дети знати и духовенства получали образование в медресе, которые были при мечетях и, скорее всего, содержались за счет ханской казны и пожертвований. Простое население знакомились с азами религии, и получало образование в домашних школах-мектебах. Для религиозного образования, видимо, было значимым совместное исполнение молитв в джамаате (общине): суры Корана, заучивались простым населением наизусть благодаря постоянному звуковому воспроизведению имамом. Первоначально как в Поволжье, так и на Северном Кавказе важную роль в передаче религиозной просвещенности играл суфизм. Однако он был ориентирован не на массовые технологии обучения, а на индивидуальную связь ученика – шакирда (мюрида), и шейха (устаза) – наставника.

¹ Гагин И.А. Система образования в домонгольской Волжской Булгарии // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. 2011. № 1(15). С 158.

² Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 47-50.

³ Салахов А.М. Развитие татарской грамматической теории на материале грамматик арабского и татарского языков (вторая половина XIX – начало XX вв.) Автореф. дис. ...канд. филолог. наук. Казань, 2010.

Навыки чтения и письма до начала развития промышленности, видимо, не носили массового характера. Сегодня оценить характер подобной образованности в период Средневековья невозможно. Подобных статистических данных не существует. Письменный язык и культура, очевидно, оставалась уделом высших слоев общества и духовенства в первую очередь в городах и крупных поселениях. В традиционно-агарном пространстве, по-видимому, процессы просвещения затрагивали небольшой срез местного мусульманского духовенства, их ближайших родственников и небольшую часть обычного населения. Вплоть до XVIII в. говорить о массовости образования у тюрков Поволжья можно лишь с существенными оговорками. На это влияли не только известные исторические события (монгольское нашествие, завоевание Казани и др.), но и особенности промышленного развития, характер экономических связей, еще не носивших капиталистический характер.

В дальнейшем существенное влияние на развитие системы образования начинает оказывать складывающаяся прослойка буржуазии. Совместно с государством меценаты вносят существенный вклад в развитие системы образования (через институты примечетских школ, медресе и вакфа). Значимым становится и развитие печатного капитализма, который был не только новым средством массовых коммуникаций, но и одним из средств получения доходов самой буржуазии.

Первые зачатки массовой системы образования, по-видимому, начинают складываться в Поволжье к 70-х г. XVIII в. В этот период появляются медресе в Казани (Ахундовское, Апапаевское, Амирхановское), в деревнях Кшкар, Менгер, Сатыш, Саба и др. Медресе появляются в Уфе, в Оренбургском уезде и т.д. К концу XVIII в. почти во всех татарских поселениях начинают действовать мечети и школы при них, а «к середине XIX в. только в Казанском крае насчитывалось 430 мектебов и 57 медресе»¹.

В коммуникативном пространстве образования значение приобретало распространение джадидизма. «Усул джадид» – новый звуковой метод стал формироваться как одна из форм обучения у крымских татар под руководством И. Гаспринского. Это была новая технология обучения чтению, ориентированная на массовое образование и основанная на звуковом методе коллективного заучивания алфавита. Фактически джадидизм подменил суфийскую форму передачи знаний, которая была ориентирована на индивидуальный просветительский процесс между шейхом и его учеником (или несколькими учениками). Образовательная система мусульман

¹ Ислам в Среднем Поволжье... С. 151.

Поволжья этого периода разграничивается на старометодное (кадимистское) и новометодное (джадидистское) медресе. Именно новометодные школы начинают играть важную роль в массовом образовании. По материалам земской статистики к 1905 г. уровень образованности татар составлял около 20% (умение читать и писать на татарском языке с использованием арабской графики)¹.

Известно, что печатным способом в 1722 г. впервые издается «Манифеста» для населения Прикаспия и тюрок Кавказа с пояснением причин и задач персидского похода времен Петра I. Важным историческим событием становится первое печатное издание Корана на арабском языке, которое было осуществлено в 1787 г. по указу Екатерины II. В 1778 г. типография Московского университета печатным способом впервые издает татарскую азбуку на основе арабского шрифта. В 1801 г. при Казанской гимназии создается своя типография, которая в дальнейшем сливается с типографией Казанского университета. С 1830 по 1850 гг. в типографии было выпущено арабским шрифтом 193 издания. Татарская азбука издавалась 33 раза тиражом до 10 тысяч экземпляров. При этом тиражи подобных светских изданий, в том числе азбук, к концу XIX в. неуклонно растут².

По мнению исследователей, в рассматриваемый период Казань становится центром мусульманского книгопечатания в Российской империи³. Ежегодный выпуск книг превышал 1000 наименований. Тиражи достигали 3 миллионов экземпляров. Почти половину изданий были татарские. Возникает несколько частных типографий: Яхина, Апапаневых, Юнусова, Амирханова, Каримовых и т.д. Печатались учебники, научные издания, религиозная литература⁴. По некоторым данным до октября 1917 г. для татарского населения Поволжья было издано около 15000 наименований книг, немалую долю из которых составляли учебники⁵. Некоторые исследователи отмечают, что быстрому распространению печатной продукции среди татар-мусульман в регионе способствовал как высокий процент грамотности, так и относительно низкая стоимость бумаги⁶.

¹ Там же. С. 161-162.

² Габдельганеева Г.Г. Татарская книга Казани во второй половине XIX века // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 19-1. С. 204.

³ Османова М.Н. Казань – центр мусульманского книгопечатания в Российской империи в XIX – начале XX века // Исламоведение. 2013. № 1.

⁴ Шевелева Д. Книгопечатание на татарском языке <http://www.iske-kazan.ru/62-a-nachalos-s-petrovskogo-manifesta> Дата обращения: 22.02.2015.

⁵ Ислам в Среднем Поволжье... С. 171-172.

⁶ Сафиуллина Р.Р. Татарская книжная традиция XIX – начала XX века: рукописная и старопечатная книга // Филология и культура. 2013. № 1 (31). С. 166.

С конца XIX в. – начала XX вв. начинается активное развитие татарской периодической печати. Первым тюркско-татарским изданием, становится газета «Тарджеман» (1883–1918), выпускаемая И. Гаспринским. Издаваясь в Крыму, она приобрела общероссийскую популярность среди мусульман, в первую очередь среди тюркских народов и печаталась на двух языках – тюркском и русском. Именно газета «Тарджеман» оказала решающее значение в распространении идей просвещения и новометодных подходов в преподавании. С 1905-1917 гг. на территории России выпускается более 120 периодических изданий на тюркско-татарском языке. Издаваясь в различных уголках Российской империи, периодическая печать способствовала активному росту национального самосознания татарского населения¹.

Основным отличием Северного Кавказа от Поволжья является его полиэтничность. Ислам поэтапно стал проникать в этот регион в конце VII в., а сама исламизация растянулась до XVIII в. Основные языки мусульманских народов северо-восточной части Кавказа относятся к нахско-дагестанской языковой семье: вайнахские языки, аварский, лакский, даргинский и т.д. На северо-западе Кавказа преобладают мусульмане, языки которых относятся к абхазо-адыгской группе: черкесский, кабардинский, адыгейский и т.д. К языкам, имеющим внешнее происхождение, относятся языки мусульман тюркского происхождения: ногайцы, кумыки, балкарцы, карачаевцы и т.д.

Проникновение ислама способствовало развитию образования, науки и культуры среди местных мусульман. Известно о широком распространении арабской рукописной традиции в Дагестане², которая очевидно долгое время играла значимую роль в передаче знаний. Однако межнациональным языком общения дагестанских народов преимущественно оставался тюркский, а языком официальной и частной переписки долгое время являлся арабский. Во времена имамата Шамиля свод законов «Низам» был написан на арабском языке.

В XVIII–XIX вв. на Северном Кавказе сложилась система религиозного образования, которая состояла из нескольких ступеней: кораническая школа (домашняя), мектеб (примечетская школа), медресе (углубленное обучение). Значимым оставалось и индивидуальное обучение у суфийских шейхов. Самой большой

¹ Миннуллин Б.К. Татарская периодическая печать Астрахани начала XX века // Вестник Чувашского университета. 2010. № 1. С. 220-222.

² Шихалиев Ш.Ш. Сокровищница восточных рукописей Дагестана // Исламоведение. 2012. № 1.

сетью медресе в XVIII – начале XIX вв. традиционно обладал Дагестан. Точного статистического материала о количестве религиозных заведений на Восточном Кавказе не существует. Известно, что в отчете военного губернатора в 1892 г. говорится о 646 мусульманских мактабах с 4306 учащимися. Их число незначительно сократилось к 1899 г. и составило 588 мактабов с 4126 учениками¹. Однако по данным переписи 1897 г. грамотность в Дагестане составляла 9,2% от общего количества населения. К 1915 г. в Дагестане насчитывалось 693 мектеба с 7456 учениками². На Северном Кавказе джадидистские школы не получили широкого распространения. К 1908 г. в Дагестане лишь на территории Темир-Хан-Шурина округа имелось 8 новометодных школ, в которых обучалось 586 учащихся. Данный округ в основном был населен кумыкским (т.е. тюркским) населением. В школах обучали как арабскому, так и тюркскому языку³. Очевидно, он был основным языком среди преподавателей джадидов. Исследователями отмечается, что джадидистские взгляды в основном проявлялись в среде тюркоязычного населения и не получил широкого распространения на Северном Кавказе. Причина провала джадидизма связывается как с неразвитостью капиталистических отношений среди местных мусульман и отсутствием устойчивых связей горцев с мусульманами Крыма и Поволжья⁴.

Более подробно следует остановиться на полилингвистичности региона и неудачных попытках распространения алфавитов для местных языков. Многоязычие региона создавала серьезные проблемы для просвещения и формирования общего коммуникационного пространства для мусульман Северного Кавказа через распространение печатного капитализма. Очевидно, что арабский язык оставался для значительной части населения непонятным, а тюркские диалекты были распространены в виде устной традиции общения.

Известно о попытках создания общей письменности для народов Дагестана – аджам. В основном, данная письменность опиралась на аварский язык и попытки его перевода на арабскую графику были относительно успешны. Данное письмо продолжало употреб-

¹ Каймаразов Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001. С. 121-122.

² Омарова М.М. Прошлое и настоящее религиозного образования в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2002. №1. С. 65-66.

³ Каймагаразов Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989. С. 136.

⁴ Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе // Вестник Евразии. 2003. № 2. С. 17-18.

ляться вплоть до 1928 г. Известный дагестанский ученый Г.Ш. Каймагаров в работах советского периода отмечает, что если в отношении XV–XVI вв. имеются лишь отрывочные данные об использовании народами Дагестана арабской графики для создания собственной письменности, то в отношении XVIII–XIX вв. имеются многочисленные свидетельства использования данной письменности в весьма ограниченных кругах привилегированных сословий¹. Попытки создания П.К. Услара с середины XIX в. письменности для чеченского и дагестанских языков на основе кириллицы, предпринимались многократно. Однако преподавание в школах нового алфавита широкого распространения так и не получило.

Становление и развитие печатного дела в мусульманской среде Северного Кавказа шло более медленными темпами, чем в Поволжье. Первая татарская азбука издается в Москве в 1778 г., а с начала XIX в. подобные издания многократно печатаются в Казани. О первых печатных азбуках на языках народов Северного Кавказа известно не так много. В 1867 г. в Темир-Хан-Шуре были напечатаны некоторые учебники на аварском языке, в том числе, «Аварская азбука» на основе алфавита П.К. Услара. В 1871 г. в типографии штаба войск Дагестанской области была напечатана «Кюринская азбука», составленная К. Зульфугаровым. В 70-е гг. XIX в. в Дагестане было создано несколько частных типографий. Наиболее известной стала типография просветителя Магомеда-Мирзы Мавраева. Получив опыт печатного дела в Крыму, он издал несколько книг на кумыкском и арабском языках. В 1903 г. М.-М. Мавраев основал в Темир-Хан-Шуре типографию «Исламийат», где издавал книги на аварском, кумыкском, лакском, арабском и других языках. После этого им были основаны еще несколько типографий². Однако количество наименований было небольшим. В частности, некоторые источники указывают, что с 1902–1904 гг. М.-М. Мавраевым и его соратниками было издано около 20 книг на арабском и кумыкском языках³.

Также не известно о широком распространении массовой печати на дагестанских языках в рассматриваемый период. Первая газета «Дагестан» вышла в 1906 г., однако печаталась она на русском языке, который в этот период был для большинства горцев непонятным. Затем также было учреждено несколько дагестан-

¹ Каймагаров Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане... С. 26.

² Камалов А.А. Национальная пресса Дагестана как важный фактор сохранения и развития культур и языков народов республики. М., 2008. С. 8-9.

³ Османова М.Н., Магомедова З.А. Суфийская книжная культура Дагестана // Исламоведение. 2010. № 4. С. 61-62.

ских газет на русском языке. Также была учреждена газета на арабском языке «Джаридату Дагистан», которая издавалась с 1913 г. по начало 1918 г. При этом просветительские газеты «Заря Дагестана» и «Мусульманская газета» также в основном издавались на русском. Однако в «Заре Дагестана» несколько раз появлялись статьи на национальных языках, заметки, стихи, с использованием «аджам», но от этой идеи отказались ввиду отсутствия наборщиков. Первая национальная газета «Илчи» («Вестник»), где в основном использовался арабский алфавит, была издана второй половине 1917 г. Она выходила на лакском языке, но носила революционный характер. В этот же период выходит другая лакская газета «Чанна цуку» (1917-1918 г.), которая издавалась «буржуазной интеллигенцией». Первый номер кумыкской газеты «Танг чолпана» вышел в 1917 г. В издании также использовалась арабская графика. Кроме того, издавались газеты «Мусават» и «Ишчи халк» на кумыкском, «Аваристан» и «Заман» на аварском¹. Таким образом, периодические издания у мусульман Дагестана появились позже, их существенным образом было меньше, чем газет на родном языке, доступных мусульманам Поволжья.

Несмотря на неоднократные попытки введения арабского алфавита для чеченского письма, широкого распространения подобная письменность также не получила. Первая печатная газета на чеченском языке выходит только в 1925 г. До 1927 г. она выпускается на основе русской, арабской и латинской графики. В эти годы происходит унификация чеченской грамматики с дальнейшим переходом сначала на латинскую, а затем на кириллическую основу. Внедрение национальной письменности в этот период так и не увенчалось широким успехом. Уровень грамотности к 1926 г. среди чеченцев оставался одним из самых низких. Так, по данным переписи к 1926 г. он достигает всего 2,9%².

Попытки создания адыго-черкесской письменности на Северо-Западном Кавказе так же предпринимались неоднократно. В 1814 г. Шеретлук Хаджи составил первый в истории основанный на арабском письме адыгский алфавит. В 1853 г. адыгский просветитель Берсей Умар составил и издал первый «Букварь черкесского языка» на основе арабской графики. В 1918 г. был создан алфавит на основе азбуки жившего в Османской империи Мухаммеда Пчегатлука. Другая адыгская азбука и букварь на ос-

¹ Камалов А.А. Указ. соч. С. 5-25.

² Хамидова З. Борьба за язык (Проблемы становления и развития чеченского языка) // Чечня и Россия: общества и государства. М., 1999. С. 132-140.

нове арабской графики были созданы в этом же году Ахмед Бекухом и литографирована в г. Екатеринодаре¹.

С включением части Северо-Западного Кавказа в состав Османской империи, на его территории в XV-XVII вв. появляются османские медресе. Однако они не оказали заметного влияния на становление системы религиозного образования на Северо-Западном Кавказе. В дальнейшем на ситуацию оказывала влияние Кавказская война, отодвинувшая на «задний план» проблемы образования. Однако ее окончание существенно не изменило ситуацию. По данным переписи 1897 г., грамотность среди населения Кабарды составляла всего 3,2%, Балкарии – 1,4%, Адыгеи – 7%, Карачая – 4,6%². Новометодные школы были открыты у адыгов только в 1909–1913 гг. представителями диаспоры Сирии и Турции. Тем не менее, число школ и учеников было не велико. В 1912–1913 гг. в шести новометодных школах Екатеринодарского отдела обучалось 450 учеников-адыгов³. Число мусульманских образовательных учреждений после революционных событий 1917 г. начало сокращаться, и они постепенно заменялись советскими школами. В Карачаевской области некоторое время существовало 3 мектеба с 25 учениками, а в Черкесии – 5 примечетских школ с 75 учащимися. В Кабардино-Балкарии к 1927 г. мусульманские образовательные учреждения были полностью закрыты⁴. Однако развитие просвещения в советский период также шло медленно. К 1926 г. грамотность в Адыгее составляла примерно 12%, в среде кабардинцев – 6,8%, черкесов – 16,9%⁵.

На ситуацию оказывало влияние медленное развитие периодической печати. Первая черкесская газета выходит в Турции. Газета «Гъуазэ» издавалась представителями диаспоры в Стамбуле непродолжительное время с 1911 по 1914 гг. В периодическом издании поднимались вопросы языка для черкесских народов, предлагались варианты алфавита. В основном, она издавалась на турецком языке, и распространялась на территории современной

¹ Неугасимый свет Ислама: Возрождение Ислама в Республике Адыгея и Краснодарском крае / Отв. редактор Емиж Н.М. Майкоп, 2011. С. 14.

² История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.). М., 1988. С. 342-343.

³ Нефляшева Н.А. Республика Адыгея – проблемы реисламизации. URL: <http://fond-adygi.ru/dmdocuments/Нефляшева%20Н.%20-%20Республика%20Адыгея%20-%20проблемы%20реисламизации.%20Аналитическая%20записка.pdf> (дата обращения: 22.04.2015).

⁴ Кратов Е.В. Ислам в Северо-Кавказском крае (1924-1934 гг.) // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. № 1. С. 111.

⁵ Хамидова З. Указ. соч. С. 136.

Турции и в некоторых арабских странах, где проживала черкесская диаспора¹. Лишь в 1924 г. выходит черкесская газета «Адыгэ ПсэукIэ» (Адыгская жизнь), которая сначала печатается на основе арабской графики, а затем с использованием латинского алфавита. С использованием арабского алфавита вышли и первые адыгейские газеты – «Красная Кубань», «Советская Кубань», «Адыгэ макъ» (Голос адыга), «Адыгэ псэукI» (Адыгейская жизнь). В течение 1924–1927 гг. на основе арабской графики было напечатано 25 книг тиражом 68 475 экземпляров². В данный период содержание подобных газет и изданий уже не носило религиозного характера. После 1927 г. все языки перешли на латинскую графику, а система образования начала развиваться по советским стандартам.

Таким образом, теория печатного капитализма, в целом, отражает тенденции развития просвещения у мусульманского населения Поволжья и Северного Кавказа. Развитие печатного капитализма существенно изменило характер системы религиозного просвещения. Суфизм был нацелен скорее на индивидуальное образование, где важным звеном было взаимоотношение шейха и его ученика. Печатный капитализм и становящаяся система новометодного просвещения в Поволжье, основанная на звуковом методе, предавала образованию массовость. При этом на Северном Кавказе суфийская традиция индивидуальной передачи знаний, видимо, в указанный период продолжала оставаться доминирующей.

Однако в развитии печатного капитализма в мусульманских регионах России есть коренные различия. Фактически новая форма коммуникации – печатное слово, развивалось не в контексте противопоставления «национального» и «религиозного». Подобная ситуация скорее соответствовала развитию западных обществ. Даже татарское просветительство – джадидизм, имея определенный тренд в сторону критики консерватизма (кадимизма), в своем начале не носил антирелигиозного характера.

Особенности развития просвещения на Северном Кавказе отличались от Поволжья. Если в Поволжье единое языковое пространство способствовало активному развитию процессов просветительства, то на Северном Кавказе полилингвистичность стано-

¹ Fatih G. 1911-1914 yılları arasında İstanbul'da yayınlanan Ğuaze (Rehber) gazetesini ışığında Osmanlı Devleti'nde yaşayan çerkeslerin siyasi ve sosyo-kültürel faaliyetleri. Nevşehir, 2011.

² Нефляшева Н.А. Ислам на Северо-Западном Кавказе в региональном изменении: Адыгея. URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?447#link30> (дата обращения: 22.04.2015).

вилось проблемой в создании единого коммуникационного пространства для мусульманского населения. Это влияло на развитие печатного капитализма, поскольку сам спрос на печатную продукцию, видимо, был не высок и не покрывал расходы на ее производство. Эта проблема существенным образом снижала возможности функционирования рынка печатной продукции. Отражалось это так же и на системе просвещения, в частности, на распространении учебного материала, в том числе в системе образования. Поэтому уровень грамотности населения Северного Кавказа в рассматриваемый период оставался не очень высоким, а массовый характер система образования получает только в советский период.

Библиография

Габдельганеева Г.Г. Татарская книга Казани во второй половине XIX века // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 19-1.

Гагин И.А. Система образования в домонгольской Волжской Булгарии // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. 2011. № 1 (15).

Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001.

История народов Северного Кавказа (конец XVIII в.-1917г.). М.: Наука, 1988.

Каймаразов Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Восточная литература, 2001.

Каймагаразов Г.Ш. Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала: Дагучпедгиз, 1989.

Камалов А.А. Национальная пресса Дагестана как важный фактор сохранения и развития культур и языков народов республики. М.: Academia, 2008.

Кратов Е.В. Ислам в Северо-Кавказском крае (1924-1934 гг.) // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. № 1.

Миннуллин Б.К. Татарская периодическая печать Астрахани начала XX века // Вестник Чувашского университета. 2010. № 1.

Миннуллин Б.К. Татарская периодическая печать: генезис и его предпосылки // Филологические науки. 2012. № 7 (18). Часть 1.

Неугасимый свет Ислама: Возрождение Ислама в Республике Адыгея и Краснодарском крае / Отв. редактор Емиж Н.М. Майкоп: Качество, 2011.

Нефляшева Н.А. Ислам на Северо-Западном Кавказе в региональном изменении: Адыгея <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?447#link30> (дата обращения: 22.04.2015).

Нефляшева Н.А. Республика Адыгея – проблемы реисламизации. URL: <http://fond-adygi.ru/dmdocuments/Нефляшева%20Н.%20-%20Республика%20Адыгея%20-%20проблемы%20реисламизации.%20Аналитическая%20записка.pdf> Дата обращения: 22.04.2015.

Омарова М.М. Прошлое и настоящее религиозного образования в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2002. № 1.

Османова М.Н. Казань – центр мусульманского книгопечатания в Российской империи в XIX – начале XX века // Исламоведение. 2013. № 1.

Османова М.Н., Магомедова З.А. Суфийская книжная культура Дагестана // Исламоведение. 2010. № 4.

Салахов А.М. Развитие татарской грамматической теории на материале грамматик арабского и татарского языков (вторая половина XIX – начало XX вв.) Автореф. дис. ...канд. филолог. наук. Казань, 2010 г.

Сафиуллина Р.Р. Татарская книжная традиция XIX – начала XX века: рукописная и старопечатная книга // Филология и культура. 2013. № 1 (31).

Шевелева Д. Книгопечатание на татарском языке. URL: <http://www.iske-kazan.ru/62-a-nachalos-s-petrovskogo-manifesta> Дата обращения: 22.02.2015.

Шихалиев Ш.Ш. Сокровищница восточных рукописей Дагестана // Исламоведение. 2012. № 1.

Хамидова З. Борьба за язык (Проблемы становления и развития чеченского языка) // Сборник статей: Чечня и Россия: общества и государства. М.: Полиформ-Талбури, 1999.

Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе // Вестник Евразии. 2003. №2.

Anderson B. *Imagined Communities*. New York: Verso, 2006.

Fatih G. 1911-1914 yılları arasında İstanbul'da yayınlanan *Ğuaze* (Rehber) gazetesi ışığında Osmanlı Devleti'nde yaşayan çerkeslerin siyasi ve sosyo-kültürel faaliyetleri. Nevşehir, 2011.

Gellner E. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, 2008.

Robinson F. *Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print*. *Modern Asian Studies*, 1993, Vol. 27, Is. 01.

Патеев Ринат Фаикович, кандидат политических наук, директор Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия); pateev@bk.ru

Printed Capitalism in Educating the Muslim Peoples of the Volga and the North Caucasus in the XIX Beginning of the XX Centuries

The article deals with the development of educational process in the Muslim community of Volga and North Caucasus in the context of «print capitalism» concept. It analyses the emergence and expansion of the printed products in the XIX beginning of XX centuries (the religious literature, schoolbooks, periodical papers, etc.) and researches the role of language space in the creation of the Muslim education system in these regions. On the bases of comparative analysis it distinguishes the general and specific elements of the processes of mass enlightenment and education.

Keywords: print capitalism, Islam, education, Volga region, North Caucasus

Pateyev Rinat, PhD, director of the Centre for Islamic studies, Kazan Russia; pateev@bk.ru

Гильмутдинов Д.Р.

Кластер «туркофилии» в исторической памяти татар

В статье рассматриваются особенности турецкого влияния в среде татар в современности и исторической памяти, и истории, вопросы «самоколонизации» и роли Османской империи и Турецкой республики. Дается характеристика «турецкого» кластера в исторической памяти, прогнозируется опасность и возможность его актуализации в наши дни.

Ключевые слова: туркофилия, пантюркизм, татары, историческая память татар, турецкое влияние.

«Историческая память» татар очень обширна. Но, к сожалению, история очень дискретна, поскольку на одной территории несколько государств сменяли друг друга, ликвидируя предшествующие. Архивы уничтожались, материальная культура также подвергалась сильному изменению и упрощению. Не случайно, что история татар, по крайней мере, на непрофессиональном, «народном», бытовом уровне, полна мифов и легенд. Достаточно привести самые основные примеры: «башню Сююмбике», Иван Грозный как «крестноносец», современное болгарский заповедник как «город принятия татарами ислама» и т.д. Все эти примеры наиболее очевидны и все они нуждаются в оговорках, без которых легенда и история теряют границу между собой.

Именно эти мифы, легенды, ментальные стереотипы ведут к ксенофобии, неприязни наций и конфессий. Одной из таких легенд является «пантюркизм», «османизм», туркофилия и.т.д. Совсем недавно, 8 апреля, на сайте радио «Азатлык» был проведён опрос среди известных учёных и журналистов, связанных с изучением и освещением исламской тематики, о деятельности муфтия К. Самигуллина. Руководитель центра «Иман» Наиль Гарипов начал говорить о проблемах мусульман. Третьей по счёту после отсутствия заботы о мусульманах-торговцах и отсутствия пропаганды татарского языка со стороны ДУМ РТ стоит туркизация. Н. Гарипов сообщает: «В последнее время в мечетях Республики увеличилось количество получивших образование в Турции имамов. Пытаются навязать нам поклонение, подобное турецкому. В 1990-х годах, когда религия находилась в плохом состоянии, позвали арабов и арабизировали молодёжь, что стало проблемой. Сейчас в большую проблему превратилась туркизация». Дальше автор поясняет, что он имеет ввиду: «Во время уразы приглашают

хафизов преимущественно из Турции, мусульманских артистов приглашают из Турции, сам муфтий тоже получил образование в Турции. Сам я обучался у прежних бабаев в мечети «Марджани». Наш порядок чтения намаза, молитв некоторые возвратившиеся из Турции имамы не принимают. Раньше то же самое было с молодыми людьми, приехавшими из арабских стран. Сейчас такое положение дел создаётся из-за тех, кто возвращается из Турции»¹.

Похоже, что эксперт «просто изнемогает» от засилья турецкого исламского влияния в столице Татарстана. Есть ли разница в чтении намаза между турками и татарами? Как человек, живший в Стамбуле в прошлом году несколько месяцев и читавший коллективный намаз в десятках мечетей, могу сказать, что разницы в совершении самого намаза никакой. Хафизов-турков в Казани тоже не заметно – больше таджиков. Однако, сам «жупел пантюркизма» похоже очень заманчивый аргумент в руках ангажированной околонучной публики.

Действительно, турецкая сторона расширила сотрудничество с Татарстаном. Ею открываются библиотеки, встречи, выставки, презентации и т.д. Однако дальновидное руководство нашей республики развивает этот тюркский элемент сотрудничества, понимая его ценность для будущего народа. В чём возможно проявление турецкого влияния в исламской сфере? В применении общих для двух народов старинных слов во время проповедей. Ведь не секрет, что до революции татары и турки имели практически идентичный письменный язык. Мечеть Кул Шариф также построена турками и по форме, если не замечать детали, очень напоминает «стандартизированную» турецкую соборную мечеть. Новый имам мечети также своим пафосом, театральностью и лингвистическими анахронизмами может создавать образ «обучавшегося в Турции».

Если даже муфтий учился в Турции и в Казань приезжают его «друзья», для простых верующих они являются и будут являться гораздо большей экзотикой, чем гости из Дагестана и других выходцев из «русскоязычных» регионов. «Пантюркизм» сегодня (как в прочем и до революции) как политическое движение «умер в утробе» и не восстановим искусственным, интеллектуальным способом (кроме как на антиисламских, тенгрианских позициях, что бесперспективно). Есть ли действительно давление со стороны Турции в религиозном отношении? Если есть, то насколько это опасно и является ли это частью «татарских генов»? Есть ли туркофилия в среде религиозных татар, и угрожает ли она народам (народу) России?

¹ «Мыштым» мөфти ике елда нәрсәгә иреште? // Азатлык. 2015. 8 апр. URL: <http://www.azatliq.org/content/article/26944720.html>

Посмотрим на прошлое татар и турок. Была ли здесь когда-либо «единая кровеносная система»? История показывает, что, в первую очередь, Малая Азия для татар – это «запасной выход». В случае катаклизмов на родине, с которыми в силу малочисленности татары ничего сделать не смогут, они получают тёплый приём в Турции. Могут ли татары «привезти Турцию в Россию», стать проводниками турецкой политики и культуры? Факты свидетельствуют, что турок не привлекали волжские берега. В отличие от татар за морем, можно назвать единицы лиц турецкого происхождения, которые приехали сюда и добились сколько-нибудь признания. В Татарстане, как и во всём остальном мире, известен турецкий капитал, который «купил» и «покупает» многие татарстанские предприятия.

Татары и турки – один народ, имеющий общих предков, однако который имеет разную историческую судьбу и собственный «климат» (обычай, кухню, церемониал, межличностные отношения, уровень образования (европеизации) и векторы развития). Эти обстоятельства, на наш взгляд, играют более важное значение, чем сходство «корней, основ и материала». Исходной точкой «невозврата», на наш взгляд, можно считать XVI век, когда ненависть к крымским ханам – проводникам политики Османской империи в Казанском ханстве – была ничуть не меньше ненависти к ставленникам Москвы. Сегодня же, с присоединением Крыма, турецкий фактор внутритатарстанской жизни вновь себя обозначил (и это несмотря на противоречия в политической сфере).

Геополитика и глобализация сегодня очень нелинейны и имеют много уровней, случайностей, факторов «личности». Поэтому кровная близость может «сыграть» вновь при имеющихся дополнительных условиях, способствующих этому. Сегодня всё очень сложно и неоднозначно. Турция для России одновременно соперник (как сосед и как член НАТО) и партнёр по консервативному (религиозному) лагерю. Что это означает в реальности? Россия – тюрко-славянское, христиано-исламское государство, являющееся «евразийским» гегемоном. В этом смысле все тюркские государства одновременно опасаются и уважают Российскую Федерацию.

Турция развивала и будет развивать «пантюркский» проект, который ставит её лидером тюрков-мусульман, а иногда и просто мусульман, часто «персон нонграта» в России. Она является рычагом лоббирования тюрко-мусульманских интересов. Однако Стамбул ничем в этом плане не отличается от Западной Европы, где «обиженные» мусульмане также находят пристанище. Турецкий язык, наоборот, часто служит отталкивающим фактором,

признаком «несалафитского», изменённого ислама. Турция развивает свой, как салафитский, так и национальный исламские проекты. Для российских мусульман он интересен лишь своими ресурсами – книгами, источниками и другими возможностями. Хотя «татарский кластер» в этом смысле очень ограничен в возможности самопроявления и реализуемости на территории Турции, а также в применяемости в России. Однако с периода кризиса Османской империи, когда империя проснулась от эйфории завоеваний, там татары себя проявили как в официально-религиозной сфере, так и как суфии-модернизаторы. Ш. Марджани пишет о шейхах, учениках султанов и шейхульисламов из числа татарского населения России. Татары за два века после Казанского ханства сумели прийти в себя и помочь «родственникам», когда те оказались в кризисной ситуации.

Таким образом, непонятно, что больше соответствует современным татарам – ритуалы советского ислама (кстати, по своей форме салафитского содержания) или влияние Турции, традиции, не порушенной атеизмом. Татары, начиная с XVII в., чувствовали себя комфортно в турецких условиях. За исключением нескольких случаев... (по сведениям Р. Фахретдина, из-за чужих языка и традиций случались неудачи¹). Кстати, Г. Исхаки и другие вынужденные иммигранты XX в. почему-то не находили себе места в Турции и скучали по родным местам. То же самое сегодня – живущие в Турции казанские татары сохраняют (или создают) связь с Татарстаном, участвуют в мероприятиях и учат татарский язык. Это потому, что «объём, масса», предоставляемые Турцией – это не всё, чего не достаёт. Иногда возникает потребность именно в деталях, в «атмосфере»!

Кластер «туркофилии» был и будет, также как у русских сохранится кластер «славянофилии». Однако, подобные акценты видоизменяются или даже заменяются реальными геополитическими реалиями славянских и тюркских государств. Сотрудничество возможно только на взаимопольном уровне, который случается совсем не часто и связан с прагматикой. Таким образом, помимо связей в прошлом (или легенд об этом) современное родство «по крови» никого не объединяет. Прагматика не смотрит на это! Турция для татар была и остаётся экзотикой. Обучение муфтия и публикация турецкой религиозной литературы на русском языке по популярности в Татарстане будет всегда отставать от татароязычной. Переводы же на татарский пока почти не заметны.

¹ Фахретдинов Р. Асар. Т. 2. С. 105.

Итак, самосохранению татар турецкий опыт совсем не угрожает. А для глубокого понимания того же татарского языка без аналогов из турецкого (где в лучшей форме сохранились арабские и персидские заимствования) очень сложно. Для начала необходимо понять, что мы сохраняем, что у нас есть, а потом это защищать. Изучение турецкого опыта в этом смысле – «новый старый» шаг в будущее!

Можно поставить заключительный вопрос – почему до революции вопрос туркизации татар не только не волновал, но и вызывал одобрение, тогда как сегодня этот процесс вызывает отторжение? Возможно, «модернизированные» татары считают, что период «грудного вскармливания» прошёл и татарский «организм» уже готов выйти в «свободное плавание»? Однако, оторванность от тюркской цивилизации ни к чему, кроме «убожества» не приведёт. «Местнические» татары не имеют будущего, поскольку они будут поглощены сражением с мельницей, потому что они уже сотни лет с ней воюют. Они скатятся до уровня индейцев, у которых никакой опоры в принципе быть не может. Их будущее даже не государственный патриотизм – потому, что это – чужая идентичность. Их будущее – смерть в виде прозябания и «мещанства».

Библиография

«Мыштым» мофти ике елда нэрсэгэ иреште? // Азатлык. 8 апр. 2015. – URL: <http://www.azatliq.org/content/article/26944720.html>

Климович Л. Ислам в царской России. Казань: Иман, 2003. 225 с.

Сенюткина О.Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг. Нижний Новгород, 2007. 576 с.

Фахретдинов Р. Асар. Т. 2. Казан: Рухият, 2009. 304 б.

Гильмутдинов Данияр Рустамович, кандидат исторических наук, заведующий отделом источниковедения Центра Исламоведческих исследований АН РТ (Казань, Россия); ascoldan@gmail.com

«Turkophile» Cluster in the Historical Memory of the Tartars

The article discusses the features of Turkish influence in historical memory and nowadays Tartars, real history, questions of «self-colonization» and the role of the Ottoman Empire and the Turkish Republic. We presented a description of «Turkish» cluster in the historical memory, predicted hazards of «Turkophile» phenomena in the future.

Keywords : turkophile , Pan-Turkism , the Tartars , the historical memory of the Tartars , Turkish influence.

Gil'mutdinov Daniyar Rustamovich, Candidate of Historical Sciences, Head of Department of Source Study of « Center for Islamic Studies of Academy of Sciences of Republic of Tatarstan », Kazan ; ascoldan@gmail.com

Саттарова А.И., Фазлиев А.М.

Женское мусульманское движение в контексте исторической памяти: региональный опыт и самобытность

Статья посвящена изучению роли женщины в обществе и женского мусульманского движения в социально-культурной жизни татар в прошлом и настоящем.

Ключевые слова: женское движение, ислам, историческая память, религиозное возрождение, татарки-мусульманки, традиции, самобытность.

Последние годы в России, как и во всем мире, ознаменованы ростом мусульманской активности. Свидетельствуют об этом не только строящиеся мечети, формирование общин и обществ и возросший интерес к Исламу со стороны молодежи, а также СМИ. Мы наблюдаем сегодня и усиливающуюся роль женщины-мусульманки во всех социальных и общественно-культурных сферах.

Мусульманка ныне не ограничивает себя исключительно сферой семейно-бытовых проблем, но активно участвует в обсуждении общечеловеческих проблем, процессов оздоровления общества. Формирование общественного и политического сознания у мусульманок России проходило под влиянием восточной и европейской просветительской литературы. Вместе с тем сказывалось воздействие ряда общественных движений: мусульманского революционно-демократического движения, эсеров, социал-демократов, кадетов и др. Очевидное влияние на движение мусульманок оказали и русские феминистки. Созданные в годы первой российской революции «Русское женское взаимоблагодетельное общество», «Союз равноправия женщин», «Женская прогрессивная партия» пользовались вниманием мусульманок, преимущественно представительниц групп либерально-демократического направления.

Революционные настроения и идеи породили различные движения. Начавшись с женских благотворительных обществ в годы первой российской революции, пройдя через общества помощи раненым в годы Первой мировой войны, движение за эмансипацию мусульманок в полной мере заявило о себе в 1917 году. Оно стало общероссийским – со своей программой и общенациональными органами. Очевидно, что возрастание активности женщин как в европейских, так и в азиатских странах связано не столько с вос-

производством традиционалистских исламских требований, сколько с актуализацией прав женщин. Была предпринята попытка выработать свой модернистский проект, который бы не отрицая многие достижения демократии и гражданского общества, выдвигал новую систему ценностей, сохраняя при этом элементы традиционной идентичности.

В исламе женщина занимает особое место: она в первую очередь должна заниматься семьей и воспитанием детей. И, естественно, жены должны быть образованными, а иначе как они будут воспитывать подрастающее поколение? У татар есть такой феномен – институт абыстаев, образованных женщин, которые обучают девочек. Такого больше нет ни у кого. Поэтому у татар впервые появляются женские медресе, гимназии. То есть татары понимали, что женщины должны быть образованными. Именно у татарского этноса эта модель была ярко выражена в идеологической форме, как ни у кого другого. Историческая миссия татарского народа в том, может быть, и заключается, что татары еще в середине XIX века поняли, что помимо традиционных религиозных ценностей необходимо искать другие формы развития общества. Например, совершенствовать систему образования. Можно сказать, что татары уже в середине XIX века понимали необходимость создания институтов гражданского общества помимо ислама. И к началу XX века эти институты они сумели выстроить: это и средства массовой информации, и мусульманская фракция в Государственной думе, и создание партии Иттифак-аль-муслимин, и независимая система мусульманского образования. В начале XX века татары оказались самым «политически продвинутым народом»¹.

В то же время религия для мусульманок в светском обществе часто оказывается результатом осознанного выбора, и доскональное следование исламским правилам воспринимается как законное право, которое зачастую приходится отстаивать в публичной сфере. Такая постановка проблемы актуальна и для постсоветского общества, где женские мусульманские движения стали постепенно играть всё более заметную позицию в общественной жизни. Однако этот процесс пока еще не достаточно глубоко (а на региональном срезе и вовсе не) изучен.

Несмотря на активное участие мусульманок в молодежных и иных организациях, существует насущная необходимость в создании специализированных женских организаций. Это связано

¹ Рафик Мухаметшин: «Татарский ислам можно считать евроисламом». URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/77134/> (дата обращения: 23.05.2015 г.).

с тем, что взгляд на проблему женщин в исламе пока еще остается достаточно узким. Повседневная жизнь требует от мусульманок активнее заниматься просветительской работой, принимать участие в воспитании нового поколения, чтобы устранить из общественного сознания распространенные в обществе стереотипы, касающиеся женщины в исламе.

В последние годы создано Бюро по трудоустройству населения, появился проект возрождения института сватовства в России, ежегодно проводятся научно-практические конференции на тему «Возрождение духовно-нравственных традиций семьи и института сватовства в современных условиях». Создание партнерского объединения свах, единой базы клиентов, единого сайта дает возможность скорейшему устройству личной жизни одиноких людей. Проведение пленарных заседаний, круглых столов, организация религиозных и национальных праздников также регулярно осуществляется женскими мусульманскими объединениями Татарстана. Ими разработана программа работы филиалов, включающая задачи борьбы с женским алкоголизмом, организации центров создания семьи, трудоустройства, помощи детям-сиротам, малообеспеченным и многодетным семьям и т.п. социальными проблемами. Есть просто уникальные и новаторские примеры работы. Так, для активизации деятельности СМТ был специально разработан проект создания первого в своем роде Республиканского национального семейно-культурного комплекса «Баракат».

Подводя итоги, необходимо отметить, что современное татарстанское и даже общероссийское женское мусульманское сообщество не просто готово к объединению, но также становится более открытым современному обществу. Оно организывает встречи, выступает с предложениями, проводит знаковые конференции и мероприятия, поднимая задачи как внутренние, связанные с ростом исламского самосознания, так и внешние, напрямую отражающие политическую, экономическую, межнациональную и межконфессиональную ситуацию в стране.

Конфессиональные, в т.ч. женские мусульманские организации РТ, развиваясь в общероссийском контексте становления гражданского общества, твердо заняли свою нишу среди негосударственных некоммерческих и религиозных объединений. Они выражают интересы значительного социального пласта населения.

При этом роль женских мусульманских организаций в формировании социокультурной среды РТ неоднозначна. Женская социально-демографическая общность имеет значительный социальный потенциал, мало используемый в процессе политического,

экономического развития республики. Женские мусульманские организации РТ стремятся к взаимодействию с государственными структурами. В результате они взяли на себя часть функций государства в таких областях, которым в силу нехватки средств и времени уделяется недостаточно внимания (борьба с наркоманией, СПИДом, поддержка незащищенных слоев населения: инвалиды, сироты, матери-одиночки, многодетные семьи, призывники, пострадавшие от домашнего насилия, жертвы сексуальных домогательств, безработные). В результате осуществляемой деятельности они принимают непосредственное участие в формировании социальной политики Российского государства и РТ.

Полно проявляется творческий потенциал женщин во всех областях. Организованные масштабные культурные события и безкомпромисные акции имели широкий резонанс в общественной и духовной жизни не только в республике, но и за ее пределами. Тем самым женское и как его неотъемлемая часть мусульманское женское движение в российской полиэтноконфессиональной среде изменяет культуру и сознание людей, соприкоснувшихся с его деятельностью. Речь идет об отказе от патриархальных стереотипов в мышлении и поведении.

Процесс институционального становления женских мусульманских организаций РТ охватывает период с конца 1980-х гг. по настоящее время. Он связан с появлением нормативно-правовых актов, регулирующих деятельность общественных и некоммерческих объединений. Особо стоит отметить тот факт, что федеральное и местное республиканское законодательство полностью регулирует деятельность женских мусульманских организаций в РТ, однако никаких различий от ситуации в других регионах РФ в их правовом статусе и обеспечении не наблюдается. Женские мусульманские объединения и организации имеют достаточно четко сформулированные цели возникновения и деятельности, закрепленные в уставных документах. Наиболее распространенной формой объединения является «общественная организация», наряду с которой существуют «фонды», «некоммерческое партнерство», «движение».

В результате создания юридических основ для возникновения общественных и религиозных организаций, отсутствия идеологического запрета на создание самостоятельных общественных структур, появления экономической базы для их существования в виде развития частного сектора и финансов зарубежных стран, в РФ и ее регионах наблюдался рост количества подобных организаций, в том числе и сугубо женских на рубеже XX-XXI вв. Трансформация политической и экономической жизни повлекла

за собой резкое ухудшение уровня жизни населения, в результате женщины стали одной из дискриминируемых социальных групп, что заставило их задуматься о своем положении и в результате увидеть в общественных и религиозных организациях новый способ решения своих проблем. Издержки трансформации общественных отношений проявились в ужесточении профессионального и интеллектуального отбора женщин на рынке труда. Женские мусульманские объединения и активистки-феминистки также продемонстрировали отказ от пассивного наблюдения за ходом социально-политических изменений в стране, в результате проведенных мероприятий и работы над социально значимыми проектами, предложили свои методы решения актуальных проблем нашего общества.

Всего лишь примерно четверть от общего количества возникших в 1990-е гг. женских мусульманских объединений существует по настоящее время. В постсоветский период появились независимые женские объединения, участницы которых не опирались на спущенные сверху указания, как это было в женских советах Татарии. Женские организации сумели преодолеть такой советский феномен как «активист общественной организации». Однако, не секрет, что многие женские организации «конкретно персонифицированные», то есть были созданы «под лидера». Татарстанские женские мусульманские организации не являются исключением. Механизм функционирования независимо от личности лидера не всегда действует в организации, не все организации могут продолжать свою деятельность после его ухода. Вообще женщины, создающие и участвующие в деятельности организаций, меняют не только окружающий мир, но и самих себя, способ своего мировосприятия. Большинство женщин, даже недолгое время, проработав в организации, отмечают приобретение «стартового» капитала для продолжения профессиональной карьеры, любого социального роста.

Тем не менее функционированию женских мусульманских организаций РТ присущи как общие, так и особенные характеристики, обусловленные спецификой региона. Фактор полиэтничности и поликонфессиональности оказывает влияние на мусульманское женское движение республики. Устремления, проблемы татарской мусульманской женщины во многом отличаются от других женщин, поэтому организации, объединяющие их, ставят перед собой иные цели и задачи, представляя, прежде всего, ее интересы. На появление и развитие женских национальных и религиозных организаций, безусловно, повлияло татарское нацио-

нальное движение, возникшее на рубеже XX-XXI вв., и процесс возрождения религиозных ценностей в современном обществе. Женщине в национальных проектах отводится важная роль: она ответственна за физическое благополучие народа, его здоровье, воспитание подрастающего поколения, сохранение семейных традиций... Неотъемлемой частью татарского национального движения стали женские общественные организации, для которых характерна преемственность целей женских организаций начала XX в., когда татарская нация испытывала свое становление. От их участия во многом зависел масштаб движения, поэтому их институциональное оформление происходило в рамках татарского национального движения, которое оказывало финансовую и иного характера помощь. Основная деятельность организаций, во главе которых стояла Ассоциация татарских женщин «Ак калфак», была направлена на сохранение языковых традиций татарского народа и его культуры через женщину. Объединяя женщин-татарок всего мира, «Ак калфак» претендует на международный статус организации. Ислам выступает как один из основополагающих «признаков» татарской национальной культуры, поэтому женские религиозные организации («Мэслимэ» и «Союз мусульманок Татарстана»), в своей деятельности обращая к проблемам сохранения татарского языка и культуры. Однако для многих женщин (в основном девушек) в современном светском обществе религия стала осознанным выбором, а следование исламским правилам воспринимается как законное право, которое зачастую приходится отстаивать публично. Эти организации помогают мусульманкам адаптироваться к современным условиям, поскольку многие из них настойчивы в достижении своих целей, на решение таких проблем современности, как наркомания, алкоголизм, кризис семьи. Зачастую женщина-мусульманка берет на себя позицию «морализирующего субъекта»¹.

В целом женское движение РТ имеет внутренние и внешние проблемы, мешающие им осуществлять более эффективную деятельность. Во-первых, отсутствует единый консолидирующий центр и общепризнанный лидер, что помогло бы преодолеть разобщенность женского движения. Хотя формально в качестве такой структуры выступает Республиканская женская общественная организация «Женщины Татарстана» во главе с З.Р. Валеевой, которой надо отдать должное и дать высокую оценку ее деятель-

¹ Сабирова Г. Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений // Женская устная история. Бишкек, 2005. С. 464.

ности, поскольку ею и другими участницами организации было сделано очень много для становления женского движения в переходный период развития РТ.

В связи с развитием общества возникает новая историческая ситуация, и перед женским мусульманским движением, являющимся частью общественно-политического и религиозного движения, ставятся новые цели и задачи. Вот почему сегодня наши женщины-мусульманки нуждаются в новой идеологии, стратегии и новых лидерах, воспитанных уже в условиях современной эпохи, с новыми взглядами и подходами. Здесь мы можем констатировать еще один негативный фактор возрождающегося женского мусульманского движения – отсутствие преемственности поколений. Лидеры подобных организаций мало уделяют внимания пропаганде идей именно женского мусульманского движения среди подрастающего поколения – молодых девушек и женщин, не говоря уже о ведении подобной работы среди юношей и молодых мужчин. Практически нет резерва молодых кадров в аппаратах многих женских исламских организаций. Возраст лидеров женского мусульманского движения, как правило, колеблется от 40 до 65 лет. Воспитанием подрастающего поколения на постоянной основе занимаются лишь немногие мусульманские женские и религиозные объединения.

Важная проблема всего современного женского движения (мусульманкам еще сложнее из-за строгих норм шариата и т.п. ограничений) – отсутствие постоянного и целенаправленного финансирования. В различных комбинациях женские организации используют следующие финансовые ресурсы: спонсорская помощь, государственная поддержка, гранты от иностранных и российских фондов, личные средства, членские взносы. В 1990-е годы финансовые ресурсы иностранных фондов, предоставляющих гранты на конкурсной основе, являлись основными источниками дохода женских организаций, в основном, феминистской направленности. В 2008 и 2013 гг. деятельность международных фондов на территории РФ была ограничена, что сократило часть доходов общественных организаций, в том числе и женских.

Обращение к грантам иностранных фондов произошло в силу того, что минимальной была государственная поддержка. Она носила непостоянный характер и распространялась в основном на организации, защищающие права женщин, семьи и детей. Благотворительная же деятельность не получила такого широкого распространения, как на Западе, поскольку не было создано Правительством РФ на законодательном уровне благоприятных условий

для ее реализации. Слабое финансирование женских мусульманских организаций РТ также является причиной иногда неэффективности их деятельности.

Стремление женских мусульманских организаций Республики Татарстан к социальному партнерству, прежде всего, с государственными и отчасти духовно-конфессиональными структурами наталкивается на декларативные обещания со стороны последних. В результате до сих пор в РТ не создано специальной структуры, занимающейся гендерными вопросами и политикой, хотя о возможности его создания говорилось еще в начале 1990-х гг. К сожалению, огромный гуманитарный потенциал, заложенный непосредственно в самом исламе и женском мусульманском движении не используется властью эффективно в качестве перспективного ресурса для дальнейшего социально-экономического развития нашего динамичного региона и реального инструмента борьбы с религиозным экстремизмом и фундаментализмом, иными глобальными современными вызовами.

Библиография

Гимазова Р. Мухлиса Буби и просвещение мусульманских женщин. URL: <http://www.islamisemya.com/> (проверено 21.05.2015).

Рафик Мухаметшин: «Татарский ислам можно считать евроисламом», <http://www.business-gazeta.ru/article/77134/> (свободный, проверено 21.05.2015).

Сабирова Г. Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений // Женская устная история. Бишкек, 2005.

Хайрутдинов А. Бигиев Муса (1875-1949). URL: <http://www.islam-portal.ru/> (свободный, проверено 21.05.2015).

Фазлиев Айваз Миннегосманович – старший преподаватель Казанского федерального университета (Казань, Россия); aivazik@mail.ru

Саттарова Аделя Ильхамовна, аспирантка Института татарской энциклопедии АН РТ (Казань, Россия); satadel@inbox.ru

Muslim Women's Movement in the Context of Historical Memory: Regional Experience and Identity

This article is related to the women's role in society and Muslim women's movement in social and cultural sphere of Tatars in the past and nowadays.

Keywords: the women's movement, Islam, historical memory, religious revival, Tatar-Muslim women, traditions, identity.

Fazliev Aivaz Minnegosmanovich, senior lecturer of Kazan (Volga region) Federal University; aivazik@mail.ru

Sattarova Adelya Ilhamovna, postgraduate of Institute of Tatar Encyclopedia of Science Academy of the Republic of Tatarstan; satadel@inbox.ru

Шакиров И.Я., Шакуров Ф.Н.

**Истоки и формы проявления
этноконфессиональных противоречий
в государствах Центральной Азии в 1990-е годы**

В данной статье рассматривается проблема этноконфессиональных напряжений в центральноазиатском регионе. Выявлены и описаны характерные особенности, причины и факторы, способствовавшие росту числа конфликтов на почве этноконфессиональных противоречий.

Ключевые слова: межэтнический конфликт, анклав, Узбекистан, Кыргызстан, Таджикистан.

Системные изменения, связанные с распадом Советского Союза и биполярной структуры международных отношений, стали предвестником роста числа конфликтных ситуаций. Доселе противостояние двух крупнейших ядерных держав, охарактеризованное политологами как «игра с нулевой суммой», позволяло сохранять некую устойчивость, баланс сил на политической карте мира и не допускать эскалации конфликтов до прямого столкновения США и СССР. После окончания «холодной войны» Соединенные штаты стали глобальным лидером, единственным центром силы, что несомненно изменило и конфигурацию межцивилизационных напряжений. На смену идеологическому врагу в лице коммунистического блока был выбран новый – исламский экстремизм.

Так или иначе, говоря о глобальном, нельзя нивелировать тот факт, что с конца XX века происходит усиление влияния на политические процессы этноконфессиональных факторов. Распад СССР привел к возникновению в Центральной Азии целого ряда политических и правовых предпосылок для столкновений на почве этноконфессиональных противоречий – разгулу вооруженного сепаратизма в новообразовавшихся государствах, процессам радикализации ислама, обострению проблем делимитации границ и спорных территорий с компактным проживанием этнических меньшинств.

С первых дней своего существования советская власть предпринимала шаги для преодоления и ограничения межэтнических противоречий в регионе Центральной Азии. В 1924 году было принято решение о размежевании в регионе в соответствии

с национальным составом населения. Не региональный, а этно-территориальный принцип лег в основу появления будущих государственных границ центральноазиатских республик. Образование однородных национальных государств сопровождалось созданием национальных систем образования и печатных изданий на национальных языках. В основе советского государства и мирного сосуществования многонационального населения лежал принцип «дружбы народов».

Тем не менее, при размежевании не удалось избежать этнической фрагментации и образования анклавов с компактным проживанием этнических меньшинств¹. Ситуацию еще более усугубил распад Советского Союза и последовавший за ним процесс делимитации центральноазиатских границ.

В Центральной Азии, в особенности в самой конфликтогенной его части – Ферганской долине, к моменту распада союзного государства конфликтный потенциал был настолько высок, что неоднократно приводил к вооруженным столкновениям. Так в 1989 году в городе Кувасае Ферганской области Узбекистана начались массовые драки между турками-месхетинцами, депортированными в 1944 году из южных районов Грузии в Центральную Азию, и узбеками. Позже драки переросли в крупномасштабные столкновения и погромы мест проживания турок, распространились на другие населенные пункты Ферганской долины: г. Ташлак, г. Коканд, поселок Комсомольский и другие. Даже по окончании столкновений в Ферганской области, волнения сохранялись в Ташкентской, Сырдарьинской, Самаркандской областях.

В событиях, происходивших в конце 1980 –х годов в Узбекистане, легко идентифицировать враждующие стороны, которые в свою очередь можно разделить по этническому принципу (турки и узбеки). В основе мотивов и происхождения агрессивной реакции узбеков лежат, в первую очередь, ощущение ущемленности и этническая ксенофобия, которые вкупе с социальной и экономической обстановкой в Узбекистане создали конфликтный потенциал.

В июне 1990 года в г. Ош поводом для столкновений между узбеками и титульной нацией послужило решение властей города о выделении переселенцам из деревень земельных участков для строительства жилья. За несколько дней конфликта погибло око-

¹ В результате размежевания 1924 года города Ош, Джалал-Абад, Узген, несмотря на то, что подавляющее большинство их населения составляли узбеки, включили в состав Кыргызстана. По составу населения и в дальнейшем эти города оставались преимущественно узбекскими. Значительная часть таджиков, традиционно проживавших в Самарканде и Бухаре, оказались на территории Узбекистана.

ло 300 человек с обеих сторон¹. Ошские события нанесли тяжелый удар по относительной межэтнической стабильности в Южном Кыргызстане и в немалой степени обусловили жесткие настроения в правящей элите Узбекистана.

Весной 1991 года в таджикском анклав Ворух, находящемся в 20 км от основной территории Таджикистана, произошли столкновения таджиков и киргизов за орошаемые земли и поливную воду, причем со стороны таджиков было выдвинуто требование передачи им в постоянное пользование 10 тыс. га киргизских земель. В 1998 году на территории Баткенского района вновь произошли столкновения между таджиками и киргизами из-за распределения воды, после чего были созданы совместные дружины для контроля над ее распределением.

В феврале 1990 году в г. Душанбе произошли массовые беспорядки и погромы русскоязычного населения. Поводом к межэтническим столкновениям стали слухи о выделении квартир для армянских беженцев, которые бежали от антиармянских погромов в Баку в январе того же года.

На примере вышеупомянутых фактов межэтнических конфликтов, следует отметить, что в основном они носят бытовой характер, и основаны на попытках сторон удовлетворить свои потребности в ресурсах и социальном комфорте. Небезызвестный факт, что Ферганской долине характерны высокие темпы прироста и многонациональность населения, неразвитость социально-экономической инфраструктуры, бедность и безработица.

В начале 1990-х годов в новообразовавшихся государствах происходят процессы суверенизации и поиска национальной идентичности, которые сопровождаются ростом национализма. В рамках строительства титульных наций, вопреки многонациональному составу населения стран региона, принимаются законы о национальном языке и гражданстве. Ситуацию усугубляют националистические выступления молодежи: 1986 год – выступления казахской молодежи в г. Алма-Ате, так называемый Желтоксан, 1988 год – многочисленные митинги в г. Ташкенте. В последствии негитуйное население центральноазиатских стран, в большинстве своем русские, чувствуя себя чужаками, оказываются вынужденным эмигрировать в Россию.

В ходе поиска национальной идентичности в странах региона важную роль сыграл религиозный фактор. После обретения незави-

¹ Звягельская И.Д. Становление государств Центральной Азии: Политические процессы, М., 2009. С.148.

симости ислам в странах Центральной Азии стал элементом национальной идентичности и пришел на смену некогда актуальной коммунистической идеологии. Принадлежность к мусульманскому обществу порождает особую солидарность, которая опирается не только на единое вероисповедание, но и на вытекающее из самих устоев ислама мироощущение, отношение как к отдельным людям, так и к обществу в целом, к идеям, вещам и природе.¹ Вместе с тем, в период экономической стагнации, роста безработицы, падения уровня жизни, происходит радикализация ислама. В совокупности эти факторы, а также отсутствие конформистского религиозного образования определили особый характер ислама в регионе.

В 1991 году организация «Адолат» во главе со своими идеологами Тахиром Юлдашевым и Джумой Намангани провела ряд митингов в Намангане. Главным требованием митингующих стало признание Узбекистана исламской республикой. Либеральный подход руководства Узбекистана сменился политикой преследования и устранения любых сомнительных религиозных деятелей, что вынудило экстремистов уйти в подполье. Оплотом исламского подполья стало Исламское движение Узбекистана (ИДУ), которое сохранило черты, присущие первым радикальным группировкам Ферганской долины («Адолат»): военная борьба за создание исламского государства, отрицание любых других политических программ, ненависть к режиму И. Каримова.

В октябре 1997 года в Наманганском районе Узбекистана произошла серия убийств сотрудников милиции, а в 1999 году в Ташкенте была организована серия взрывов. Правительство обвинило ранее изгнанных религиозных экстремистов и год спустя Т. Юлдашеву и Д. Намангани были вынесены заочные смертные приговоры. Бежавшие в Афганистан радикальные исламисты не оставляли надежд вернуться и начать войну против режима И. Каримова. С этой целью в 1999 году в Баткенской области ими были захвачены заложники.

Прорыв боевиков ИДУ с территории Таджикистана в Кыргызстан с дальнейшей целью захвата Ферганской долины и либеральная политика Бишкека в отношении различных религиозно-экстремистских формирований вызвали негодование со стороны Ташкента и явились одним из факторов осложнения двусторонних узбекско-киргизских отношений. С конца 1999 года узбекская сторона устанавливает минные поля вокруг узбекского анклава Сох, собствен-

¹ Мирский Г. Исламская цивилизация, исламизм и терроризм. URL: <http://www.polit.ru/research/2011/12/16/mirsky.html>

но на киргизской территории – в 150-200 метрах от условной линии границы. Отмечены многочисленные факты гибели домашнего скота и даже случаи подрыва на минах граждан Кыргызстана¹.

В Таджикистане в ходе гражданской войны на стороне оппозиции активное участие приняла Исламская партия возрождения Таджикистана (ИПВТ). По их словам, основной целью их участия в войне на стороне реформаторов-националистов стало духовное возрождение и возвращение исламских знаний в публичную сферу.

Помимо проявления радикального ислама религиозные противоречия в регионе имеют и другую плоскость. Дело в том, что в постсоветский период ислам был не единственной религией, возродившейся в регионе. Активную деятельность в последнее десятилетие XX века развернули также и различные секты. Христианские секты ведут активную миссионерскую деятельность, оказывают материальную помощь, привлекая новых последователей среди молодежи Центральной Азии.² Конфликтная составляющая здесь заключается в неприятии большинством населения региона данных сект, деятельность которых расценивается как оскорбление исконных обычаев и традиций народа.

В Центральной Азии к моменту распада Советского союза была создана благодатная почва для возникновения этноконфессиональных напряжений. В основном это связано с политической нестабильностью (рост националистических идей в бывших советских республиках, ослабление центральной власти), экономическими сложностями (в первые годы независимости упадок производства, выход из рублевой зоны, эмиграция русскоязычных специалистов), нерешенностью вопроса делимитации границ и существованием спорных территорий с проживанием этнических меньшинств.

В сложившейся ситуации этническая группа, определяя собой высокий уровень сплоченности и солидарности, призвана отвечать «на внешние вызовы через солидарность одинаковости, общий контроль над ресурсами и политическими институтами, обеспечение социального комфорта в рамках культурно гомогенных обществ»³. Учитывая вышеперечисленные факторы, а также желание любой этнической группы, коих в регионе очень много, владеть ресурсами

¹ Брянцева Д. 260 «несогласованных» километров. Киргизия / Узбекистан: камень преткновения – делимитация границы. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1061851320>, 26.08.2003 (дата обращения: 06.03.2015).

² Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. М., 2010. С. 196.

³ Тишков В. Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах: Сб. статей. М., 1997. С. 28.

и обеспечивать все свои жизненно важные потребности, этноконфессиональные противоречия и столкновения в Центральной Азии скорее закономерны, нежели носят спонтанный характер.

Библиография

Брянцева Д. 260 «несогласованных» километров. Киргизия / Узбекистан: камень преткновения – делимитация границы. URL: <http://www.cen-trasia.ru/newsA.php?st=1061851320>, 26.08.2003 (Дата обращения: 06.03.2015).

Звягельская И.Д. Становление государств Центральной Азии: Политические процессы. М.: Аспект Пресс, 2009.

Мирский Г. Исламская цивилизация, исламизм и терроризм. URL: <http://www.polit.ru/research/2011/12/16/mirsky.html> (Дата обращения: 23.04.2015).

Тишков В. Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах: Сб. статей / под ред. М.Б. Олкотт, В. Тишкова и А. Малащенко. М., 1997.

Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии / пер. с англ. А.Б. Богдановой. М., 2010.

Шакиров Ильгам Явитович, соискатель кафедры мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); modest-05@mail.ru

Шакуров Фарит Наильевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); kafpolithistory@mail.ru

The Origins and Manifestation Forms of Ethnic and Religious Conflicts in the States of Central Asia in the 1990-S.

This article deals with the problem of ethnic and religious contradictions in the Central Asian region. The main purpose of the authors was to identify and describe characteristics, causes and factors that contributed to the increase of the number of the conflicts based on ethnic and religious issues.

Key words: ethnic conflict, an enclave of Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan

Shakirov Ilgam Yavitovich, External PhD student, Department of World Politics and International Economic Relations, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan Federal University; modest-05@mail.ru

Shakurov Farit Nailevich, Associate Professor, Candidate of Historical Sciences, Department of World Politics and International Economic Relations, Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan Federal University; kafpolithistory@mail.ru

Набиев Б.Р.

Благотворительная деятельность поволжских предпринимателей рубежа XIX–XX веков в контексте развития социального и культурного капитала

В статье рассматриваются условия появления благотворительной деятельности поволжских предпринимателей. Изучается влияние благотворительной деятельности на формирование социального и культурного капитала в Поволжском регионе, особенности предпринимательской деятельности татарских промышленников и торговцев.

Ключевые слова: благотворительность, социальный капитал, культурный капитал, джадидизм, европеизация.

Конец XIX – начало XX веков в целом характеризуется расцветом предпринимательства в России. Этому способствовала политика экономического либерализма, проводимая Александром I в начале XIX века, реформы правительства Александра II середины XIX века затрагивающие хозяйственные механизмы и способы промышленного подъема в конце XIX века.

В силу того, что предпринимательство, главная функция которого, например, по Й. Шумпетеру¹ заключается в осуществлении новых производственных комбинаций, происходит в социуме, то нельзя исключить из рассмотрения данного феномена человеческой деятельности возникающие межличностные коммуникации и общение, а также самого субъекта этих взаимодействий, имеющего психологические, культурные, этнические, религиозные и этические атрибуты. Благотворительность является одной из исторических традиций российских народов, имеющих религиозные корни. Так как в задачу не входит анализ различных значений языкового понятия, под благотворительностью будем понимать собирательный концепт, включающий также меценатство и филантропию.

Частная благотворительность особенно быстро развивалась во времена правления Александра I, а в период правления Николая II, благотворительность, становится для некоторых представителей высшего сословия целью жизни, например, многосто-

¹ Шумпетер Й. Теория экономического развития. М., 2008. С. 154.

ронняя деятельность принца П.Г. Ольденбургского¹. Волго-Уральский регион один из первых входит в орбиту активных экономических и социально-политических процессов внутренней части российской империи. Интересно рассмотреть влияние благотворительной деятельности поволжских предпринимателей конца XIX начала XX веков на формирование культурного и социального капитала и таким образом, проанализировать, проявленное влияние на процесс социально-экономического развития.

Понятие «культурный капитал», введенное в научный оборот французским социологом П. Бурдьё, может выступать в трех состояниях: инкорпорированном, объективированном и институционализированном². Инкорпорированное состояние культурного капитала подразумевает воплощение в телесной форме и является неотъемлемой частью личности, выступая в виде конкурентных преимуществ. Приобретение культурного капитала может предполагать определенную, осознаваемую работу по самосовершенствованию, а также неосознанного процесса автоматического «впитывания» среды, в которой важную роль играет количество собранного на территории объективированного культурного капитала. Одна из главных заслуг предпринимателей конца XIX – начала XX веков состоит в развитии среды, открывшей достаточно равномерный доступ к средствам присвоения культурного капитала.

Объективированный культурный капитал может быть воплощен в материальных объектах, а также иметь символическую форму, следовательно, может передаваться как материально (как право владения), так и символически в виде воздействия, которое она имеет целью произвести. Таким образом, возможность приобретения культурного капитала в объективированном состоянии требует в первом случае наличие экономического капитала, во втором инкорпорированного культурного капитала. Особенность рассматриваемого временного периода можно охарактеризовать как рост интереса поволжских предпринимателей к книжному делу, искусству, наукам, то есть к объектам культурного капитала. Известно, например, промышленники Акчурины увлекались собиранием книг для создания библиотеки, имели нумизматическую коллекцию и множество музыкальных инструментов из прошлой истории, разных музейных экспонатов и т.д. Следует отметить, что, интерес этот в то время, не ограничивался мировоззрением формируемым капитали-

¹ Щербич С.Н. История предпринимательства в России: Учебное пособие. 2-е изд., доп., перераб. Тюмень, 2008. С. 59.

² Бурдьё П. Формы Капитала // Экономическая социология. Электронный журнал. 2002. Т. 3. № 5, ноябрь. URL: www.ecsoc.msses.ru

стической моделью. Причину данного явления, можно связать со спецификой социального капитала предпринимателей, рассматриваемого времени, основанного на сильном воздействии моральных постулатов религии, исторической и культурной памяти. Накопленное человеком богатство, не было основным фактором, определяющим общественное признание и, следовательно, не могло стать единственной целью предпринимательской деятельности, как и любой другой деятельности того времени. Следовательно, предпринимательство данного периода, невозможно полноценно объяснить сведением к экономическому редуционизму.

Так, в конце XIX – начале XX веков предпринимательство не пользовалось большим почетом, положение предпринимателей было неустойчивым. Поэтому, стремясь к общественному признанию, предприниматели активно занимались благотворительностью, просветительской и реформаторской деятельностью. Например, первая татарская книгоиздательская компания «Торговый дом в образе Товарищества на вере под фирмой братьев Каримовых», главной своей задачей считала просветительскую деятельность для всех слоев населения¹. Благодаря труду национальных издательств активно распространялись татарские и классические западноевропейские и русские произведения. В 1906 году по инициативе Х.Н. Максуди была создана первая мусульманская библиотека «Китапханаи Исламия», которая благодаря финансовой поддержки предпринимателей вскоре стала популярным среди населения².

Таким образом, конец XIX – начало XX веков характеризуется ростом количества объективированного культурного капитала и, следовательно, усиления образовательного эффекта от созданной среды. В этот период, благодаря благотворительной деятельности поволжских предпринимателей, начинает активно развиваться сфера образования, появляются новые квалификации. Крупная буржуазная элита видела в развитии центров просвещения средство сохранения конкурентоспособности, подготовки квалифицированных сотрудников, формирования устойчивого спроса и выполнения своего общественного долга. Под покровительством предпринимателей Акчуриных, Рамиевых, Хусаиновых, М. Галеева, активно развивается джадидская система образования. Например, в 1899 году организуются учительские курсы

¹ Салихов Р.Р. Роль татарской буржуазии в становлении национальной светской культуры. Третьи Стахеевские чтения: Материалы Международной научной конференции. Елабуга, 2008. С. 50.

² Там же С. 51.

в Каргале, финансируемый благотворителем татарского просвещения Гани бай Хусаиновым, который понимал потребности общества в обеспечении ремеслами и наукой¹. Распространение новометодных мусульманских учебных заведений, почти полностью заслуга татарских предпринимателей. В 1874 г. в Казани открывается Казанский ветеринарный институт, в 1890 г. – Соединенное средне химико-технологическое училище. В рассматриваемый период активно развивается факультет медицины, созданный на базе Казанского Императорского университета в 1814 году, благодаря сотрудничеству предпринимателей, представителей медицинской общественности и местных властей по созданию новых и поддержки уже существующих лечебных заведений, которым требовался квалифицированный медицинский персонал². Таким образом, данный период характеризуется, не только накоплением, но и институционализацией культурного капитала, не ограниченного рамками одной личности, следовательно, можно говорить о приобретении культурным капиталом эффективной формы, без которой невозможно было бы реализовать промышленный подъем.

Социальный капитал, по П. Бурдье, представляет собой совокупность реальных или потенциальных ресурсов, которые обеспечивают устойчивую связь, другими словами, членство в группе³. Следовательно, понятие «социальный капитал» не сводится к совокупности частных капиталов, общей сумме покупательной способности или «вещественным» благам, принадлежащим всему народу, а формирует иной вид капитала, которые хотя и не является платежным средством активно участвует в экономических процессах. Всемирный банк определяет социальный капитал как совокупность институтов, взглядов, отношений, ценностей, которые посредством регулирования взаимодействий между людьми содействуют социальному и экономическому развитию. Она включает в себя общие национальные ценности, гражданскую ответственность, правила поведения в обществе, социальную самоидентификацию, таким образом, именно эта особенность благодаря, которому общество становится больше чем масса индивидов.

¹ Хабутдинов А.Ю. Татарская буржуазия как группа национальной элиты во второй половине XVIII – начале XX веков. Третьи Стахеевские чтения: Материалы Международной научной конференции. Елабуга, 2008. С. 58.

² Насырова Л.В. Вклад казанского предпринимательства в развитие медицинского обслуживания во второй половине XIX – начале XX веков. IV Международные Стахеевские чтения: Материалы научной конференции. Т. I. Елабуга, 2009. С. 235.

³ Бурдье П. Формы Капитала // Экономическая социология. Электронный журнал. 2002. Т. 3. № 5, ноябрь. URL: www.ecsoc.msses.ru

Тяготение к русским и европейским тенденциям татарских предпринимателей конца XIX начала XX веков, не могло не привести к постепенной утрате социального капитала и его новому накоплению в формирующихся реалиях. Ведь именно татарские предприниматели и новая татарская интеллигенция, которые были в большинстве случаев выходцами из крестьян, формировало лицо татарской культуры. Подражание русской и европейской культуре отражалась на всех социально-экономических процессах. Европейские идеи не могли сосуществовать со сложившимися на территории Поволжья традициями, ценностями и сильной религией, и требовали парадигмальных изменений, которые привели к постепенному импутированию материальных ценностей и вытеснению духовных, шаткому религиозному самосознанию, вплоть до стыда своего происхождения¹.

Благотворительная деятельность поволжских предпринимателей конца XIX – начала XX веков способствовала решению достаточно большого количества социальных вопросов от здравоохранения до просвещения, которое государство не могло себе позволить. Однако рассматриваемому процессу достаточно сложно дать дихотомическую оценку, так как, сопровождался он с множеством других процессов, в том числе и с профессиональной деятельностью предпринимателей и вопросами эксплуатации наемного труда. Связано это также с процессом европеизации, который основывался на имеющихся представлениях и новых тенденциях, в частности, формируемых и самими предпринимателями, которые опирались на «стороннее» мировоззрение, сопровождавшееся вытеснением традиционного мировосприятия, объединявшего не одно поколение людей в традиционном обществе. Рассматриваемый процесс вестернизации способствовал определенному экономическому развитию, однако формировал отношения «центр-периферия» с более развитыми европейскими странами, в частности, из-за диффузии устаревших инноваций. В рамках развивающейся внутри страны западной модели мироустройства не были созданы условия для своевременной индустриализации производства, которая имела потенциал формирования более эффективных форм конкурентоспособности на мировой арене.

¹ Габдрафикова Л.Р. Повседневная жизнь городских татар в условиях буржуазных преобразований второй половины XIX – начала XX века. Казань, 2013. С. 45; см. также: Таиров Н.И. Татарская буржуазия Поволжья и Приуралья: социальная деятельность, благотворительность и меценатство (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). Казань, 2011.

Библиография

Бурдые П. Формы Капитала // Экономическая социология. Электронный журнал. 2002. Т. 3. № 5, ноябрь. URL: www.eecsoc.msses.ru

Габдрафикова Л.Р. Повседневная жизнь городских татар в условиях буржуазных преобразований второй половины XIX – начала XX века. Казань: Институт истории АН РТ, 2013.

Насырова Л.В. Вклад казанского предпринимательства в развитие медицинского обслуживания во второй половине XIX – начале XX веков. IV Международные Стахеевские чтения: Материалы научной конференции. Том I. Елабуга: Изд-во ЕГПУ, 2009.

Салихов Р.Р. Роль татарской буржуазии в становлении национальной светской культуры. Третьи Стахеевские чтения: Материалы Международной научной конференции. Елабуга: Изд-во ЕГПУ, 2008.

Тайров Н.И. Татарская буржуазия Поволжья и Приуралья: социальная деятельность, благотворительность и меценатство (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). Казань: Изд-во Казан гос ун-та культуры и искусств, 2011. 280 с.

Хабутдинов А.Ю. Татарская буржуазия как группа национальной элиты во второй половине XVIII-начале XX веков. Третьи Стахеевские чтения: Материалы Международной научной конференции. Елабуга: Изд-во ЕГПУ, 2008.

Шумпетер Й. Теория экономического развития. М.: Директмедиа Пабблишинг, 2008.

Щербич С.Н. История предпринимательства в России: Учебное пособие. 2-е изд., доп., перераб. Тюмень, 2008.

Набиев Булат Ринатович, аспирант Института управления, экономики и финансов Казанского федерального университета (Казань, Россия); bulatnabiev@mail.ru

Charitable Activities of Volga Region Entrepreneurs in the Turn of XIX-XX Centuries in the Context of Social and Cultural Capital

This article discusses emergence conditions of the charitable activities of Volga region entrepreneurs. Also this paper reviews the effect of charitable activity in the formation of social and cultural capital in the Volga region, especially business of Tatar industrialists and merchants.

Key words: charity, social capital, cultural capital, Jadidism, Europeanization.

Nabiev Bulat Rinatovich, postgraduate student of the Institute of Management, Economics and Finance of the KFU, bulatnabiev@mail.ru

Раздел III

ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

УДК 28-24

Тауфик Ибрагим

Об отношении Корана к «людям Библии». Критика некоторых стереотипов

В статье рассматривается положение «Людей Библии» согласно изречениям Священного Корана и анализируются стереотипы, связанные с некорректной интерпретацией коранического учения об отношении к иноверцам, особенно к христианам и иудеям.

Ключевые слова: «Люди писания», Коран, толерантность, межрелигиозный диалог, стереотипы.

Для налаживания плодотворного межрелигиозного диалога необходимо освободиться от ряда стереотипов, связанных с некорректной интерпретацией коранического учения об отношении к иноверцам, особенно к христианам и иудеям, которые в Коране часто обозначаются как «люди Писания / Библии» (*ахль аль-Китаб*)¹.

1. «Бог приемлет только ислам». Прежде всего, это стереотип, базирующийся на эсклюзивистском толковании коранических стихов 3: 19 и 3: 85, которое воспроизводится в таких переводах означенных стихов: «Воистину, религией у Аллаха является ислам»; «От того, кто ищет иную религию, помимо ислама, это никогда не будет принято...» (Э. Кулиев); «И, истинно, ислам – религия Аллаха»; «Кто изберет религию иную, чем ислам, // Ему ничем не сможет быть угодным» (В. Порохова).

¹ О более подробном обосновании изложенных ниже тезисов см.: Тауфик Ибрагим. Коранический гуманизм. М., 2015. Гл. 3, 4. Если не оговорено иначе, цитаты из Корана, Сунны и других арабо-мусульманских источников приводятся в моем переводе. В арабских словах подчеркиванием выделяется подударная буква.

Данная интерпретация противоречит плюралистской установке Корана, который, осуждая присущий аравийским иудеям и христианам эксклюзивом, предельно четко определяет, что для вечного спасения Бог поставил лишь два условия – вера в Него и совершение благих дел: «*Всякий, кто предался Богу и творит добро, // Получит награду от Господа; // За таких тревожиться нечего, // И не знать им печали*» (2:112).

Всевышний предостерегает и самих мусульман от подобных эксклюзивистских претензий – «*Не как вы, [уверовавшие в Коран], то себе мните // И не как то себе мнят люди Библии; // Нет же! // Кто содеет зло, получит за это .., // А кто, будь то мужчина или женщина, // Творит добро при вере [в Бога], // Войдет в Рай*» (4:123–124).

Об означенных двух критериях вечного спасения говорится также в стихе 5:69, по которому «*Верующие [в Коран], иудеи, сабеи и христиане, // Всякий кто верует в Бога и Судный день, // Верша добрые деяния, – // О них не должно тревожиться, // И не знать им печали*».

В таком плюралистском духе звучат и другие отзывы Корана о современниках пророка Мухаммада из числа иудеев и христиан Аравии, и это при всем их отклонении от собственно иудейской и, соответственно, христианской ортодоксии и при всей их вражде (особенно иудеев) к Пророку и вооруженных столкновениях с мусульманами. В частности, стихи 3: 113–114 отмечают: «*Не все они одинаковы, приверженцы Библии. // Есть среди них благочестивые, // Кто проводит ночи в чтении откровений Божьих, // Творя молитвы; // Они веруют в Бога и Последний день, // Склоняют к благу, остерегая от дурного, // Усердствуют в добрых делах; // Такие истинно праведны*». А в стихе 7: 159 об иудеях говорится: «*И в народе Моисеевом есть такие, // Кто следует путем истины, // Кто справедливо судит по ней*».

Что же касается самих стихов 3: 19 и 3: 85, то несостоятельность их эксклюзивистской интерпретации связана со следующим обстоятельством. В них действительно фигурирует арабское слово «*ислам*», которое впоследствии стало обозначать религию, проповедуемую пророком Мухаммадом. Но в Коране это слово, как и производные от него, имеют и более широкий смысл, выражая идею преданности Богу и покорности Его воле. Поэтому, согласно Корану, все богооткровенные религии суть ислам, а их приверженцы – *муслимун* (ед.ч. *муслим*), «мусульмане».

Такие эпитеты (в форме деепричастия *муслим* или глагола *асляма*) мусульманское Писание широко прилагает к доислам-

ским пророкам и их последователям. В частности, к Ною (10: 72), Аврааму и Измаилу (2: 128; 3: 67), Лоту (51: 36), Иосифу (12: 101), Моисею (10: 84), Соломону (27: 42), иудейским пророкам вообще (5: 44). По кораническим свидетельствам, Авраам и Иаков завещали своим потомкам умереть только «мусульманами» (2: 132), а апостолы Иисуса (*хаварийун*) провозглашали себя «мусульманами» (5: 111).

Да и сам контекст стихов 3: 19 и 3: 85 указывает на употребление здесь слова ислам именно в широком смысле. Ибо первый стих следует за упоминанием свидетельства, данного Богом, а также ангелами и учеными мужами о том, что нет божества кроме Него. А второй стих завершает группу стихов, в которых говорится о покорности (*асляма*) Богу всех, кто на небесах и на земле, и о заповеди веры во всех прежних пророков, не делая меж ними различия.

Таким образом, указанным стихам соответствует следующее толкование и перевод: «Воистину, [удобная] Богу религия – // Это преданность/покорность Ему [одному]; // Кто избрет веру иную, // Нежели единобожие/покорность Богу, // Она не будет [Им] принята».

2. »Сражаться с ними, пока не станут платить джизйу». Другой эксклюзивистско-воинственный стереотип основан на кораническом стихе 9: 29. В этом стихе, известном как «стих о джизйе» (араб. *джизйа* – дань, подать), Бог предписывает: «Сражайтесь с теми из получивших Писание, // Кто не верует в Бога и в Последний день, // Не воздерживается от запрещенного Богом и Посланником Его, // Кто не исповедует истинную веру, // Пока не станут платить джизйу...». По утверждению милитантистов, данный стих повелевает Пророку и мусульманам вести тотальную войну против «людей Писания/Библии», чтобы те приняли ислам или признали политическое верховенство мусульман, символом чего выступает оплата джизйи.

Эта интерпретация несостоятельна во многих аспектах. Ибо, во-первых, она никак не согласуется с кораническим признанием иудаизма и христианства в качестве богоданных религий.

Во-вторых, такая интерпретация противоречит фундаментальной установке Корана – «Нет принуждения в религии» (2: 256), а с ней и кораническому учению о разнообразии религий как о выражении Божьей воли и о недопустимости насильственного упразднения этого разнообразия (10: 99; 11: 118-119; 28: 56). Кроме того, позволяя мусульманам воевать в защиту веры, Бог категорически остерегает их от любых агрессивных действий:

«Сражайтесь за дело Божье // С теми, кто воюет против вас, // Но не чините агрессии, // Ибо Бог не любит агрессоров» (2: 190).

В-третьих, тотальное понимание означенного стиха несовместимо с заповедью Корана вести с людьми Писания/Библии «наиблагообразнейший диалог» (29: 46) и со свидетельством айата о христианах как «наиболее дружелюбных» к мусульманам (5: 82).

Следовательно, стиху 9: 29, как и схожему стиху 9: 5 (о сражении с язычниками) нельзя придавать общий смысл, а подобает относить их исключительно к частным случаям – к тем, кто враждует с исламом или намеревается напасть на мусульман. При таком понимании джизйа соответствует тому, что на современном языке называется военной репарацией.

И только в свете данного толкования становится понятным выражение, которым завершается «стих о джизйе» – *ва-хум са-гирун* («униженно, покорно») и который обычно ставит в тупик тех из адвокатов джизйи, кто представляет ее не в качестве возмездия за неверие или за агрессию, а как аналог выдаваемого мусульманами налога-закята или плату за покровительство. Зато вполне логично, что побежденный агрессор униженно платит джизйу-репарацию. И такую джизйу вполне законно требовать от любого агрессора, пусть и мусульманина!

Отождествляя «получивших Писание» в стихе 9: 29 с иудеями и христианами, толкователи почему-то обходят молчанием тот факт, что слова стиха «кто не верует в Бога и в Последний день» трудно приложить к кому-либо из приверженцев иудаизма или христианства.

Не лишено основания и предположение, что в обсуждаемом стихе могут быть обозначены не только какие-то иудейские или христианские секты Аравии, но также мекканские и другие арабийские язычники. Ибо в отличие от эпитета «люди Писания» (*ахль аль-Китаб*), который в Коране обычно характеризует иудеев и христиан, эпитет «получившие Писание» (*аллязина уту аль-Китаб*) применим и по отношению к аравитянам-язычникам, поскольку и они уже получили Писание – Коран.

Отметим также, что с воинственной интерпретацией стиха 9: 29, а с ним и стих 9: 5, не согласуются реалии пророческого служения Пророка. Ведь и после этой главы-суры, сошедшей более чем за год до его кончины, он не организовал ни одного военного мероприятия против язычников или «людей Писания» с целью обращения их в ислам или получения с них джизйи, никого в пределах Аравии или за оными он не принуждал принимать его веру.

Построениям милитантистов не соответствует и другой хорошо известный факт из биографии Пророка, а именно его послания (в последние годы его жизни) иноземным правителям, среди которых были ромейский Кесарь, эфиопский Негус, египетский Мукаукус и персидский Хосрой. Ведь ни в одном из этих посланий призыв к исламу не сопровождается упоминанием о какой-либо другой альтернативе – войне или джизйе. Предписывали бы аятаы 9: 5 и 9: 29 такие альтернативы, Пророк, несомненно, включал бы их в свои послания. Даже если предположить, что послания были отправлены до сошествия главы 9, то Пророк, получив ее, непременно должен был бы довести до тех правителей новые установления Бога относительно их.

3. «Они исказили текст Библии». Среди полемических стереотипов видно место занимает представление о субстанциональной фальсификации (*тахриф*) исконного/небесного текста Библии, причем обеих ее главных частей: Торы (*ат-Таурат*) и Евангелия (*аль-Инджиль*). В обоснование этого тезиса ссылаются прежде всего на коранические свидетельства, согласно которым приверженцы Библии искажают (*йухаррифун*) Слово Божье (*Калям Аллах*) или искажают речения (*аль-калим*)» (2: 75; 4: 46; 5: 13, 41); искривляют (*йальвун*) Писание своими языками (3:8); сочиненное собственными руками выдают за Божье (2: 79).

Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что такие ссылки на Коран абсолютно некорректны. Ибо в самом Коране четко указывается, о каком искажении идет речь, и такое искажение не имеет никакого отношения к фальсификации библейского текста.

Заметим также, что все означенные стихи относятся исключительно к мединскому периоду служения пророка Мухаммада, преимущественно отражают его полемику с иудеями Медины, а о христианах в данном контексте вовсе не упоминается, тогда как богословы-полемисты обычно полагают, что «искажение» больше касается Евангелия, нежели Торы. Кроме того, если бы Пророк считал Библию уже фальсифицированной, а он явился в мир, дабы, в частности, провозгласить такую истину, вряд ли в течение тринадцатилетнего служения в Мекке обходил бы эту тему стороной; тем более такой вопрос встает относительно молчания о Евангелии и в последующий, мединский период. И главное: почему сам Коран не указывает ни одного конкретного выражения или установления Библии, которое подвергалось злоумышленной фальсификации?!

Приписывая Корану отрицание подлинности наличного библейского текста, богословы-полемисты словно не замечают многочисленных свидетельств Корана в пользу аутентичности современной пророку Мухаммаду Библии и даже невозможности искажения ее.

В частности, имевшаяся у иудеев и христиан времен Пророка Библия здесь называется книгой (*китаб*) Бога (2: 101; 3: 23), словом (*калям*) Его (2: 75), учением (*айят*) Его (3: 70; 4: 155; 5: 44). Тора и Евангелие описываются также как «свет», «руководительство» и т.п. (5:44, 46; 6:91; 21:48; 40:54 и др.).

Кроме того, Коран предписывает мусульманам верить не только в данное пророку Мухаммаду Писание/Коран, но и в ниспосланное прежде Писание/Библию (4: 136; 29: 46). И многократно здесь указывается, что сам Коран явился в подтверждение истинности прежних Писаний (5: 48; 6: 92; 10: 37; 12: 111 и др.), в подтверждение истинности наличествующих у вас/них (иудеев и христиан) Писаний (2: 41, 89, 91, 101; 3: 81; 4: 47). Правомерны ли такие характеристики, если Тора и Евангелие уже были искажены?! И мог ли Коран засвидетельствовать истинность уже фальсифицированной книги и призывать мусульман к вере в таковую?!

Принципиальное значение имеет также следующее обстоятельство. Библия есть слово Божье, а слова Божьи (*калимат Аллах*), как подчеркивается в Коране, не могут быть подвергнуты изменению (*табдиль*) (6: 34, 115; 18: 27; 10: 64). Впрочем, как передает аль-Бухари (в комментариях к стиху 4: 46 – «Среди иудеев встречаются такие, // Кто искажает речения...»), в этом духе высказывался крупнейший классик коранической экзегетики сахабит Ибн-Аббас, по мнению которого «ни один смертный не в силах изменить текст чего-либо из Писаний Божьих, а только исказить переименованием его смысла»¹. И к такому мнению склонялся сам аль-Бухари.

Такой взгляд, добавим, имел значительное распространение среди богословов-мутакаллимов классического ислама, о чем свидетельствует, в частности, ашарит ар-Рази². Как полагают эти богословы, модификация невозможна в отношении столь широко распространенных книг, поэтому искажение (*тахриф*, *табдиль*) может затрагивать лишь толкование текста, но не его слова. Таким образом различается «словесное» (*лафзы*) искажение, изме-

¹ Сахих аль-Бухари. Бейрут, 1987. Перед хадисом № 7553.

² Ар-Рази, Фахраддин. Мафатих аль-Гайб. Бейрут, 1981. Комментарии к стихам 2: 174 и 5:41.

нение текста, и искажение «смысловое» (*ма'нави*), т.е. неправильное толкование.

Касательно тезиса об искажении Библии следует отметить следующую его особенность сравнительно с обсуждаемыми выше прочими стереотипами, в отношении которых современная мусульманская мысль постепенно отходит от узкоригористического, полемико-конфронтационного подхода средневековых богословов: применительно к данному тезису все обстоит совсем наоборот, ибо традиционная, классическая позиция, как мы заметили, была менее радикальной и менее категоричной.

В определенной мере это объясняется тем фактом, что современные полемисты берут на вооружение многие результаты западной либерально-реформаторской и секуляристской критики Библии (а точнее – критики традиционного, ортодоксального взгляда на нее). Апеллируя к подобной критике, радикальные теологи полагают, что они тем самым подтверждают и подкрепляют слова Корана об «искажении» Библии. На самом же деле, как мы считаем, это настоящая «медвежья услуга» Корану и исламу, поскольку подрыв авторитета Библии бросает тень и на Коран, который – вопреки предположениям недальновидных полемистов – не только не говорит об искажении Библии, а совсем наоборот, подтверждает ее подлинность.

К аргументам «от Корана» в пользу подлинности Библии можно присоединить и такие доводы. Фальсификация библейского текста невозможна в свете факта наличия и в иудаизме, и в христианстве многочисленных, враждующих между собой толков, не говоря уже о спорах между христианами и иудеями. И, несмотря на это, все они фактически опираются на один и тот же текст. Трудно себе представить, чтобы все толки и секты, все люди и народы, на всех континентах и на всех языках, сговорились между собой для искажения Слова Божьего. Допустить такое – значит допустить возможную фальсификацию всех священных текстов и всех основанных на преданиях (*таватур*) свидетельств!¹

Серьезное возражение против предположения о фальсификации представляет библейская археология. Ведь сохранились рукописи Торы, датируемые несколькими веками до рождения Иисуса Христа, и рукописи Евангелия, относящиеся к первым векам нашей эры. А текст этих рукописей принципиально не отличается от ныне признанного в иудейско-христианской традиции.

¹ Именно это обстоятельство подчеркивали такие богословы, как Фахраддин ар-Рази и Ибн-Таймийя.

4. О богосыновстве Ездры и Иисуса. В подтверждение тезиса о фальсификации Библии богословы-полемисты часто ссылаются на кораническую критику некоторых догматических положений, имевших хождение среди аравийских иудеев и христиан времен Пророка. При этом эти богословы создают впечатление, будто критикуемые Кораном догматы фигурируют в самой Библии. На самом же деле подавляющее большинство критикуемых Кораном положений таковы, что они или вовсе не фигурируют в Торе и Евангелии, либо являются богословскими интерпретациями библейских текстов. Кроме того, многие из этих положений были характерны для иудейских и христианских сект Аравии, которые скорее выступали в качестве ересей, никак не представляя собственно иудейскую или христианскую ортодоксию.

На первом месте среди догматических заблуждений иудеев в Коране значится вера в богосыновство Ездры (коранический *'Узайр*), которое в стихе 9: 30 рядопологается богосыновству Иисуса. Увлечшись полемикой с иудаизмом и христианством, средневековые экзегеты, как и современные авторы, обычно оставляют без соответствующих комментариев данный стих, который можно понять как всеобщее обвинение в адрес иудеев, тогда как в действительности означенное мнение о Ездре было свойственно только некоторым иудейским мединцам. В самой же Библии нет каких-либо оснований для подобного культа, и он в целом неизвестен иудейской традиции.

Аналогичным образом дело фактически обстоит и с прочими порицаниями Корана в адрес иудеев: критика обращена исключительно к мединским/аравийским иудеям и никак не может быть отнесена ко всем иудеям, ни даже к значительному их числу. Разве соответствуют иудейской ортодоксии такие их заявления: «Бог – беден, а мы – богаты» (3: 181); «Рука Бога – сжата»¹ (5: 64)?!

Более того, заметим, никаких серьезных расхождений вероучительного характера между Кораном и ортодоксальным иудаизмом не обнаруживается. Даже богоизбранничество не только не отрицается за сыновьями Израилевыми, но и многократно повторяется в Коране – например, в стихах 2: 47 (= 2: 122) и 44: 32. Коранические упреки связаны только с вульгарным пониманием этого избранничества, выразившимся в горделивых заявлениях о себе как о единственно ведомых Богом (2: 135) и единственно достойных райского блаженства на том свете (2: 111) .

¹ Т.е. Бог – скупой.

Что касается коранической полемики с христианами, то она преимущественно касается христологических догматов – о Троице, богосыновстве Иисуса и его распятия. Если рассматривать эти догматы в перспективе их библейского происхождения, то можно констатировать: первые два догмата представляют собой лишь богословские интерпретации библейского текста, в котором нет никаких четких формулировок на сей счет, и в качестве догматических определений они утвердились лишь спустя несколько веков после возникновения христианства.

Помимо вышеупомянутого коранического стиха 9: 30, учение о богосыновстве Иисуса подвергается критике в стихах 4: 171 и 19: 35, по которым «Бог превыше того, чтобы иметь сына». В опровержение богосыновства Коран замечает, что у Бога нет супруги (*сахиба* – 6: 101; 72: 3). Отсюда можно заключить, что у критикуемых христиан сыновство понималось физически-телесно, на человеческий манер. И под осуждением таких вульгарных взглядов, имевших распространение среди некоторых христиан Аравии, с не меньшей готовностью поставят свою подпись ортодоксальные богословы всего христианского мира.

5. О Троице. К христианскому учению о Троице обычно относят следующие два коранических стиха: «О люди Писания, // Не преступайте меру в религии вашей, ... // Не говорите больше о трех [божествах], // Перестаньте [сие утверждать] – // Так будет лучше для вас!» (4: 171); «Святотатствует, кто утверждает: // «Бог есть третий [из] трех [божеств]»» (5: 73).

Для аравийских христиан, с которыми собственно и полемизирует Коран, было характерно вульгарное понимание не только богосыновства, но и Троицы – фактическое исповедование веры в трех богов. Такое еретическое представление, известное как тритеизм (троебожие), официально осуждалось христианством еще за несколько веков до возникновения ислама.

Среди аравийских приверженцев тритеизма одни учили о Троице, состоящей из Бога, Супруги Его и Сына, а другие (например, марьямиты) исповедовали Троицу в составе Бога, Пресвятой Марии/Марьям и Иисуса. Против последнего учения, надо полагать, и направлены коранические слова: «И Бог спросил: // – О Иисус, сын Марии, // Ты ли это учил людей: // «Примите меня и мать мою за божества наряду с Богом»?!» (5: 116). И именно в смысле критики этого учения о Троице божеств оба аята 4:171 и 5:73 понимались классическими комментаторами¹.

¹ Например, Ибн-Аббасом, ат-Табари и аз-Замахшари.

Отсюда явствует, что Коран полемизирует не с христианским учением о Троице вообще, а лишь с некоторыми сектантскими его разновидностями. В отношении самого этого учения следует заметить, что христианская мысль постепенно отходит от традиционных/средневековых формулировок в сторону более рафинированной (и более приемлемой для ислама) интерпретации. С другой стороны, ряд богословов-мутакаллимов классической эпохи снисходительно отзывался о христианском толковании трех ипостасей на манер мусульманского понимания Божьих атрибутов – в частности, как самость (*зат*)/бытие (*вуджуд*), слово (*калима*)/знание (*'ильм*) и жизнь (*хайат*).

Выражая такой подход, Фахраддин ар-Рази пишет¹: «Если же [слово] «три» истолковать в том смысле, что они (христиане) утверждают о трех атрибутах (*сыфат*), то это невозможно отрицать. Как же иначе?! Ведь мы (мусульмане) говорим: Он есть Бог (*Аллах*), помимо Коего нет иных божеств, владыка (*аль-малик*), пресвятой (*аль-куддус*), всесовершенный (*ас-сальм*), всеведующий (*аль-'алим*), присноживой (*аль-хайй*), всемогущий (*аль-кадир*), всеволящий (*аль-мурид*). И под каждым из этих слов мы понимаем нечто, отличное от другого. Множественность (*та'аддуд*) же атрибутов только сие и подразумевает. Было бы признание множественности атрибутов ересью (*куфр*), это повлекло бы за собой отвержение всего Корана и отвержение разума, ибо смысл того, что Бог всеведущ, отлично от смысла того, что Он всемогущ или присножив».

6. О Боге как Иисусе. Это воззрение упоминается в коранических словах: «Святотатствует, кто утверждает: // «Бог есть Мессия, сын Марии»...» (5: 17, 72).

Порой такое учение атрибутируют отдельной группе христиан, например – христианам из аравийского города Наджран или христианам яковитского толка. Вместе с тем в классических комментариях обычно приводят мнение, по которому никто из известных христиан не высказывает подобное мнение в явной, открытой форме.

Некоторые полемисты полагают, что этот тезис можно приписывать христианам вообще, поскольку они говорят о соединении в Иисусе двух природ – человеческой и божественной. Но ведь среди самих комментаторов-классиков были такие, кто отмечал логическую уязвимость подобных рассуждений.

¹ Мафатих аль-Гайб. Комментарий к стиху 4: 171.

Ведь из того, что, например, человек есть живое существо, не следует, что живое существо есть человек.

7. О распятии Иисуса. О крестной смерти Иисуса все четыре версии Евангелия повествуют Христа как о свидетельстве учеников Иисуса, но не самого Бога. А если исходить из доминирующей в мусульманском богословии доктрины, то под собственно «Евангелием» следует понимать Слово Божье, провозглашенное Иисусом. Следовательно, также и здесь дело не связано с фальсификацией самого текста Божьего Писания.

Что же касается свидетельств Корана относительно конца земной жизни Иисуса, то они допускают различные толкования. В классической экзегетике преобладает версия о взятии его живым на небеса. Вместе с тем, выдвигалась и интерпретация, по которой Бог, не дав врагам власть над пророком, Сам предал его смерти, а потом (сразу или через несколько часов) воскрес и вознес к Себе. Мы не будем здесь подробно останавливаться на анализе соответствующих коранических текстов, но ограничимся следующими замечаниями.

Во-первых, для адекватной интерпретации коранического отрицания распятия/убийства принципиальную важность имеет контекст данной полемики: спор на сей счет Коран ведет не с христианами, а с иудеями! Более того, отрицание распятия скорее призвано защищать христианство.

В самом деле, кораническая полемика направлена именно против тех иудеев, которые называли Иисуса сыном блудницы, отвергали его посланничество и усматривали в предании его «позорной» (с их точки зрения) смерти на кресте доказательство его «самозванства». Поэтому и сказано в Коране: «Израильтяне были прокляты ... // За великий навет на Марию // И за такие слова их: // «Мы убили Мессию, // Иисуса, сына Марии, // [Якобы] посланника Божьего». // Однако они не убили, // Не распяли его – // Сие только им показалось (*шуббиха ля-хум*)... // Истинно не убили его, // Но Бог вознес его к Себе» (4:156–158).

Во-вторых, разные рассказы, которые обычно приводятся в толкование к выражению *шуббиха ля-хум* («... им показалось») и по которым распятию был предан не сам пророк, а его *шабих* («подобие»), т.е. другой человек, на коего Бог наложил Иисусов образ, – все эти рассказы не имеют отношения к канонической Сунне. Более того, как отмечал ар-Рази¹, принятие подобных преобращений чревато опаснейшим иллюзионизмом – в таком слу-

¹ Мафатих аль-Гайб. Комментарий к стиху 4: 157.

чае мы никогда не можем быть уверены, что перед нами предстает данное лицо или же его подобие!

В-третьих, выражение *ма-кятало-ху йакынан*, переведенное нами как «Истинно не убили его», вполне может истолковываться в смысле «Не убили одного по-настоящему». И о павших за дело Божье шахидах стих 3: 169 наставляет, что таковых не подобает считать мертвыми, ибо они живы при Господе. Аналогичным образом, допуская возможность распятия/убийства Иисуса, можно было бы считать это убийство только кажущимся, поскольку человека представляет не его физическое тело, а его духовная субстанция, душа. Тем более такого человека, как Мессия, наделенного сверхвозвышенной, Божьей душой.

В-четвертых, как справедливо замечает тот же ар-Рази, отрицание самого факта распятия грозит отрицанием любой основанной на предании (*таватур*) информации, включая все пророческие послания.

Возвращаясь к стереотипу о фальсификации библейского текста, можно сделать также вывод о том, что кораническая полемика с определенными догматами христианства и иудаизма никак не свидетельствует в пользу такого тезиса.

Библиография

Сахих аль-Бухари. Бейрут, 1987. Перед хадисом № 7553.

Ар-Рази, Фахраддин. Мафатих аль-Гайб. Бейрут, 1981. Комментарии к стихам 2: 174 и 5:41.

Тауфик Ибрагим, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва, Россия)

On the Relation of the Quran to the «People of the Bible» Criticism of Certain Stereotypes

The article deals with the position of «People of the Bible» according to the sayings of the Holy Quran and analyzed the stereotypes associated with the incorrect interpretation of the Qoranic teachings on respect for other religions, especially Christians and Jews.

Key words: «People of the Book», the Qoran, tolerance, inter-religious dialogue, stereotypes.

Taufiq Ibrahim, doctor of philosophy, senior researcher of the Institute of Oriental studies, Moscow, Russia

Мустафа Алыджы

Теологический вклад в историю: межрелигиозный диалог

Статья рассматривает как общее определение диалога и предлагает практический подход к мусульманскому-христианскому диалогу в контексте 64-ого стиха Суры Аль-Имран учитывая мнение ислама к верующим других религий.

Ключевые слова: Диалог, межрелигиозный диалог, Коран, люди книги, мусульманской, христианской.

Прежде всего, сам термин *диалог* означает «взаимная беседа (разговор)»¹. Обращая внимания на процессы, происходящих от данного термина, принято рассматривать как сходства, так и различия в формате двусторонних обсуждений, исследовать тему таким образом, чтобы аргументы находились в пользу любой из сторон, весь процесс рассуждения лежит в основе данного термина². Изучая переводы и значения с латинского языка на другие языки мира, термин диалог нагружен большим количеством смыслов; исходя из этого, диалог – это и разговор между двумя или более людьми, объекта с человеком (например, компьютера), отношения в торговле, то есть, означает, обмен идеями или мыслями двух или более символов, будь то общение между персонажами в театральной пьесы (репликации) в целом; в сценарии фильма, когда герои рассказывая историю, произносят ранее написанный текст тоже является диалогом³.

Межрелигиозный диалог в свою очередь это нечто иное: процесс убеждения людей другого вероисповедания и идей в духе равенства, толерантности, честности, искренности, любви и намерениями уважения к общей для всех проблеме мира, свободы и в атмосфере открытости, узнать другого, познакомиться, для того, чтобы слушать и понимать, чтобы иметь возможность

¹ Simpson D.P. Cassell's Latin-English, English-Latin Dictionary, London 1994; Eric J. Sharpe, "Dialogue of Religions" E.R., IV, 345.

² William F. Arndt – F. Wilbur Gingrich, A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago; London 1979. P. 186.

³ Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Massachusetts, 1991. P. 350; Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française. Paris, 1984, P. 585.

взаимного разговора, уметь сотрудничать, уметь жить друг с другом и с помощью этого опыта пойти на компромисс¹.

Определяя основные точки данного познания друг друга, мы можем выявить три основные стадии в процессе диалога:

1. Подготовительный этап в формировании межконфессиональных отношений: данный этап предполагает изучение основ и предполагаемых аргументов до встречи с представителями другой конфессии и внесения их в повестку диалога; этот этап можно назвать «первым обнаружением, открытием» противоположной стороны. В случае встречи на данном этапе, у собеседников может произойти внезапный шок от наличия знаний у одних из первых рук, другое понимание жизни и мировоззрение. На этой стадии, «у собеседника, появится опыт», который поможет проникнуть в новый мир взглядов и идей.

2. Этап, когда, анализируя моменты в религии, приверженцем которой является собеседник, по представлениям истинные, ценные и священные, сравниваем с положениями своей религии, одобряем и выстраиваем снова восприятие в нашем сознании; естественно, для восприятия другой религии важны положения на которые будет делать упор ваш собеседник. В этой ситуации, участники диалога придут от отрицания к принятию друг друга. Так как на этой стадии, каждая из сторон сможет как показать себя примером, так и определить связанные с религией взгляды и мысли, в соответствующей обстановке для равностороннего диалога.

3. Завершающая стадия диалога, в рамках которой складывается возможность прийти к недостигнутым ранее результатам и ценностям. Таким образом, религии и представители смогут снести возведенные ранее стены и завесы невежества полностью, и скорректировать ошибочное восприятие друг друга. Данный этап можно также назвать «осознанием диалога»². Поскольку осознание принадлежности к единому сообществу, к единой среде

¹ Çeşitli dinlerarası diyalog tanımları için, Mustafa Alıcı, Müslüman– Hıristiyan Diyalogu, İstanbul 2005, 20; Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1993, 396; Francis Arinze, Meeting Other Believers, Herefordshire 1997, 5; Abdurrahman Küçük, “Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?”, Dinî Araştırmalar, c. I, sy.1 (1998), 31; Philip H. Hwang, “Interreligious Dialogue: Its Reasons, Attitudes & Necessary Assumptions”, Dialogue & Alliance, c. III, sy.1 (Spring 1989), 10-12; Leonard Swidler, “The Dialogue Decalogue, Ground Rules for Interreligious Dialogue”, Current Dialogue, Summer 1983, 6; Mariasusai Dhavamony, “The Christian Theology of Interreligious Dialogue”, Studia Missionalia, c. XCIII (1994), 64; a.mlf., Teologia delle Religioni, Milano 1997, 289.

² Swidler. Указ.соч., 9.

с условиями для взаимного существования может быть расширено до чувства общего социального пространства¹.

С богословской точки зрения, Аллах (Бог) – глубокое и широкое в своем значении имя, охватывающее все божественные атрибуты, божественные элементы, наивысшие и всеобъемлющие характеристики Бога. Это все отражено в формуле «Нет божества, кроме Аллаха». Одним словом, абсолютным божеством может именоваться только лишь Аллах (Бог). В религиях имена и атрибуты, описывающие Аллаха (Бога), метафорически, аллегорически, репрезентативно являются переводом одного из многих прекрасных имен и атрибутов Всевышнего.

С социальной точки зрения, Ислам обладает качеством объединения. «Муслим» – это термин, как субъективно, так и объективно приводимый в соответствие на всех языках и во всех религиях мира, в своем широком же значении представляет покорность человека. В каждой религии теологически, покорность человека присутствует, однако самый яркий пример покорности находится в жизнеописании Пророка Мухаммада.

С антропологической точки зрения так же присутствует характер объятия всех людей; знания о человеке в Священном Коране не ограничиваются лишь категориями «верующие», а также охватываются категориями, «люди (т.е те кто считает себя частью человечества)», охватывая все племена, народы социальные группы. Тем самым определяя, что условия для того, чтобы быть человеком, не значит быть не «другим». Потому что Аллах согласно Корану, является равным творцом всего человечества, в равной степени выступая Создателем всех мест, которые наполняют люди и всего живого. Следовательно, единственным божеством для того, кто считает себя частью человечества, является Аллах (Бог).

С космологической точки зрения Ислам, это традиция, где человек путем собственного разума определяют возникновения религии сама собой (*religion sui generis*). Религия, в единственном числе, с космологической точки зрения определяется как повиновение человечества и охватывает пошпытки всех религий объяснить эту покорность. Опять же, опыт «чистого, непорочного» человека в других религиях, указывает путь быть естественным и праведным и возникновения человека как чистого творения

¹ Wilfred Cantwell Smith, “Comparative Religion: Whither– and Why?”, The History of Religions-Essays in Methodology, ed. Mircea Eliade– Joseph M. Kitagawa, Chicago; London, 1973, 54.

становится частью истинной религии и представляет неискоженность следов Ислама. В результате, в каждой из религий, где находятся общие точки спорикосновения с Исламом позволяет говорить о следе Ислама в этой религии, а противоречия, которые присутствуют являются искажениями в результате культурных связей, манипуляций и предательств.

В заключении можно констатировать, что Ислам, религия способная согласно своей структуре охватить временное пространство; исходя из этого, Ислам в течении времени от первого человека и первого пророка Адама до последнего пророка Мухаммада представляется религией имеющей исторический опыт как универсальной, так и локальной, как первой, так и последней, как племенной (племена Лута, Семитские племена) так и этнико-монотеистической (Бану Исраиль), включающей различные формы и методы. В итоге, посланный ранее Богом человеческий опыт в контексте той или иной религии объединяется под всеохватывающим полумесяцем Ислама. Религия, являясь единственной перед лицом Всевышнего с момента последнего откровения Мухаммаду не приемлет возникновновения какой либо «другой религии» и сказанной в этой связи «другой риторики» в последующем временном и территориальном пространстве.

Библиография

- Abderrazzak Azirhi, «Necessity of Dialogue», *The Islamic Quarterly*.
Abdurrahman Küçük, «Dinlerarası Diyaloga Niçin İhtiyaç Vardır?», *Dini Araştırmalar*, c. I, sy.1 (1998).
Ataullah Siddiqui, *Christian – Muslim Dialogue in The Twentieth Century*, Leicester 1997, 75-78.
Bekir Karlığa, *Kur'an-ı Kerim'e Giriş (Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri – İbn Kesir)*, İstanbul 1983, I, 62.
Duran Terzi, *Ehl-i Kitabın Hukukî Statüsünün Mahiyeti ve Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 4.
Ekrem Sarıncıoğlu «İslâm Dışı Dinlere Kur'an'ın Temel Yaklaşımı ve İbrahimî Din Ölçütü», *Dinler Tarihi Araştırmaları-IV: Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Ankara 2004, 35-39.
el-Kadı Nasuruddin el-Beydavî, *Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil*, Mısır 1968, c. I, 268.
Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, haz., İsmail Karaçam ve diğerleri İstanbul ts., c. II, 387-388.
Fatih Kesler, *Kur'ân'da Yahudiler ve Hıristiyanlar (Kur'ân'da Ehl-i Kitap)*, Ankara 1993, 44.
Francis Arinze, *Meeting Other Believers*, Herefordshire 1997, 5;
Günay Tümer, *Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 396;
Herbert Lockyer, «Nazarene», *Nelson's Bible Dictionary*, New York 1996, 747-748.
Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996, 5.
İbn İshak, *es-Sire*, neş. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, 199-200.

- İbn Teymiyye, Cevabu's-Sahih li Men Beddele Dine'l- Mesih, Mısır 1963, I, 264; Hamdi Yazır, a.g.e., II, 411.
- Jane Dammien McAuliffe, Qur'anic Christians- An Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge 1991, 126.
- Jean- Marie Gaudeul, Encounters & Clashes- Islam and Christianity in History-I. - A Survey, Rome 1990, 13-14.
- Kate Zebiri, Muslims and Christians Face to Face, Oxford 1997, 29.
- Leonard Swidler, «The Dialogue Decalogue, Ground Rules for Interreligious Dialogue», Current Dialogue, Summer 1983, 6;
- Mahmud b. Ömer ez- Zemaşşerî, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil, Kahire 1968, c. I, 371.
- Mariasusai Dhavamony, «The Christian Theology of Interreligious Dialogue», Studia Missionalia, c. XCIII (1994), 64; a.mlf., Teologia delle Religioni, Milano 1997, 289.
- Muhammed b. Abdülmelik b. Ahmed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Mısır 1947, I, 47-48.
- Muhammed Muhammed el- Medenî, «Mevkifu'l İslam min Ehli'l-Kitab», Mecelletu'l- Ezher, c. XXIII, sy. 9 (1952), 24.
- Mustafa Alıcı, Müslüman- Hıristiyan Diyalogu, İstanbul 2005, 20;
- Philip H. Hwang, «Interreligious Dialogue: Its Reasons, Attitudes & Necessary Assumptions», Dialogue & Alliance, c. III, y.1 (Spring 1989), 10-12;
- Simpson D. P, Cassell's Latin-English, English-Latin Dictionary, London 1994, 187;
- Eric J. Sharpe, «Dialogue of Religions» E.R., IV, 345.
- Şinasi Gündüz, Mitoloji ile İnanç Arasında, Samsun 1998, 83-99.
- Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Massachusetts 1991, 350; Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française, Paris 1984, 585.
- Wilfred Cantwell Smith, «Comparative Religion: Whither- and Why?», The History of Religions-Essays in Methodology, ed. Mircea Eliade- Joseph M. Kitagawa, Chicago; London, 1973, 54.
- William F. Arndt - F. Wilbur Gingrich, A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, 186.
- Yumni Sezen, İslamın Sosyolojik Yorumu, İstanbul 2000, 56.

Мустафа Альджы, зав. кафедрой философии и религиоведения теологического факультета университета Эрзинджан (г. Эрзинджан, Турция).

The theological contribution to history: interreligious dialogue and verse 64 of Surah al-Imran

This article purposes to make a general definition of dialogue and to offer a practical approach for the Muslim-Christian dialogue encounter in the context of the 64th verse of Al-i Imran and of the Islam's embracing view of the believers of other religions.

Key Words: Dialog, inter-religious dialog, Qur'an, People of Book, Muslim, Christian.

Mustafa Alidzhi, Dean of the faculty of Theology, Erzindzhan University, Erzindzhan, Turkey

Загидуллин И.К.

На пути превращения мектебе и медресе Волго-Камья в татарские школы с преподаванием русского языка (1870-е годы)

В статье рассматриваются начальный этап деятельности учебного ведомства по учреждению русских классов при медресе мусульманских селений Волго-Камья и причины негативного отношения местного населения на нововведение власти.

Ключевые слова: Волго-Камский регион, русские классы при медресе, Малмыжское уездное земство, В.В.Радлов.

В аграрной России абсолютное большинство татарского населения проживало в крестьянских поземельных общинах. Как и любая община, татарские сельские общества были закрытой организацией по отношению к «внешнему миру». Во второй половине XIX в. оппозиция «свой» / «чужой» являлась неотъемлемой частью социальной жизни средневожской деревни, в том числе мусульманской¹. «Замкнутость» татар в рамках традиционных общин была обусловлена, прежде всего, их «религиозно-национальными особенностями», в аналогичной ситуации находились и другие народы².

Интегрированию татар в русское культурное поле были призваны «Правила о мерах к образованию населяющих Россию иностранцев» от 26 марта 1870 г., которыми регламентировалось открытие в Казанском и Одесском учебном округах русских классов при мусульманских конфессиональных школах за счет прихожан и начальных русско-татарских школ за счет правительства³.

«Правила» 1870 г. предусматривали введение новой системы получения русского образования и предполагали два варианта начальной школы для мусульман: 1) русско-татарское начальное училище, где изучение мусульманских наук было сведено до минимума, и главный акцент делался на русский язык и математику.

¹ Николаев Г.А. Средневожская поликонфессиональная деревня второй половины XIX – начала XX века в аспекте отношений «свой» и «чужой»: к постановке проблемы // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 2. Казань, 2011. С. 5.

² Материалы по истории Татарии второй половины XIX в. М.; Л., 1936. Ч. 1. С. 108.

³ Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. Т. 45. Отд. 1. № 48185.

ку; родной язык учащихся использовался как средство для изучения русского языка; 2) русский класс при мусульманской школе во всех вновь открывающихся приходах и обязательное обучение в них шакирдов до достижения 16-летнего возраста. Таким образом, правительство с 1870 г. наметило поворот к обязательному изучению государственного языка на базе национальной традиционной школы.

В Волго-Камье в сословно-социальном плане новая школьная политика правительства в отношении мусульман была направлена на обучение русскому языку крестьянских мальчиков и юношей, посещающих традиционные национальные школы. Однако, к новому курсу правительства, который предполагал обязательное изучение государственного языка в школе, сельские общества были не готовы. Малочисленность членов мусульманских приходов, объединяющих 60–80 дворов, незавидное экономическое положение крестьянских хозяйств и другие факторы не позволяли жителям каждой деревни обзавестись собственным учебным зданием. В таких случаях, как правило, дети обучались в доме имама. Между тем, русский класс при медресе предполагал наличие специального здания, в котором размещались парты и другое учебное оборудование. В результате мусульмане, зарегистрировавшие новый приход путем постройки мечети и избрания духовного лица, в случае намерения открыть профессиональную школу должны были приспособить под учебное помещение какое-либо здание, приобрести учебную мебель, учебники, оплачивать жалование учителю русской грамоты и математики. Получалось, содержание русского класса обходилось бы прихожанам в несколько раз дороже, чем содержание традиционной мусульманской начальной школы. Между тем, материальный стимул к изучению государственного языка у татарских хлебопашцев отсутствовал, поэтому нововведение воспринималась как новая денежная повинность.

Определенная часть мусульманского населения, проживающая в контактных зонах (и в городах), а также лица, занимающиеся мелочной торговлей, отходничеством, знала языки соседних народов, в том числе русский язык. До этого времени у татар изучение русской грамоты осуществлялась исключительно на добровольных началах, исходя из потребности каждой семьи или человека. В частности, широко применялась практика привлечения частного учителя.

На основании «Правил» 1870 г. Министерство внутренних дел 24 января 1871 г. потребовало от оренбургского и таврического муфтиев открытия новых мектебе и медресе «не иначе, чем как

с обязательством иметь при них штат учителя русского языка и на счёт мусульманских обществ, и возложении надзора за ними инспекторов народных училищ». Оренбургский муфтий С. Тевкелев просил министра внутренних дел не предпринимать радикальных мер до учреждения при министерстве комиссии по вопросу о преобразовании мусульманских духовных учреждений. В ответ Министерство внутренних дел заявило, что надеется на содействие муфтия в распространении русского образования среди татарского населения. Дипломатично выражая свою готовность оказать сильную помощь на этом поприще, С. Тевкелев вновь указал на невозможность применения к мектебе и медресе положений «Правил» 1870 г., однако его мнение властью было проигнорировано¹.

Уже первые попытки открытия русских классов при мусульманских школах вызвали коллективные протестные ходатайства и обращения к международному сообществу. В 1871 г. татары г. Казани обратились к верховному визерю Османского государства, жалуясь на притеснения со стороны чиновников и губернатора, прося покровительство султана. В частности, они жаловались на запрещение совершать бракосочетания по шариату, строить мечети и минареты, сообщали о принудительном преподавании русского языка татарским детям и о не утверждениях в должности выборных имамов, не знающих русского языка².

Еще до издания «Правил» 1870 г., в 1868 г., Малмыжское уездное земское собрание (Вятская губерния), желая наладить систему обучения шакирдов – будущих мулл – русской грамоте, постановило о выделении средств на содержание за свой счет учителя в крупнейшем в уезде медресе, расположенном д. Маскара. Однако после обращения Оренбургского магометанского духовного собрания от 30 апреля 1871 г. к муллам селений Тюнтерь, Мачкара, Янгулово и Арбор о содействии к преподаванию русской грамоты, шакирды д. Мачкаре под воздействием местного духовенства перестали посещать эти занятия³. Таким образом, в Вятской губернии попытки учреждения Малмыжской уездной земской управой русских классов при крупных медресе вызвали конфликты с мусульманским населением.

После распространения слабо аргументированной священными текстами фетвы оренбургского муфтия от 28 октября 1872 г., которая была предварительно согласована с Министер-

¹ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 8. Д. 1074. Л. 23–24 об.

² Материалы по истории Татарии... С. 300.

³ Там же. С. 298–299.

ством внутренних дел и содержала призыв к муллам изучать государственный язык¹, С. Тевкелев получил в июле 1873 г. анонимную записку с угрозой и с клочком османской газеты. В газете была опубликована фетва муфтия от 28 октября 1872 г. с оскорбительными комментариями в его адрес². Главная идея статьи была изложена в предложении: «...народ, усваивая язык чужого народа, отрешается от своего языка, от основ и адатов своей религии, а при понудительных мерах, наконец, утрачивает и самую национальность свою и религию»³.

В 1871–1872 гг. в Казанском учебном округе власти добились открытия русских классов при 4 медресе⁴. Но в 1873 г. попытки властей учредить такие же классы в сельских местностях встретили решительный отпор со стороны местных жителей.

Обращение инспектора татарских, башкир и киргизских школ Казанского учебного округа В.В.Радлова в 1873 г. к приходскому духовенству с предложением убеждать мусульман открывать русские классы привело к повсеместному ознакомлению духовных лиц с новым курсом правительства в школьной сфере. Большинство мулл заняло принципиальную позицию, предполагавшую недопущение чиновников в сферу религиозного образования⁵. Они, не побоявшись последствий и посчитав свои доводы справедливыми, начали подавать петиции протеста в высшие инстанции. Приглашенные 19 марта 1873 г. в Янгуловское волостное правление для ознакомления с текстом обращения инспектора В.В. Радлова от 16 февраля 1873 г. об учреждении русских классов, муллы единодушно заявили местной администрации о нежелании прихожан открывать «русскую школу», «т. к. они не видят никакой от ней выгоды»⁶. Жители трёх селений Арборской волости того же уезда (26 марта – 21 мая) также общественным приговором довели до сведения В.В. Радлова о нежелании родителей обучать детей русскому языку и содержать учителя русского языка⁷. В частности, в своём общественном приговоре жители

¹ Лишь со ссылкой на книгу Сахиha Бухари и проводя слова пророка Мухаммеда о необходимости знать иностранные языки: «Пророк наш признавал полезным, чтобы мусульмане учились даже еврейскому».

² Материалы по истории Татарии... С. 305.

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 807. Л. 106 об.; Материалы по истории Татарии... С. 305–307.

⁴ Махмутова А. Х. Становление светского образования у татар (борьба вокруг школьного вопроса, 1861–1917). Казань, 1982. С. 25.

⁵ Материалы по истории Татарии... С. 322.

⁶ Там же. С. 310.

⁷ Там же. С. 310–311.

д. Тюнтерь от 21 мая 1873 г. оспаривали утверждение В.В. Радлова о том, что от незнания русского языка происходит для мусульман много вреда и невыгод: писали, что не приносили вреда ни себе, ни государству, нанимая при необходимости переводчиков; подчёркивали, что крестьянские дети никогда не станут чиновниками, а «если состояние, обстоятельства и умственное развитие кому-нибудь позволяют учиться русскому языку и если его стремление к возвышению своего положения к тому клонят, то в самом деле в настоящее время много мест, где можно учиться, есть много русских училищ в городах». Главной причиной нежелания открытия русского класса указывалось отсутствие у прихожан средств на содержание учителя русского языка¹.

Впервые правовая основа по нормам шариата на действия правительства по распространению русского образования среди мусульман была подведена имамом Апанаевской мечети г. Казани, мударрисом крупнейшего городского медресе Салахутдином Исхаковым в письменном обращении к инспектору В.В. Радлову от 26 сентября 1873 г. Правда, она касалась лишь тех учебных заведений, которые были открыты по завещанию жертвователя. Имам просил инспектора довести его доводы до высшего начальства и со ссылкой на авторитетные религиозные книги утверждал, что нельзя нарушать волю жертвователя медресе, наказавшего обучать в учебном заведении только религиозным предметам, иначе это является «противным шариату и грехом». Несмотря на его протест, в медресе при Апанаевской мечети 29 сентября 1873 г. был направлен учитель русского языка. На следующий день В.В. Радлов пригласил муллу С. Исхакова для беседы, который заявил, что введение преподавание русского языка является грехом с религиозной точки зрения, оно противоречит основному правилу: «оставлять все, что было – в том виде, как было». В 1873 г. за нежелание допустить обучения государственному языку в своем медресе имам С. Исхаков, как лицо, не поддерживающее деятельность правительства по распространению государственного языка среди татар, и как мулла, «внушающим детям и молодым людям фанатизм», был приговорён к высылке в административном порядке из Казани в одну из российских губерний, лишь кончина спасла его от наказания².

¹ Там же. С. 308–309.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1051. Л. 45-46; Материалы по истории Татарии... С. 312–317.

На обвинения о не дозволении шакирдам обучаться в русских классах или русско-татарских школах имамы отвечали, что «медресе не есть какая-нибудь строго организованная школа, а лишь место их духовных бесед со всяким желающим того правоверным, место для религиозных наставлений и обучения исламу; что они здесь учат татар и грамоте, но лишь потому, что это необходимо для понимания религии; обучать же правоверных исламу они считают себя обязанными по своему званию и по требованию шариата [...] Медресе, как здание, принадлежит тому, кто его пожертвовал, или приходу, который назначил его местом обучения вере. Заведовать медресе, как организованным учреждением, и нести ответственность за его благоустройство муллы не считают себя обязанными, так как не получают за это никакого вознаграждения, а живут добровольным подаванием и жертвованиями прихотан за исполнение духовных треб»¹.

В своей депеше от 29 сентября 1873 г. казанский губернатор Н.Я. Скарятин сообщал в Министерство внутренних дел, что в ряде мусульманских селениях Чистопольского уезда были составлены общественные приговоры о нежелании обучаться русскому языку. По его мнению, такие действия стали выражением наметившегося сотрудничества татарских купцов и духовенства по воздействию на местное население с целью противодействовать введению обучения государственному языку. Как утверждал Н.Я. Скарятин, купцы действовали через мулл, которых они традиционно материально поддерживали².

Министр внутренних дел рекомендовал казанскому губернатору наказывать таких мулл. В дальнейшем при назначении новых духовных лиц в главным критерием должно было стать благонадёжность – готовность кандидата на должность имама подержать школьную политику правительства³.

Между тем давление администрации с целью учреждения русских классов при медресе воспринималось большинством мусульман как посягательство на традиционный уклад конфессиональной школы, что отрицательно сказывалось «на наметившемся стремлении татарского населения изучать русский язык»⁴. После издания закона от 20 ноября 1874 г. о передачи мектебе и медресе в округе Оренбургского магометанского духовного со-

¹ РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.801. Л. 52 об.

² Материалы по истории Татарии... С. 313–314.

³ Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 1. Оп. 3. Д. 3539. Л. 1–2.

⁴ Материалы по истории Татарии... С. 307.

брания в ведение Министерства народного просвещения, напряжение в селениях стала ещё более усиливаться. Ещё до принятия учебным ведомством каких-либо действий по претворению в жизнь нового закона, ходатайством от 16 марта 1874 г. по доверенности татарских сельских обществ Елабужского уезда Вятской губернии 30 указных мулл обратились к попечителю Казанского учебного округа П.Д. Шестакову о запрещении инспекторам народных училищ посещать мусульманские школы¹.

Под действие «Правил» 1870 г. действующие приходы формально не подпадали, считалось, что при каждом из них имеется школа. Потому, чтобы открыть русские классы при действующих мектебе и медресе, руководство Казанского учебного округа решило привлечь средства земств и городских органов самоуправления.

Первоначально и земства, и Казанская городская дума выделяли на открытие и содержание русских классов меньшие средств, чем требовалось в действительности – гласные хотели, чтобы часть расходов непременно покрывалась местным обществом, что тормозило реализацию нововведения. В частности, Мамадышское земское собрание своим постановлением от 29 сентября 1873 г. выделило годовое пособие в сумме 300 руб. на открытие русских классов в трех селениях: Сатышево, Нижняя Ошма и Нижние Яки (жители д. Сатышево отказались от учебного заведения)².

Рассмотрев ходатайство инспектора В.В. Радлова, Казанская городская дума ассигновала на 1873 год 560 руб. для открытия при всех восьми действующих казанских медресе русских классов из расчёта по 5 руб. месячного жалованья учителю, по 10 руб. на учебные пособия каждому медресе (!). В 1874 г. на обращение В.В. Радлова об увеличении ежегодного пособия до 1120 руб. городская дума высказалась за сохранение прежней суммы.

Лишь в 1875 г. наметилось понимание необходимости кардинальных мер по финансированию нового правительственного проекта: Министерство народного просвещения выделило на содержание учителей русских классов в Казани 800 руб., тогда же, с учетом стесненности в помещениях медресе, городская дума стала ежегодно ассигновать по 500 руб. на содержание учебных зданий для русских классов: в Ново-Татарской слободе – для шакирдов находящихся здесь трех медресе (в 1875 г. русскому языку обучалось 36 чел.), в Плетенях – для учащихся трех медресе, рас-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 800. Л. 180 об.

² Материалы по истории Татарии... С. 318-319.

положенных поблизости (обучалось русскому языку 55 чел.). Были созданы также условия для посещения уроков русского языка шакирдами медресе при 1-й (19 чел.) и 5-й мечетях (17 чел.)¹.

Придерживаясь буквы закона, власти старались соблюдать правило об открытии при вновь учрежденных мусульманских школах русский класс. В результате, медресе при Усмановской мечети в г.Казани было открыто с обязательством содержать за счет местных мусульман русский класс². В сельской местности, в связи с отсутствием должного контроля над сетью сельских традиционных школ, такие требования ставились редко, они, как правило, вызвали конфликты с местным сельским обществом, единодушно выступавшим против давления администрации³.

Позитивную роль в уменьшении активности местных чиновников по открытию русских классов сыграл закон от 20 ноября 1874 г. о подчинении мусульманских школ ведению Министерства народного просвещения, в котором говорилось о необходимости соблюдения осторожности во взаимодействиях с «инородческими школами». С 1875 г. местные власти, в случае противодействия сельских обществ, не усиливали административного и полицейского давления, как это делали прежде. Закон от 20 ноября 1874 г. позволял чиновникам списывать все издержки и неудачи на этом поприще на противодействие, «фанатизм» мусульманских духовных лиц.

Таким образом, чиновники учебного ведомства, не имея возможности в первое время открывать русские классы при мектебе вновь создаваемых приходов, стали учреждать полицейскими мерами русские классы за счет ассигнований земств и Казанской городской думы. Местное население оценивало такие действия администрации как вмешательство во внутреннюю жизнь общины, посягательство на традиционный уклад конфессиональной школы, что, в конечном счете, негативно сказывалось на наметившемся стремлении мусульман к изучению русского языка⁴. Именно поэтому в своих петициях мусульмане просили сделать принцип добровольности главным правилом в деле изучения

¹ Загидуллин И.К. Казань – центр религиозного и светского образования татар в XIX в. // Образование просвещение в губернской Казани. Вып. 1. Казань, 2008. С. 44.

² Для школы было арендовано здание в первый год с оплатой в размере 175 руб., во второй год – 200 руб.

³ Махмутова А.Х. Указ. соч. С. 25.

⁴ Съезд директоров народных училищ и начальников Казанского учебного округа... С. 61.

русской грамоты. Нежелание мулл – заведующих и учителей мектебе и медресе – подчиняться предписаниям местной администрации в школьном вопросе власти переводили на политическую плоскость, признавая сторонников русского образования «благонадежными», противников обучения русской грамоте – нелояльными к самодержавию и «фанатиками».

Библиография

Загидуллин И.К. Казань – центр религиозного и светского образования татар в XIX в. // Образование просвещение в губернской Казани. Вып. 1. Казань: Ин-т истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2008. С. 29-51.

Материалы по истории Татарии второй половины XIX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Ч. 1.

Махмутова А.Х. Становление светского образования у татар (Борьба вокруг школьного вопроса. 1861–1917). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1982. 96 с.

Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ). Ф. 1. Оп. 3. Д. 3539.

Николаев Г.А. Средневожская поликонфессиональная деревня второй половины XIX – начала XX века в аспекте отношений «свой» и «чужой»: к постановке проблемы // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Сб. статей. Вып. 2. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)» (Казань, 5–6 октября 2011 г.). Казань: Изд-во «Ихлас»; Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2011. С. 5-15.

Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. Т. 45. Отд. 1. №48185.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 8. Д. 800, 801, 807, 1051, 1074.

Съезд директоров народных училищ и начальников Казанского учебного округа по вопросам низшего образования, бывший в г. Казани в августе 1907 г. Казань: Тип. Императорского Казан. ун-та, 1907. 94 с.

Загидуллин Ильдус Котдусович, доктор исторических наук, заведующий отделом новой истории Института истории им. Ш.Марджани АН РТ (Казань, Россия); zagik63@mail.ru

On the Way of Transformation to a Mektebe and Medrese of Volga-Kamya in the Tatar Schools with Teaching Russian (The 1870th Years)

In article are considered the initial stage of activities of educational department for establishment of the Russian classes at medrese of muslim settlements of Volga-Kamya and reason of negative attitude of local population on an innovation of the power.

Keywords: the Volga-Kamsky region, the Russian classes at medrese, the Malmyzhsky district zemstvo, V. V. Radlov.

Zagidullin Ildus Kotdusovich, Doctor of Historical Sciences, Head of the Department of modern history, Sh.Marjani Institute of History of AS RT (Kazan); zagik63@mail.ru

Джалилов З.Г.

Современный Казахстан: модель и опыт межэтнического и межконфессионального согласия

В статье рассматривается исторический опыт межконфессионального и межэтнического взаимодействия Казахстана в условиях поликонфессионального общества. Исторический экскурс позволяет сформировать картину целостного динамичного процесса на пути к осмысленному межрелигиозному диалогу.

Ключевые слова: Конституция Республики Казахстан, межэтнический диалог, межконфессиональное согласие, поликонфессиональное общество, толерантность.

В конце 1980 – начале 1990-х гг. в Республике Казахстан отмечается взлет того, что и было впоследствии названо «ревитализацией религии», т.е. возвращение жизни религии. Исследователи указывали, что общей предпосылкой, подготавливавший взлет интереса к религии, явились мощные общественно-политические процессы, которые повлияли на многие стороны жизни общества¹. Немаловажную роль здесь сыграли годы перестройки и последствия распада СССР вкупе с обретением независимости бывших союзных республик, позволившей через короткий промежуток времени соединиться духовно-культурных ценностей со своим народом, формируя постепенно в новых условиях этническое и религиозное самосознание. Стали возрождаться мечети и храмы. Число верующих стало постепенно расти. Особенно возросло их количество после принятия 15 января 1992 г. Закона Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» в котором было гарантировано право на свободу вероисповедания (ст.1), равенство граждан Республики Казахстан независимо от их отношения к религии (ст.3), запрет на организацию политических партий религиозного характера и т.д.².

Данный Закон отразил значительные перемены в государственном регулировании религиозной сферы в новых социально-экономических и общественно-политических условиях. Законо-

¹ Марзиев И.З. Исламский фактор на Северном Кавказе: призрак «исламизма» добрался до России? // Казахстан-Спектр. 2005. № 2. С. 8-15.

² Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 г. « О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» // Религия и право. Информационный бюллетень. Астана, 2007. С. 161-171.

дательство устанавливало равенство всех религий перед законом, право граждан определять свое отношение к религии. Провозглашался принцип невмешательства государства в дела религиозных объединений. В законодательном порядке деятельность религиозных объединений регламентировалась не только Конституцией Республики Казахстан, Гражданским кодексом и Законом «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» но и рядом нормативных актов, например, Постановлением Кабинета Министров Республики Казахстан от 14 декабря 1993 г. № 1247 «Об утверждении Положения о порядке передачи религиозным объединениям культовых (молитвенных) зданий, сооружений и иного имущества, разработанных на основе обобщения «твердых» (конвенции и договора) и «мягких» (резолуции, декларации) источников международного права, фиксирующих основные права и свободы человека, включая свободу вероисповедания.

Согласно первой статье Конституции, Республика Казахстан утверждает себя демократическим, светским, правовым и социальным государством. В статье 19 говорится: «Каждый вправе определять и указывать или же не указывать свою религиозную принадлежность»¹. Республика Казахстан, признавая и гарантируя права и свободы человека в соответствии с Конституцией (пункт 1 статьи 12), допускает обоснованные ограничения прав граждан. Они возможны «только законами и лишь в той мере, в какой это необходимо в целях защиты конституционного строя, охраны общественного порядка, прав и свобод человека, здоровья и нравственности населения» (ст. 39)².

В январе 1990 г. было образовано Духовное управление мусульман Казахстана, которое возглавил муфтий Ратбек-кажи Нысанбайулы, а с июня 2000 г. во главе его стал Абсаттар-кажи Дербисали (ныне директор Института востоковедения Министерства образования и науки Республики Казахстан). С 1996 г. в стране начал функционировать Совет по делам религии при Президенте Республики Казахстан, занимающийся делами не только местной исламской, но и других религиозных общин. Вопросы координации связей с религиозными организациями стали решаться в рамках Министерства информации и общественного согласия.

В целях оперативного и всестороннего анализа религиозной и межрелигиозной ситуации в стране, а также изучения деятель-

¹ Конституция Республики Казахстан: официальный текст с изменениями и дополнениями от 7 октября 1998 г. №284-1 ЗРК. Алматы, 2002. С. 52.

² Там же.

ности духовных учебных заведений специальным постановлением (№ 683 от 6 мая 2000 г.) был создан Секретариат Совета по связям с религиозными объединениями, а 27 июля того же года постановлением правительства Республики Казахстан были утверждены Положения и состав Совета, в который вошли представители всех заинтересованных министерств и ведомств на уровне вице-министров.

В 1993 г. по инициативе Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева в Конституцию было внесено положение, предусматривающее запрет на деятельность тех общественных и религиозных организаций, провозглашающих или на практике реализующих религиозную нетерпимость. Это положение нашло свое дальнейшее отражение и в Конституции 1995 г. (ст. 53), но с более широкой формулировкой. Вместе с тем эта Конституция была дополнена статьей, направленной против пропаганды и агитации религиозного превосходства¹. Развитие реальной религиозной ситуации в стране потребовало внести и в Гражданский кодекс ряд положений, касающихся деятельности миссионеров, зарубежных руководителей религиозных объединений и духовных учебных заведений, которая должна быть согласована с государственными органами власти (статья 109).

Все эти меры были связаны с чрезвычайно сложной и во многом неоднозначной религиозной ситуацией в стране. Тревожным симптомом неблагополучия в религиозной сфере стало широкое распространение в стране неофициальных духовных учебных заведений, радикально-фундаменталистских общин. Только в Жамбылской и Южно-Казахстанской областях действовало свыше 20 духовных учебных заведений, которые не имели соответствующей лицензии на образовательную деятельность. За несоблюдение законодательства были закрыты медресе в селах Мерке и Луговое Жамбылской области, Шымкенте и Сары-Агаше.

После известных событий в Ташкенте 16 февраля 1999 г. официальная власть приняла ряд законов и постановлений, в результате чего был ужесточен контроль государства над религиозной активностью. Указ Президента республики «О мерах по предупреждению и пресечению проявлений терроризма и экстремизма» (10 февраля 2000 г.), в очередной раз сформулировал задачи государственных органов таким образом, чтобы они осуществляли строгий надзор за недопущением радикализации ре-

¹ Там же.

лигиозного сознания граждан, подрыва межэтнического и межконфессионального согласия¹.

На этом фоне примечательна тенденция упрочения деятельности официальных мусульманских религиозных объединений («Всемирная ассамблея исламской молодежи», международные фонды «Абу Даби ал-Хайрийа», «Ахмед Яссави», Благотворительный фонд «Вакф ал-Исламия», «Берекет», «Каганат», Центр милосердия «Ахмедин», центр «Харун Яхья»), а также религиозных обществ (Лига женщин-мусульманок, Ассоциация «Фатима», движение «Рифах», «Суфийское братство», культурного центра русских мусульман «Ихлас»).

К концу 1990-х гг. общая численность религиозных объединений составляла 2192². Значительно выросло количество нетрадиционных религиозных объединений (Свидетели Иеговы, Вера Бахаи, Общество сознание Кришны, Трансцендентальная медитация, Церковь объединения, Церковь последнего завета, Центр саентологии, Новая жизнь, Агапе, Благодать и др.) В 1998 г. число зарегистрированных нетрадиционных религиозных объединений увеличилось до 166. В 2009 г. количество протестантских религиозных объединений и групп достигло 1267, что намного превышало мусульманские, православные и другие религиозные организации. Число сект за десять лет возросло в 7 раз. Итоги национальной переписи населения показывают, что за 18 лет численность религиозных объединений в Казахстане возросла в 6 раз, от 671 в 1991 году до свыше 4200 в 2009 году. В настоящее время действуют более 3500 мечетей, церквей, молитвенных домов. Согласно *International Religious Freedom Report* в Казахстане осуществляют свою деятельность следующие религиозные организации:

- ислам: 2369 официально зарегистрированных мечетей;
- православие: 299 официально зарегистрированных русских православных храмов;
- католицизм: 83 официально зарегистрированных римско-католических прихода и связанных с ними организаций, 5 официально зарегистрированных греко-католических приходов;
- протестантизм: официально зарегистрировано 1267 организаций, которые располагают 543 культовыми сооружениями;

¹ Казахстанская правда. 2005. № 45-46. 26 февраля.

² Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. Религия Казахстана. Справочник. 2-е изд., перераб. и допол. Алматы, 2003. С. 238.

– иудаизм: имеется 5 синагог в Алма-Ате, Астане, Усть-Каменогорске, Костанаве и Павлодаре.

Имеется 43 религиозные группы других конфессий, в том числе 4 буддистских, 12 отделений Общества сознания Кришны, Церковь сайентологии, Бахаи, христианская наука и Церковь Объединения (муниты)¹.

По нашим оценкам, уровень религиозности населения страны до 1997 года имел положительную динамику. Доля лиц из числа верующих достигла к середине 1990-х годов около 80%. Однако этот показатель к концу 1990-х годов стал постепенно снижаться. В 2004 г. 74,3% респондентов считали себя верующими, 20,1% – нерелигиозными. В 2014 г. верующими себя считали 76%.

Как отмечает С. Пейруз, глубинного разрыва с религией, на который надеялась советская власть, не произошло: религия осталась само собой разумеющимся даже после семидесяти лет атеистического режима². Кстати сказать, вряд ли правы те авторы, которые считают, что после «ухода» коммунистической идеологии наступил вакуум, который стал заполняться религиозным мировоззрением. Вакуум является фундаментальным видом объективной реальности и основным способом его существования – «потенциальное бытие». Он потенциально содержал в себе религиозные традиции и религиозное состояние, которые в новых условиях раскрылись и стали служить источником самых различных религиозных явлений, в том числе взаимно противоречащих друг другу.

Одновременно в те же 1990-е гг. в постсоветских странах Центральной Азии начался весьма интенсивный процесс либерализации духовной жизни, который вызвал существенные структурные сдвиги в системе религиозного образования и рост числа приверженцев мировых традиционных и нетрадиционных религий. Способствовала религиозной активности, безусловно, и государственная политика в религиозной сфере, на которую в тот период, как было отмечено выше, обратили более пристальное внимание. Эти и другие условия и повлияли на своеобразный всплеск интереса к религиозным истокам. В отличие от традиционных обществ, в которых под «религиозным возрождением» подразумевалось восстановление ценностей первоначальной религиозной общины, в Казахстане основной упор был сделан на

¹ Деловая неделя. 2009. № 37 (865). 2 октября.

² Пейруз С. Изменение религиозного спектра в Центральной Азии: союз между исламом и православным христианством // Казанский федералист. Специальный выпуск. 2005. № 1 (13). С. 142-161.

возрождение ценностей традиционной религии, связанных, прежде всего с национальными традициями и обычаями.

Поддержка со стороны официальной власти процесса возрождения религии не был случайным: традиционная религия, являясь наследием национальной культуры, сохранила свое влияние на определенные слои населения, отчасти даже на лидеров общественных движений; она сохранила частично и свой характер «народной премудрости». Ее функциональные каноны согласуются с теми идеями и концепциями, которые стали провозглашать и выдвигать руководители молодых независимых государств; принцип радения о подъеме духовности народа не противоречит ставке официальной власти на изучение культурного наследия; принцип гуманного, справедливого отношения к людям не противоречит политике усиления нравственных начал в обществе; исламский постулат развития культуры взаимоотношений между людьми и знаний, согласуется с политикой гармонизации в обществе межэтнических и межрелигиозных отношений. Кстати, по информации заведующего секретариатом Ассамблеи народа Казахстана (АНК) Ералы Тугжанова, озвученной на XIV сессии АНК Астаны «Феномен Астаны в контексте казахстанского патриотизма: успех многонационального и многоконфессионального общества», сегодня межэтническую ситуацию позитивно оценивают 94,9% граждан нашей страны, 94,5% ощущают себя представителями единого народа Казахстана, государственная политика в сфере межэтнических отношений пользуется поддержкой 95,7% граждан нашей страны и уровень толерантности к представителям других этносов составляет 83,7%».

Современная религиозная жизнь в стране являет собой внутренне разнородное, вплоть до противоположных значений, целостное образование. С одной стороны, это определяется тем, что процесс религиозного возрождения совместился по времени с такими социально-экономическими и политическими реформами, которые способствовали формированию нетрадиционной для казахстанского общества социальной структуры и мировоззрения. С другой стороны, изменение информационного режима, плоды «гласности» и первые шаги по направлению к духовной свободе общества заставили людей по-новому оценить культурное наследие прошлого. Все эти изменения в социальной и духовной жизни общества повлияли на религиозную ориентацию людей, принципы и методы регулирования межконфессиональными отношениями. Процессы религиозного возрождения во многом стали для Казахстана как бы базисными и в вопросах

укрепления межэтнического и межрелигиозного согласия. Они в определенной степени и сегодня определяют как глубину этой проблемы, так и ее содержание.

Своеобразие сегодняшнего общественного сознания в Казахстане заключается в том, что значительная часть людей, выступающих за «жесткие меры», обнаруживает неприятие диктата в регулировании религиозной сферы со стороны государственных органов. Немало и тех, кто не представляет, кто и каким образом должен осуществлять контроль над деятельностью религиозных организаций.

Подобная картина наблюдалась и в 2002-2003 гг., когда государством также предпринимались меры по внесению дополнений и изменений в Закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях». Законопроект назывался «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений». Необходимость принятия законопроекта было продиктовано обострением религиозной ситуации не только в стране, но и в регионе в целом.

Против данного законопроекта выступили ряд религиозных конфессий, в основном представители нетрадиционных религий, в частности, Протестантская Ассоциация религиозных объединений Казахстана (АРОК), христианская миссия «Эммануил», Свидетели Иеговы, Национальный ахмадийский мусульманский жамат РК и др. Данный законопроект был принят Парламентом и отправлен на подпись Президенту страны. Но в соответствии с подпунктом 2) пункта 1 статьи 72 Конституции Республики Казахстан, глава государства направил его в Конституционный Совет. Руководствуясь подпунктом 2) пункта 1 статьи 72 Конституции Республики Казахстан, подпунктом 1) пункта 2 статьи 17, статьями 31,32,33,37,38 и 39 Указа Президента Республики Казахстан, имеющего силу конституционного закона, «О Конституционном Совете Республики Казахстан», Конституционный Совет считал, что Закон Республики Казахстан «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений» противоречит Конституции Республики Казахстан. Кстати сказать, представители некоторых религиозных организаций также обращали внимание на конституционность следующих положений: подпункт 3) пункта 3 Закона в части возможности ограничения законодательными актами права на свободное распространение религиозных убеждений; под-

пункт 13) пункта 3 о государственной регистрации исламских религиозных объединений по рекомендации Духовного Управления мусульман Казахстана; подпункт 17) пункта 3 Закона, предусматривающий осуществление строительства и (или) открытия мусульманских культовых зданий и сооружений с разрешения ДУМК. При этом они обращали внимание на то, что в некоторых статьях законодательных актов о свободе совести и вероисповедания имеют место факты нарушения прав человека и отдельных статей (1-6) Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений.

В сложившейся ситуации единственно правильным было решение Президента страны направить в Конституционный Совет обращение о проверке соответствия вышеназванного закона Конституции Республики Казахстан. В результате тщательного изучения закона Конституционный Совет республики вынес вердикт, что он противоречит Основному закону. При этом Конституционный Совет руководствовался подпунктом 2) пункта 1 статьи 72 Конституции Республики Казахстан, подпунктом 1) пункта 2 статьи 17, статьями 31, 32, 33, 37, 38 и 39 Указа Президента Республики Казахстан, имеющего силу конституционного закона, «О Конституционном Совете Республики Казахстан».

Это еще раз показало, что в действительности же как роль, так и перспективы совершенствования правового регулирования в области религиозных отношений являются сложными, многоплановыми, а подчас и противоречивыми. Об этом убедительно говорит и статья упомянутого проекта, которая подразумевает, что соответствующие исламские объединения могут быть зарегистрированы при наличии рекомендации Духовного управления мусульман Казахстана. В этой связи ряд экспертов считают, что «поскольку религиозные объединения – конкуренты в борьбе за паству, то, естественно, ДУМК будет стремиться к тому, чтобы не пускать на религиозное пространство страны другие исламские направления».

Призыв крепить межнациональную и межконфессиональную сплоченность и общественное согласие звучал в тогдашней обстановке не как признание потери управляемости общественными процессами, а скорее, как напоминание о том, что руководство республики впредь будет уделять особое внимание сохранению политической стабильности, которая, как известно, является одним из важнейших основ для осуществления демократических преобразований в обществе.

Таким образом, в условиях независимости страны стала вырисовываться следующая тактика официального руководства по отношению к религии: не отрицая ее влияния на широкие массы населения, использовать в своей деятельности все духовные ценности и в то же время не дать радикальным силам возможности прибегнуть к религии в политических целях, нарушить межэтническое и межконфессиональное согласие в казахстанском обществе.

Библиография

- Деловая неделя. 2009. № 37 (865). 2 октября.
- Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 г. «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» // Религия и право. Информационный бюллетень. Астана: Комитет по делам религий Министерства юстиции Республики Казахстан, 2007. С. 161-171.
- Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. Религия Казахстана. Справочник. 2-е изд., перераб. и допол. Алматы: Аркаим, 2003.
- Казахстанская правда. 2005. № 45-46. 26 февраля.
- Конституция Республики Казахстан: официальный текст с изменениями и дополнениями от 7 октября 1998 г. №284-1 ЗРК. Алматы: Жеті жары, 2002.
- Марзиев И.З. Исламский фактор на Северном Кавказе: призрак «исламизма» добрался до России? // Казахстан-Спектр. 2005. № 2. С. 8-15.
- Пейруз, Себастьян. Изменение религиозного спектра в Центральной Азии: союз между исламом и православным христианством // Казанский федералист. Специальный выпуск. 2005. № 1 (13). С. 142-161.

Джалилов Заур Гафурович, доктор исторических наук, профессор, Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК (Астана, Казахстан).

Modern Kazakhstan: The Model and Experience Interethnic and Interreligious Harmony

The article deals with the historical experience of inter-religious and inter-ethnic cooperation of Kazakhstan in conditions of multi-confessional society. Historical background allows creating a holistic picture of a dynamic process towards meaningful inter-faith dialogue.

Keywords: Constitution of the Republic of Kazakhstan, interethnic dialogue, interfaith harmony, multi-confessional society, tolerance.

Dzhalilov Zaur Gafurovich, Doctor of Historical sciences, professor of the Institute of Oriental studies named after R. B. Suleimenov, Astana, Kazakhstan

Фарах Сухейль

Православно-исламский диалог: состояние и надежда

Рассматривает принципы межрелигиозного диалога на основе исторической параллели православия и ислама в условиях поликонфессионального общества.

Ключевые слова: диалог, ислам, православие, принципы диалога, межконфессиональное взаимодействие.

Принципы диалога. Диалог имеет свои корни, условия, сдерживающие мотивы и желательные последствия в отношении между православным и исламским мирами. Попытаемся осветить их к ряду следующих пунктов.

Во-первых, *прежде чем начать разумный диалог с кем-либо, необходимо провести его с самим собой.* При этом следует проанализировать как примирительные, так и отталкивающие стороны в своих делах и словах. Ведь диалог, опирающийся на логику разума и заряд чувства, начинается с методологического сравнения между сомнением и уверенностью, между одной идеей и другой, между одной линией поведения и иной. Все это вращается в кругу одного человека, одного мировоззрения, одной веры, одной культуры. А целью этого является не исполненный самолюбования монолог с самим собой, а стойкое стремление своего «я» расширить рационально-критический подход к самому себе, раздвинуть пространство мудрости, мира, любви в одном и том же круге и для распространения его в дальнейшем на другой или другие круги. Для сокращения расстояния между мудростью разума и теплотой сердца человеку необходимо познать самого себя. Так нас учил великий философ Сократ. Глубокое рационалистическое познание себя, исполненное упоительной духовностью веры и общечеловеческими ценностями, – это ключ к вступлению в процесс гармоничного общения между человеком как индивидуумом и его братьями из числа других людей, а также между ними всеми и их природным космическим окружением.

Во-вторых, в диалоге необходимо *наличие партнера.* При чем партнера открытого, поскольку только в открытом диалоге происходит духовное движение сторон на встречу друг другу, перерастающее в обоюдное желание к большему сближению и взаимодействию. Именно через диалог устанавливается взаимное

партнерство между его говорящими участниками, при котором каждая из сторон доносит до другой свои идеи, свои опыты, свои тексты, свои реалии. Искусство диалога – это способность выявлять подлинную точку зрения и поведенческие мотивы другой стороны. Наши мысли и истины как православных и мусульман могут быть скорректированы и углублены через теплое общение, творческий контакт с идеями и истинами, которые несет с собой другой собеседник. Диалог в этом контексте представляется подлинным вхождением в процесс расширения пространств познания и освобождения от ошибочных мыслей и представлений о себе и о другом человеке. Кроме того, истина, как говорит один из крупнейших мудрецов Востока митрополит Жорж Ходр, «не может быть рождена замкнутым сердцем. Она появляется от двух идей, налагающихся одна на другую»¹.

В-третьих, поскольку у каждого из нас есть сильные и слабые стороны применительно к различным вопросам жития и бытия, *любой диалог должен складываться на основе равенства точек силы и точек слабости в исламской и православной личностях по отношению к человеку как космической ценности, а также на основе равенства перед Создателем человека и Вселенной.*

В-четвертых, успешность диалога во многом определяется *полнейшим уважением другого участника диалога, восприятием его, слушанием его.* Диалог не строится на попытке убедить другого (вторую сторону) в правильности своих (первой стороны) слов, высказываний, текстов, опытов через отрицание и опровержение слов, высказываний, текстов и опытов этого другого (второй стороны). Наоборот, необходимо, чтобы подлинный диалог основывался на разъяснении, понимании, изучении и деликатном подходе. Социально-поведенческий принцип, обуславливающий наше отношение к собственному культурному «я» и взаимоотношение с культурным «я» другого, состоит в признании принципов объективности и относительности в оценке вклада каждого в строительство и созидание цивилизации. Именно эти принципы делают объективно необходимым создание таких условий, при которых отдельное или коллективное «я», относящееся к какой-либо цивилизации, не помышляло бы об исключении, удалении, уничтожении и попросту неуважении другого «я», а стремилось бы к добровольной связи и сближению с ним, к реальному сопереживанию ему, практическому содействию в раз-

¹ Митрополит Жорж Ходр. Исламо-христианские отношения: прочтение настоящего и будущего. Бейрут, 1994. С. 209.

решении его трудностей, восторженному отношению к его историческим и современным достижениям и заслугам.

В-пятых, предполагается, что *собеседник обладает свободной волей*, ибо диалог требует от его участников самостоятельности и независимости во взглядах и суждениях, а также широких знаний и познаний, а не жесткой привязки к буквам текстов, слепого подчинения идеологическим стражам и капитуляции перед наносами исторической памяти, наполненными враждой и противостоянием.

В-шестых, диалог должен *охватывать все уровни, сферы, человеческие практики и опыты двух миров*, наиболее значительными из которых являются:

а) *диалог понятий о духовных и морально-нравственных ценностях*, целью которого является настойчивое стремление к пониманию религиозной, идейной, культурной и исторической речи другого, а также содействие постоянному обновлению языка знания и углубление взаимопонимания и взаимоуважения сторон;

б) *диалог реалий жизни на этом Свете* через создание широкой сети экономических, общественных и культурных отношений, связей в научных сферах жизни, где имеет место сотрудничество и дополнение усилий сторон по обоюдному обеспечению их взаимных интересов;

в) *диалог в разрезе спора и диспута* – демократическое обсуждение с целью активизации конструктивного, рационально-критического духа в отношении собственного «я» и другой стороны;

г) *диалог опытов*, понимаемый как препарирование позитивных и негативных опытов с позиции социологических подходов в целях конструктивно-созидательного развития и непрерывного раскрытия потенциалов для ощущения и познания реальности и бытия. При этом жизненная необходимость предполагает гарантированное признание исторических корней конфликтов и ошибок, что является чрезвычайно важным шагом на пути заживления исторических ран и закладки фундамента уверенности в настоящем и будущем.

В-седьмых, *диалектика подверженности воздействию и оказания воздействия в прошлом, настоящем и будущем*. Несмотря на то, что характерной чертой бытия является борьба между сильнейшим и слабейшим (это та черта, на которую предпочитают делать упор последователи дарвинистской социальной философии и глашатаи извечной борьбы между цивилизациями и религиями), мыслящие личности православного и исламского миров должны проставлять акцент на другой линии взаимоот-

ношений между религиями и цивилизациями, а именно линии позитивного, конструктивного взаимодействия.

Таковы семь принципов, создающих благополучную картину, которая на первый взгляд представляется даже идеальной и труднореализуемой, поскольку перед диалогом существуют сдерживающие препятствия и условия как внутри самих двух миров, так и в их взаимоотношениях. Такое, в известной степени справедливое утверждение, нуждается в детальном пояснении, поскольку связи между православным и исламским мирами отражают наличие и целого ряда общих знаменателей, а также надежд и пожеланий обеих сторон по внедрению и распространению подобной культуры диалога.

Препятствия для диалога. У каждого из миров существует свой язык или языки, своя религия, образ мышления и поведения. Этим он отличается (более того разнится) от другого. Но это – вполне естественное явление, уходящее корнями в самую естественную человеческую структуру. Оно как часть многообразия, являющегося источником богатства, красоты, а вместе с тем и взаимодополнения и интеграции населения православного и исламского миров, как и жителей нашей планеты в целом.

Как отмечает исламо-христианская исследовательская группа по проблемам Арабского мира, «Аллах создал нас разными и повелел сотрудничать и вести диалог, чтобы мы вместе осваивали и обустроивали этот мир в справедливости и мире»¹.

И хотя отличие создает естественное сдерживающее препятствие для того, чтобы одна из сторон отождествляла себя с другой, тем не менее, оно же делает неизбежным для сторон вступление в диалог, который в свою очередь становится жизненно важным морально-нравственным и религиозным долгом. При этом диалог, поскольку он ведется между различными людьми, превращается сам по себе в увлекательное приключение, то есть осуществляется между разными по своим этническим и культурным чертам и характеристикам людьми. В то же время диалог подпадает под действие определенных условий, которые могут налагать ограничения на свободу, справедливость и мир в отношениях между православным и исламским мирами.

Второе сдерживающее препятствие, которое, с моей точки зрения, является основным, кроется не в явлении отличия, а прежде всего сводится к двум главным проблемам. Первая из них заключается в отсутствии антропологического взгляда на че-

¹ Ан-Нахар. 2002. 15.09. С. 11.

ловека. Вторая – в отсутствии рационально-разумного личностного взгляда.

Человек, с позиции антропологического подхода, являет собой некую конструкцию, состоящую из одинаковых биологических, психических, умственных и даже духовных компонентов. Многообразие и различия предстают в этом случае лишь как проявления одного и того же человеческого существа. Если захотеть при желании подвергнуть религиозно-культурное сознание антропологическому анализу, то нас перестанет одолевать догадка о местонахождении истины или возможной ошибки при выборе альтернатив, а будет интересовать лишь то, что продуцируется жизненно-культурным поведением индивидуума в смысле позитивной или негативной энергии. Антропологический подход к религиям, например, способен создать более широкое поле для объективности, чем любой другой подход, носящий ограниченный характер. Антропологический подход помогает понять единый человеческий дух, скрывающийся за специфическими особенностями той или иной конкретной религии, народа или культуры. В отсутствии же рационально-разумного критического личностного взгляда человек будет пленником истории, исповедуемого им Священного текста, своего религиозного и мирского языка, что сделает по сути неотвратимым для него повторение его же прежних ошибок, переживание иллюзорных представлений и фантазий, углубление и усугубление его самовлюбленного (нарцисстического) видения своей собственной личности и своей цивилизации.

Отсутствие этих двух взглядов можно отчетливо отметить не только у простолюдинов в общей массе верующих в исламском и православном мирах. Оно сильно проявляется в подходах религиозной и культурной элиты, которая ведет за собой общественное мнение и вырабатывает общественное сознание и вкусы у народов. Именно в этом кроется наибольшая опасность, поскольку из-за этого отсутствия формируется самое значимое препятствие для всестороннего объективного научного видения человека, религии и культуры.

Третье сдерживающее препятствие, также значительное, связано с тяжестью давления исторической памяти на обе стороны диалога. Расхождения между православными и мусульманами имеют корни, уходящие к отличию священных текстов и обрядовых ритуалов. Они связаны также с противоборством, которое велось между ними на протяжении многих веков за районы и сферы влияния и приводило к столкновениям, раздорам и многочисленным войнам.

В тех же местностях, где происходит «и так, и сяк», на поверхности позиций и событий проступают тревожное ожидание и настороженность. Эти регионы и их проблемы известны всем, но в настоящем исследовании не ставится задача углубиться в показ и мотивацию причинно-следственных связей в каждом конкретном случае, ибо для этого требуется создание рабочей группы из числа крупных специалистов-исследователей в области истории, социокультуры, теологии, права, политики, которая могла бы всецело сосредоточиться на выработке новой научно обоснованной стратегии, направленной на постепенное разрушение отрицательного наследия истории, а также на слом разделительных стен между двумя культурами. В том же ключе для достижения желанной цели важно сосредоточиться на выработке необходимой стратегии знания по решению следующих четырех задач:

а) тщательное изучение остаточного наследия исторической памяти и установление его нынешней силы,

б) применение сравнительной методологии под углом зрения объективной антропологии,

в) исследование движения взаимного притяжения между религиозным и историческим языками и мышлением, которое передается на этих двух языках,

г) выявление причин возникновения напряженных ситуаций между тем, что подсказывает скромный научный разум, и тем, что продуцируется социальным воображением из числа постоянных фантазий и страхов. Знание и культура, как говорит мыслитель Мухаммед Аркун, становятся богаче и шире, когда существуют и применяются точные критерии для достижения справедливости, правды, добра, красоты, с тем чтобы эти справедливость, правда, добро и красота были бы не только для отдельно взятого клана, племени, группы, общины, нации, а и для всего человечества»¹.

Четвертое сдерживающее препятствие, которое не позволяет широко открывать врата диалога, связано с незнанием текстов и душ. Как говорит немецкий философ Поль Гольбах, «незнание – отец грехов».

Остановимся немного на некоторых текстах и напомним, к примеру, ряд навечно значимых высказываний из Библии (Евангелия) и Корана.

Как рассказывал пророк Матфей, Иисус Христос говорил (часть 5-я, изречения 44-е и 45-е): «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите

¹ Мухаммед Аркун. Окно на ислам. Бейрут, 1996. С. 232.

ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»¹.

А в священном Коране содержится изречение, схожее с этими светлыми словами. В суре 49-й «Аль-Худжурат» («Покои»), в аяте 13-м, говорится: «О люди! Воистину, Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга, ибо самый уважаемый Аллахом среди вас – наиболее благочестивый. Воистину, Аллах – знающий, сведущий»².

Упор на язык диалога и его высоко нравственные стороны также изобилует в текстах этих священных книг. Напомним лишь некоторые из них для иллюстрации. Так, в Первом Соборном послании святого Апостола Петра христианам (часть 3-я, изречение 15-е) он говорит: «Господа Бога святите в сердцах ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением»³.

А в священном Коране в суре 16-й «Ан-Нахль» («Пчелы»), в аяте 125-м, приводится такое великолепное изречение: «Призывай, на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор средствами наилучшими»⁴.

В свою очередь, святой Апостол Павел в послании к Колоссянам (часть четвертая, изречение 6-е) останавливается на жизненно важном вопросе о духе диалога и говорит: «Слово ваше да будет всегда с благодатию, приправлено солью, дабы вы знали, как отвечать каждому»⁵.

А в священном Коране в суре 3-й «Аль Имран» («Семейство Имрана»), в аяте 64-м, говорится «О люди Писания, обратитесь вы к слову равенства, между Нами и Вами»⁶.

Пятое сдерживающее препятствие заключается в жесточайшей борьбе между светским и религиозным подходами к вопросам бытия и мира. Отсутствие взаимного признания границ знания и разумных, материальных и духовных возможностей каждой из сторон делает поля напряжения постоянно присутствующими

¹ Библия. Новый завет. Евангелие от Матфея. Часть 5, изречения 44-45.

² Коран. Сура 49 «Аль-Худжурат» («Покои»), аят 13.

³ Библия. Новый завет. Первое Соборное послание святого Апостола Петра христианам. Часть 3, изречение 15.

⁴ Коран. Сура 16 «Ан-Нахль» («Пчелы»), аят 125.

⁵ Библия. Новый завет. Послание апостола Павла к Колоссянам. Часть 4, изречение 6.

⁶ Коран. Сура 3 «Аль Имран» («Семейство Имрана»), аят 64.

в отношениях между ними. Религиозная идея, которая связывает судьбы человечества с желанием и волей Его Создателя и пытается установить дистанцию между Создателем и Его созданием для того, чтобы избавить Господнее сияние от временных отклонений и постоянно случающихся драматических трансформаций в истории, является, безусловно, позитивной.

Вместе с тем данная религиозная идеология, связанная с тем или иным течением (или ветвью) в религии или религиозной общиной, не может дать нам всеобъемлющей комплексной картины человеческой судьбы, поскольку остается заложницей узкой трактовки, связанной с этим учением или направлением, что ставит эту идеологию в сильнейшую зависимость от обрядовой стороны и делает ее крайне опасливой по отношению к открытому позитивному контакту с другой идеологией. В то же время мы видим, напротив, что светская идеология связывает людскую судьбу и диалог цивилизаций с общим течением истории человечества, то есть с диалектикой постоянно изменяющегося исторического движения, которое сопровождается перманентной эволюцией всех типов общественного сознания у людей. Светская мысль в этом смысле ограничивает свое поле проявлениями судьбы и делами этого Света. Только поэтому эта мысль не стремится привязывать все разновидности и формы человеческого сознания к возвышающимся над историей и над людьми текстовым источникам, или в религиозном смысле – священным основополагающим постулатам, ниспосланным Всевышним. Отсюда светская мысль ставит себя вне идеи спасения, награды и кары божьей, которая составляет одну из фундаментальных основ христианского и мусульманского текстов священных писаний.

В этом смысле любая идея, будь она религиозной или светской, является освобождающей саму себя от определенных оков и ограничивающей себя в то же время определенными предостережениями. Это не только создает значительное познавательное препятствие в процессе всестороннего человеческого диалога между православным и исламским мирами в целом, но и вызывает серьезную трещину внутри культурного и идейного здания одной цивилизации и одного народа, а также между последователями одной религии среди верующих и идейного направления среди светских людей.

В подобной ситуации представляется, что религиозная мысль словно оторвала свой рассудок от динамики созидательной взаимосвязи, сопряженной с изменениями в сфере знаний, наук, культурных и нравственно-этических систем. В то время как свет-

ская мысль замыкается внутри короткого материалистическо-реального измерения жизни человека, без дополнения его духовным измерением, которое с такой силой присутствует в религиозной мысли, открывая широкий простор ожидания и вечной жизни для человека.

До тех пор, пока мудрые умы носителей этих двух идей не разрушат пропасть между историческим и метаисторическим, между материальным и духовным, между временным и вечным, трещина будет оставаться внутри каждой цивилизации, негативно отражаясь на всех ее уровнях. Взаимопроникновение между научным разумом и религиозным разумом объективно необходимо в обоих мирах. Более того, оно необходимо не только для широкого распространения разума, но и для постоянного гармоничного соединения земного с небесным, Шестое сдерживающее препятствие состоит в смешении исторического измерения религии с обрядовым измерением, а также в искусственном взаимопроникновении политического и религиозного компонентов. Все это лежит камнем преткновения на пути реализации возможностей взаимопознания и позитивного контакта не только между двумя мирами, но и между представителями одного народа, принадлежащими к разным религиям или религиозным течениям. Некоторые смешивают, например, понятия религиозного знания и откровения, ниспосылаемого свыше. Знание – это, говоря по-простому, человеческое прочтение откровения. И если источником религии является Аллах (Бог), то источником культурного или религиозного знания являются люди. Культура, построенная на глубоком знании религиозных и научных текстов, открывает перед индивидуумом перспективу диалога. А с помощью творческого, продуктивного диалога, базирующегося на широкой религиозной культуре, открываются двери в каждое религиозное «легкое», дабы оно могло ощутить и вобрать в себя иную точку зрения и добавить новые блистательные вехи на пути постижения религиозной истины, которая представляет собой интегральное целое, в котором участвуют все стороны в плане пополнения вероисповедального представления о божественной истине.

То же, что мы наблюдаем в исламском и православном мирах в виде возведения разделительных стен между ними, не имеет в качестве первоисточника или первопричины религиозное знание или вопросы культуры, науки и бытия современной цивилизации. Оно никоим образом не было почерпнуто также из ниспосланного религиозного священного текста и не было инициировано прочитавшими этот текст великими мудрецами. Эти явле-

ния, к сожалению, по-прежнему обуславливаются прагматической необходимостью в числе прочих необходимостей, которые встают перед религиозными властями, желающими с силой уцепиться за свою паству.

Из-за поведения властей, которые, держа в своих руках судьбы религиозных учреждений, толкают их некоторых деятелей на то, чтобы они погрязали в политических и материальных соблазнах, а также в иных пороках земной жизни, эти деятели отдаляются от духовно-нравственной миссии религии. Именно это подвергает некоторые знаковые фигуры в православном и исламском мирах многим горьким испытаниям, после которых благочестиво и богобоязненно настроенные верующие и просто добропорядочные светские люди начинают сомневаться в искренности этих религиозных деятелей, поскольку простым людям начинает казаться, что те деятели попросту формируют под себя органы властного влияния подобно светским властям, которые ставят на первое место среди своих приоритетов деньги, кресло, силу психологического и жизненного воздействия на людей.

Седьмое сдерживающее препятствие, существующее в исламском и православном мирах, заключается в их недостаточной, усеченной культуре демократии. Отсутствие демократической культуры и демократической практики в этих мирах делает большинство систем власти в них близкими к авторитарным моделям. При этом многие сторонники таких режимов, не сумев утвердить свою власть посредством опоры на демократический порядок, прибегают к использованию религиозного и политического багажа, унаследованного от прошлого. Для оправдания, более того, увековечивания своего присутствия и своей политики представители власти в рамках таких систем проводят политику «модернизации» через определенный религиозно-идеологический посыл, апеллируя к народной аудитории в попытке «примирить», с одной стороны, погоню с высунутым языком за материальными ценностями цивилизации и технологическими новшествами и новациями, с другой стороны, возвращение к наследию далеких предшественников.

Общие знаменатели. Несмотря на наличие этих сдерживающих мотивов, существует целый ряд общих знаменателей между православным и исламским мирами, которые формируют схожие для них моменты в различных областях. Оба мира живут вечной мечтой о приближении к Духу небесному и опасением за напрасную игру человека в его алчной погоне за материальными соблазнами в жизни на этом Свете. Здесь мне приходят на память высказывания двух мудрейших людей православного и исламско-

го миров. Первый – русский православный мыслитель Александр Панарин, который посвятил силу своего могучего интеллекта и мышления до физического ухода с этого Света написанию духовно-научной книги под названием: «Православная цивилизация в глобальном мире». В одной из глав этого труда он писал: «В православном космосе творчества в социальной среде, в замкнутом «тексте» социума нет. Оно возникает только на полюсах, питаясь энергетикой вне- или надсоциального плана. Свободное творчество, а в сущности, и вся жизнь человека движется между этими двумя полюсами, между глубиной и высотой, между глубиной природной стихии и высотой Божественного духа»¹.

А исламский мыслитель Мансур аль-Муаддиль в своем важнейшем труде, озаглавленном «Исламская культура и политика», отмечает: «Напряжение в исламской мысли лежит между идеальным и фактическим, духовным и временным, добродетелью и силой, разумом Аллаха и поведением людей»².

У православного и исламского миров наряду с этими философско-религиозными мечтаниями, представлениями и положениями существует множество общих знаменателей, наличие которых делает возможность диалога и встречного движения вполне достижимой перспективой. Назовем некоторые из этих общих знаменателей:

1. Как православие, так и ислам принадлежат к духу Востока.
2. И православный, и исламский миры обладают наследием веры, опирающимся на непререкаемый принцип веры в единого и единственного Бога. Кроме того, жизненная культура обоих миров ставит духовные ценности над материальными в плане приоритетов.
3. И православный, и исламский миры жили и продолжают жить вдали от использования новейших и суперсовременных достижений.
4. И православный, и исламский миры объединяют самые широкие слои людей, измученных и лишенных материальных, моральных и информационных благ на этой планете. Возможно, эти люди (и миры) находятся во главе списка тех, которые не пользуются себе во благо и наслаждение ценностями справедливости, суверенитета и достоинства.
5. И православный, и исламский миры стоят во главе списка пострадавших и продолжающих нести ущерб от опасностей культур-

¹ Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 147.

² Мансур аль-Муаддиль. Исламская культура и политика // Иран и арабы. 2004. № 9. С. 46

ной глобализации. Это происходит в силу того, что их народы обладают богатейшим культурным наследием, а темпы агрессивности, порождаемой отрицательными сторонами американизированной глобализации, в отношении этих миров все более и более нарастают.

Пожелания будущего. Имеются широчайшие поля – культурное, философское, религиозное, духовное, политическое и экономическое, на которых возможен разумно-рациональный диалог и достижение соглашения о выработке стратегии сотрудничества и партнерства между сторонами в самых различных сферах, на некоторых из которых хотелось бы указать в заключительной части данного исследования.

Надежда и пожелание, реализация которых желательна со стороны умственного и политического потенциалов, имеющих у религиозных и светских учреждений православных и мусульман, состоят в настойчивом стремлении к тому, чтобы православный христианин создавал такой портрет ислама, на котором мусульманин смог бы увидеть свое подлинное изображение. И чтобы мусульманин, в свою очередь, представлял такой портрет православного христианина, на котором тот смог бы увидеть свое реальное изображение. Подобный позитивный настрой в обеих общинах по отношению друг к другу, вселяющий глубокую надежду, можно встретить в различных уголках того широкого пространства православного и исламского миров, в которых находятся вместе и сосуществуют группы верующих с обеих сторон.

Как исламский мир, так и православный со всем тем религиозным, этническим и культурным многообразием, которое охватывает их широкое пространство, представляют собой горячую лабораторию диалога и противоборства культур, религий, интересов и надежд. И эти два мира нуждаются в более тесном и прочном сближении между ними, поскольку именно этого настоятельно требует от их взаимоотношений логика интересов и выработка реалистичных и разумно-рациональных стратегий, полезных и выгодных для обеих сторон.

Здесь надо сказать, что успокаивает душу и укрепляет веру именно сплоченность и сотрудничество ряда влиятельных и деятельных сил и личностей в обоих мирах во имя формирования реалистичной основы для всестороннего диалога между двумя цивилизациями. Несомненно, для этого необходимо создание механизмов и институтов или центров по диалогу в одних и других государствах на уровне неправительственных организаций. В особенности, такие меры необходимы для тех мест, где сосуществуют православные и мусульманские конфессии с тем, чтобы

главной заботой их руководства было привнесение жизненного и психологического успокоения в положение православных меньшинств среди мусульманского большинства и мусульманских меньшинств среди православного большинства населения того или иного региона.

В завершение пожеланий выскажу одну из наиболее значимых задач, относительно которой следовало бы задаться вопросами правителям и подданным, верующим и людям светского толка в каждом из двух миров – православном и исламском, а именно:

– до какого рубежа мы будем работать вместе во имя реализации принципов социальной справедливости, расширения поля нравственности, солидарности с ущемленными в правах и страдающими в наших двух мирах и во всем мире?

– до какого рубежа христианство и ислам будут содействовать укреплению общечеловеческого братства во имя упрочения уз любви, справедливости, мира между всеми теми, с кем мы вместе живем на этой планете?

Библиография

- Библия. Новый завет.
Священный Коран.
Ан-Нахар. 2002. 15.09.
Мансур аль-Муаддиль. Исламская культура и политика // Иран и арабы. 2004. № 9.
Митрополит Жорж Ходр. Исламо-христианские отношения: прочтение настоящего и будущего. Бейрут: Центр стратегических исследований, разработок и документации, 1994.
Мухаммед Аркун. Окно на ислам. Бейрут: «Атья», 1996.
Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: «Алгоритм», 2003.
Попов В. Исламский мир и Россия – движение навстречу // Азия и Африка сегодня. 2005. № 2. С. 31-34.

***Фарах Сухейль**, доктор философских наук, профессор, президент Открытого Международного Университета Диалога Цивилизаций (Бейрут, Ливан).*

Orthodox-Muslim Dialogue: Current Status and Prospects

Author consider the principles of inter-religious dialogue on the historical parallels of Christianity and Islam in a multi-confessional society.

Key words: dialogue, Islam, Orthodoxy, the principles of dialogue and inter-religious cooperation.

***Farah Suheyl**, PhD, professor, President of International University of Civilizations dialogue, Beirut, Lebanon.*

Валеев Р.М.

Болгар и Свияжск: их роль в культурном разнообразии и развитии науки Татарстана

В статье проанализирована роль и место Болгара и Свияжска в формировании культурного разнообразия, историко-культурного и духовного наследия. Начатые в 1864 году работы по Болгару, а в 2014 г. междисциплинарные научные исследования по объектам Свияжска, проводимые учеными Татарстана и Российской Федерации с привлечением специалистов Греции, США, Германии, Бельгии и ряда других стран, принесли важные результаты. Главным условием этой деятельности стало понимание того, что в основе формирования культурного пространства Болгара и Свияжска должна лежать объективная научная информация, позволяющая раскрыть и увеличить историко-культурную, архитектурную, духовную и эстетическую ценность объектов Болгара и Свияжска, обоснование выдающейся универсальной ценности Болгарского историко-археологического комплекса и Успенского Собора.

Ключевые слова: Болгар, Свияжск, консервация и реставрация, историко-культурный и духовный центр, архитектура, фрески, иконописная живопись, миссионерство, междисциплинарные научные исследования.

Древняя земля Татарстана всегда славилась особым духом поиска, всестороннего и органичного диалога культур и цивилизаций, стремлением к достижению межнационального и межконфессионального согласия. В этой связи особо значимыми являются Великий Болгар и остров-град Свияжск. Их уникальная целостность и подлинность атрибутов, свидетельствующих о выдающейся универсальной ценности подтверждается тем, что в границах Болгара и Свияжска сохранены все элементы, которые позволяют представить возникновение, ход и результаты эволюции важной для истории России и мира региона, жизнедеятельности поколений людей и народов.

Изучение, реставрация и популяризация уникального наследия Болгара и Свияжска – это глобальная историко-культурная, цивилизационная проблема, имеющая большое значение, как в научном, культурном, так и в государственном и общественном планах. И этот огромный пласт жизни республики является важной частью и этапом в многоаспектной и сложной работе по включению объектов Болгара и Свияжска в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. И она показывает тесную связь Болгара и Свияжска с точки зрения цивилизационного подхода, культур-

ного разнообразия, их места и роли во Всемирном и Всероссийском историко-культурном наследии.

Полномасштабные работы стали проводиться на территории Болгарского и Свияжского комплексов в рамках проекта «Культурное наследие Татарстана: остров-град Свияжск и древний Болгар» с 2010 года. Благодаря деятельности Фонда Возрождения памятников истории и культуры Республики Татарстана, созданного под патронажем Первого Президента Республики Татарстана М.Ш. Шаймиева, Министерства культуры РТ, ведомств, высших учебных заведений, организаций и всего населения республики за достаточно короткий срок удалось осуществить ремонт, реставрацию, противоаварийную защиту, консервацию и музеефикацию большинства памятников Болгара и Свияжска.

Что касается собственно научных исследований Болгара и Свияжска и его объектов, главным условием в этой деятельности стало понимание того, что в основу формирования современного культурного, музейного и заповедного пространства Болгара и Свияжска должна лечь предельно объективная научная информация. Мы исходим из того, что именно широта знаний об этих выдающихся памятниках значительно увеличит, как их научный потенциал, так и культурную, архитектурную, духовную и эстетическую ценность.

Другое событие связано с завоеваниями Чингис хана и образованием Монгольской империи, а на нашей территории в XIII-XV вв. – Золотой Орды. Это тоже движение с Востока на Запад. Хотя идея этого движения была весьма интересна – Чингис хан говорил: «Ты знаешь, чего я хочу? Я хочу, чтобы красивая девушка в прекрасных одеждах пронесла золотое блюдо от Желтого моря до моря Красного, не опасаясь ни за блюдо, ни за свою одежду, ни за свою честь». По-нашему говоря, он хотел построить очень удобный, безопасный, компактный мир. Правда, цена за это была для народов огромной. Казанский Кремль и Болгар олицетворение периода X–XX вв.

Болгар – ставка Бату-хана, где готовились походы в Европу и началась чеканка собственных золотоордынских монет. Болгар – первая столица Улуса Джучи, Золотой Орды, в дальнейшем оставался летней резиденцией ханов. Золотая Орда при Бату-хане приобрела масштаб евразийского государства, включавшего Центральную Азию, современную Россию (за исключением Дальнего Востока), всю Восточную Европу. Без Золотой Орды невозможно понять историю средневековой России и Европы. Из сотен золо-

тоордынских городов Болгар – единственный хорошо сохранившийся экземпляр.

Место города Болгара в истории человеческой цивилизации уникально. Болгарский историко-археологический комплекс является тем центром мирового значения, Выдающаяся универсальная уенность которого признана решением 37 сессии Комитета Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО (2013 г., Пномпень, Камбоджа). В 2014 году в Катаре на 38-й сессии Комитета этот объект был включен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО и стал 26 российским и 1002 в этом списке.

Болгарский комплекс является выдающимся примером геополитических и исторических преобразований Евразии в V – начале XXI века, сыгравших ключевую роль в процессах формирования государств и цивилизаций, распространения мусульманства и православия, взаимодействия обычаев и культурных традиций современного татарского и других народов евразийского континента. На протяжении более 15 веков этот объект оказывал устойчивое воздействие на развитие архитектуры, технологий, монументального и декоративного искусства, градостроительства, сферы духовной культуры Евразии.

Посольство Багдадского халифата, вошедшего в Всемирную историю под именем Ибн Фадлана, способствовало не только официальному принятию ислама, но и дипломатическому признанию Волжской Болгарии в качестве мусульманского государства. Уникальное своеобразие культурного наследия Болгара основано на плодотворном взаимодействии местных, тюркских, восточных, европейских и русских традиций. Эти стилистические особенности в архитектуре Болгарского историко-археологического комплекса находились во взаимодействии друг с другом и отражают разнообразное влияние на протяжении длительного периода времени.

Болгарский историко-археологический комплекс – это самый северный в мире памятник мусульманского зодчества и единственный в мире комплекс с сохранившимися архитектурно-археологическими памятниками золотоордынской цивилизации. Соборная мечеть, Восточный и Северный мавзолеи, Ханская усыпальница, Малый минарет, Черная и Белая палаты, Ханский дворец – эти и другие археологизированные памятники являются жемчужинами Болгара, представляют собой зримое подтверждение уникальности средневековой жизни города, выраженной не только в разнообразии архитектуры, но и в своеобразном планировании городского пространства.

Со времени официального принятия ислама волжскими болгарскими в 922 г. Болгар на протяжении многих столетий остается сакральным местом, а его памятники объектами религиозного поклонения мусульман не только Татарстана, но и России. Это место обладает особой духовной аурой, являющейся нематериальным наследием высочайшего уровня. А для многомиллионного татарского народа Болгар олицетворяет духовное единство, древнюю политическую и религиозную столицу.

Активные торгово-экономические контакты Поволжья и Приуралья со странами Центральной Азии – Хорезмом и государством Саманидов, создали благоприятные возможности для проникновения на эту территорию мусульманских проповедников и возникновения устойчивой уммы. Автор начала X в. Ибн Русте (903г.) пишет о наличии в поселениях болгар мечетей и медресе. В ставке болгарского правителя Алмуша, принявшего мусульманское имя Джафар ибн Абдуллах был специальный штат духовенства, включая муэдзина. Посольство Багдадского халифата, вошедшего во Всемирную историю под именем Ибн Фадлана, способствовало официальному принятию ислама и дипломатическому признанию Болгарии как мусульманского государства. Не только в восточных, но и русских, западноевропейских источниках, имя волжских болгар, а затем татар прочно ассоциировалось с понятием «мусульманство».

Принятие ислама привело к тому, что древнетюркская руническая письменность болгар заменяется арабским шрифтом. Постепенно арабский язык наряду с болгарским становится языком болгарской науки и дипломатической переписки, а фарси (персидский) наряду с поволжским тюрки – языком болгарской поэзии.

Болгаро-татарская просвещенность пользовалась настолько высоким авторитетом и признанием, что ученый Ходжа Ахмед Болгари назначается на пост учителя и наставника одного из могущественных монархов мира султана Махмуда Газневи в XI в. Недаром же Болгарию называли «царством разума» и «золотым тронном Востока». Переехав из Болгарии в Афганистан, Ходжа Ахмед Болгари врачует в городе Газни. Он прославился своими философскими и историческими трактатами. Среди них наибольшей известностью пользовались «Тарихател Болгария» («История Болгарии»), «Фэнандел Болгария» («Наука в Болгарии»), «Жэмигыль Болгария» («Философия Болгарии»). В 1971 г. над его могилой был построен мавзолей (дюрбе) из белого мрамора.

Высокий уровень мусульманской городской культуры обусловил активную деятельность и других просветителей, педагогов,

ученых. Во второй половине XI – начала XII в. здесь жил и творил философ и историк Хамид бин Идриси аль-Болгари, в первой половине XII в. историк Якуб бин Нугман аль-Болгари, богослов Сулейман бин Давуд аль-Саксини (XI – XII вв.), фармакологи Ходжа аль-Болгари (XI – XII вв.), а также братья Таджддин и Хасан бин Юныс (XIII в.). В первой половине XIV в. жил известный правовед Бурхан-ад-дин Ибрахим аль-Ханафи, автор книги «Основы дискуссий».

В исторической памяти татарского народа сохранилось предание о прибытии трех сподвижников пророка Мухаммада в Болгары, о чудесном исцелении дочери царя Болгар Туйбикэ, о принятии Ислама царем Болгар и его окружением. Как утверждает в старинной болгарской рукописи, пересказанной в XIX в. ректором Казанского университета, ученым и врачом, почетным гражданином Казани, немцем по происхождению Карлом Фуксом, начало этому было положено в 9 году хиджры, когда Пророк Мухаммед стал рассылать своих сахабов (сподвижников) к народам и государствам мира для распространения ислама. Три таких сахаба Пророка – имамы Абдур-Рахман – сын Зубайра, Талха ибн Гусман, Зубайра – сын Джагда – прибыли с миссией дагвата (призыва к исламу) к болгарам. Как проходила их миссия среди болгар, довольно подробно описано Карлом Фуксом. До второй половины XVIII в. в Болгаре в сохранности были могилы сподвижника пророка и 33-х «табигинов» (людей, принявших ислам через сподвижников).

Белая мечеть и Памятный знак стали символами возрождения духовности после долгих лет господства атеизма и тоталитаризма, проведения мусульманских обрядов и ритуалов. Образовательная деятельность Исламского центра, созданного в настоящее время в Белой мечети, обеспечивает сохранение традиций, принципов обучения и получения знаний, тем самым, повышая значимость объекта. Выдающаяся Универсальная Ценность включает такие ценностные аспекты как духовность, паломничество к святыням, исполнение обрядности и праведность, целый ряд исторических событий (принятие Ислама в 922 г. и приезд Посольства Ибн Фадлана, столичность и т.д.).

Соборная мечеть с Большим минаретом (XIII-XV в.) и Успенская церковь (XVIII в.), расположенные рядом, – это свидетельство и показатель толерантности и мирного сосуществования мусульманской и христианской религий. Болгар как яркий образец развития ислама в регионе подтверждает многовековые традиции межконфессиональной толерантности, добрососедства и взаим-

ного уважения народов Волго-Уральского региона и Российской Федерации.

Яркие картины городской жизни Болгара нашли место в блестящих образцах средневековой болгаро-татарской литературы – поэме Кул Гали «Кыйсса-и-Йусуф», восьмьсотлетие создания которой было отпраздновано по линии ЮНЕСКО, а также в эпосе «Идегей», народных легендах и преданиях. К героическому и лирическому образу Болгара не раз возвращались в своих произведениях татарские поэты Мухаммедьяр (XVI в.), Мовля-Кольи (XVII в.). Настоящим источником творческого вдохновения стал Болгар для татарских просветителей и основателя татарской исторической науки Ш. Марджани.

Татарский народ помнил, знал и воспевал город Болгар – «Шэхри Болгар» – в своих исторических баитах, легендах, мундзжатах, называя его местом святых «изгелэр жире».

В последние годы культурное наследие Болгар послужило основой для создания новых выдающихся образцов национальной культуры. Среди наиболее интересных произведений – поэма «Клятвенная чаша» (2005 г.), балет «Сказание о Йусуфе» (2001 г.), балет «Золотая Орда» (2013 г.), опера «Черная палата» (2013 г.) и др. Получили народное признание исторические романы Нурихана Фаттаха, Мусагита Хабибуллина, Романа Вахитова и многих других татарских писателей, произведения художников Баки Урманче, Равиля Загидуллина, Канафи Нафикова, Рифката Вахитова, Феринада Халикова и др.

Третье событие мировой и евразийской истории связано с движением обратно с Запада на Восток. Это середина XVI в., когда усилившееся Московское царство в борьбе за наследие Золотой Орды, идеологически и духовно обосновав, направило свои войска на Казань.

Безусловно, осада и взятие Казани, предпринятые царскими войсками под руководством Ивана Грозного в 1552 году, стали логическим завершением третьего Казанского похода (июнь-октябрь 1552 года) Ивана Грозного и положила конец существованию Казанского ханства как самостоятельного государства. Осада 1552 года была пятой по счету после целого ряда осад (большей частью неудачных), предпринятых войсками в 1487, 1524, 1530 и 1550 годах. В связи с этим была острая необходимость в базе, расположенной в непосредственной близости от Казани. В 1551 году всего за 24 дня под Казанью была возведена деревянная крепость Свияжск, ставшая главным опорным пунктом для взятия Казани царскими войсками.

Строительство Свяжска и монастырей в XVI в. имело большое геополитическое значение в истории Волго-Уралья, Алтая, Сибири – на территории по своим размерам и численности населения, значительно, превышающий многие государства Европы. Успенский собор и монастырь вместе с Казанским Кремлем, с другими христианскими культовыми объектами на территории «Казанского царства» и других в прошлом татарских ханств стали главными элементами в продвижении Московского царства на восток и северо-восток в Азию, в развитии административно-территориальной и духовно-идеологической структуры в рамках интегральной военно-оборонительной и христианской-миссионерской системы российского государства, а также линейных связей в этой системе в форме Закамских «засечных черт», построенных и сформировавшихся организационно и территориально в XVII – начале XVIII вв. (в 50-е гг. XVII – I Закамская, начало XVIII – 30-е гг. XVIII в. – II Закамская засечные линии). Это является ярким свидетельством исторической эволюции «феномена» российских монастырей на северо-востоке Европы и азиатской части мира, зарождение и этапы развития которых связаны с Успенским собором, монастырем и в целом Свяжском.

Из известных Успенских соборов России превосходят Свяжский по древности фресок лишь два: Звенигородский, росписи которого (начало XV в.) приписываются Андрею Рублеву, но он городской, а не монастырский, что важно в плане различия традиций и стиля, и дошли они до нашего времени фрагментарно, а не в целостном виде, а также Успенский собор г. Владимира расписанных А. Рублевым в 1408 г., однако и он городской, а не монастырский. И потом надо учесть, что Успенский собор в Свяжске появился не в восточно-славянской православной среде, а в мусульманской, определенной части языческой, полиэтничной.

Уникальна роль Свяжска и Успенского монастыря и с точки зрения взаимодействия его как военной крепости и духовно-миссионерского центра огромного края. Свяжск – первый православный город в Среднем Поволжье, сыгравший одну из ключевых ролей в исторических процессах формирования Российского государства

Среди крупных архитектурных ансамблей Свяжска выделяются два монастырских комплекса – Успенский и Иоанно-Предтеченский. В свою очередь, особо ценными памятниками в них определены Успенский собор и Троицкая церковь.

В Татарстане проводится беспрецедентная по своим масштабам и значимости работа по восстановлению Болгара и Свяжска.

Эта созидательная деятельность направлена, в первую очередь, на сохранение выдающегося наследия, оставленного нам талантливыми предками. Но есть еще один, как мне кажется, не менее важный аспект, – научные изыскания, который проводится на этих памятниках, позволяют вывести науку в республики в целом на более высокий, как фундаментальный, так и технологическо-инновационный уровень. И прекрасным примером этому являются исследования, проводимые на Болгарском и Свияжском комплексах.

Валеев Рафаэль Миргасимович, доктор исторических наук, профессор, проректор Казанского государственного университета культуры и искусств (Казань, Россия).

Bolgar and Sviyazhsk: Role in the Cultural Heritage and Main Trends of Scientific Research of Tatarstan

Article analyzes role and place of Bolgar and Sviyazhsk in the formation of cultural diversity, historical, cultural and spiritual heritage. Researches that began in Bulgar in 1864 and interdisciplinary research of Sviyazhsk objects in 2014 by scientists of Tatarstan, Russian Federation with involvement of experts from Greece, USA, Germany, Belgium and several other countries led to important results. Main condition of scientists' work was understanding that in the basis of cultural space creation in Bolgar and Sviyazhsk should be verified scientific information, that allows to reveal and increase historical, cultural, architectural, spiritual and aesthetic value of objects in Bolgar and Sviyazhsk, justification of outstanding universal value of Bolgar historical and archeological complex and the Dormition Cathedral.

Key words: Bolgar, Sviyazhsk, conservation and restoration, cultural and spiritual center, architecture, frescoes, icon-painting, missionary outreach, interdisciplinary scientific research.

Valeyev Rafael, doctor of Historical sciences, professor, vice-rector of science of Kazan state university of culture and arts, Kazan, Russia.

Курбанова Н.У.

Ислам и православие в Кыргызстане: традиции и современность

Рассматриваются исторические факты, свидетельствующие о том, что на территории Кыргызстана в разные эпохи мирно уживались различные религии: тенгрианство, зороастризм, буддизм, манихейство, христианство и ислам. Отсутствие религиозных войн и взаимовосприятие является богатейшим историческим опытом толерантного сосуществования различных вероисповедных сообществ на территории Кыргызстана.

Ключевые слова: традиции, межконфессиональный диалог, тангрианство, буддизм, ислам, православие

Как известно, в древности кыргызы, как и все тюркоязычные племена были язычниками и поклонялись верховному божеству – *Тенир*, богине плодородия *Умай*, божеству земли и воды – *Жер-Суу*, *Тоо-Таш*, выступающих в значении родины. Архитектурные находки свидетельствуют о широком распространении культа огня, гор, воды, о чем свидетельствует почтительное отношение к Сулайман-Тоо, озеру Иссык-Куль, ущелью Иссык-Ата и т.п. Подобное сакральное отношение к природным явлениям имеется на всей территории Кыргызстана.

Здесь вплоть до X в. также исповедовали *зороастризм*, который был одним из основных религий, что подтверждают наскальные рисунки в горах Тянь-Шаня, петроглифы¹, Саймалуу-Таш, Тамгалы-Таш, Сулайман-Тоо, Орнока и др. Зороастрийское происхождение имеет отмечаемый во многих странах, в том числе в Кыргызстане праздник Нооруз, который в мировоззрении кыргызов ассоциировался с культом природы.

Благодаря археологам, мы знаем, что проживавшее здесь население исповедовало также *буддизм*, что подтверждают, найденные буддийские храмы, письменные документы, остатки ритуальной утвари, произведения искусства. Широкое расселение буддистов происходило преимущественно в городах Чуйской долины Кыргызстана. Известно, что буддизм оказал влияние на ранний суфизм, в последнем система наставничества, духовные практики сходны с буддийской медитацией. Буддийское влияние

¹ Горячева В.Д. Городская культура тюркских каганатов на Тянь-Шане (середина VI – начало XIII в.). Б., 2010. С. 31.

прослеживается в литературе, архитектуре, орнаментах и художественном ремесле мусульманской Средней Азии.

Также из истории известно, что в середине X в., когда зарождалось государство Караханидов, ислам должен был состязаться не с шаманизмом, а с манихейством и христианством. В основе *манихейства* – синкретического религиозного учения – в III в. лежали учения зороастризма, буддизма, христианства, культа Тенгри (на Тянь-Шане) и других религий. Его проникновение на территорию Средней Азии началось в конце III-IV вв., в связи с преследованием его приверженцев со стороны Сасанидского Ирана. Долины рек Чу и Талас были центром, где расцветало манихейство.

По Великому Шелковому пути, по караванным тропам с запада на восток купцы везли не только ткани, специи, драгоценности, но и священные книги. На территории Средней Азии христиане появились во второй половине I в., они принадлежали к четырём разным церквям: православной, несторианской, яковитской и армяно-григорианской. В V-X вв. христианское вероучение стало распространяться в населенных пунктах Согдианы, Бактрии, Парфии, Ферганы, Мавераннахры, Кушанской империи. Именно здесь археологами обнаружено множество памятников христианского происхождения: остатки храмов и монастырей, фрески, керамические и металлические изделия с изображением евангельских сцен, церковная утварь, нательные кресты и медалионы. Сотнями исчисляются находки могильных камней с крестами и надгробными надписями на тюркском и сирийском языках. В V-X вв. в Туркестане действовало уже несколько поместных церквей: Мервская, Самаркандская, Хорезмийское, Винкердская, Невакетская¹. Невакетская митрополия объединяла общины Семиречья (современный Кыргызстан и Западный Казахстан). В X-XIV вв. христиане жили в г. Суяб (городище Ак-Бешим в Чуйской долине), Саруу в районе Курменты на Иссык-Куле, Тарсакент (городище Кара-Джигач около Бишкека).

Христианство мирно уживалось с буддизмом, манихейством, зороастризмом, с племенными культурами, а с VIII-X вв. и с исламом. Известно, что часть потомков Чингисхана хранила верность племенным культурам, часть принимала христианство несторианского толка, но окончательный выбор ими был сделан в XIV в., при Тимуре и его наследниках в пользу ислама.

Ислам на территорию Кыргызстана стал проникать с VIII века вследствие походов Кутейбы в 712 г. В Караханидском государстве

¹ Озмитель Е.Е. Православие в Киргизии XIX-XX вв.: Исторический очерк. Бишкек, 2003. С. 48.

ислам становится государственной религией (в 960 г.) с центром в г. Баласагуне. К этому времени относится строительство культовых мусульманских сооружений, таких как Буранинский и Узгенский архитектурные комплексы X-XII вв., мавзолеев Мухаммада ибн Насра в Сафед-Булане и многие другие. Ислам вначале распространялся среди оседлого населения, тогда как кочевое население больше придерживалось древних языческих воззрений.

В XIII – первой половине XIV вв. в ходе монгольских завоеваний ислам утратил свое значение государственной религии, но в 1354 г. в государстве Моголистан был восстановлен. С конца XV в. кыргызы становятся господствующим этносом на Тянь-Шане, а в XVI-XVII вв. здесь складывается кыргызская народность, в сплочении которой ислам сыграл роль идеологического фактора объединения. Во время владычества Кокандского ханства мусульманское духовенство начинает вести активную миссионерскую деятельность среди кочевого населения через мулл и суфийских ишанов. Ощутимый вклад в распространении ислама среди кыргызов внесли именно суфийские братства Центральной Азии – Ахмета Яссави и Накшбандия. К моменту вхождения кыргызов в состав Российской империи (вторая половина XIX – начало XX вв.) подавляющее число кыргызов относилось к мусульманам.

Первые православные приходы в городах и русских селах Чуйской и Иссык-кульской долин были основаны в 1860–1870-х гг. в Теплоключенке, Кара-Коле, Тюпе, Беловодском, Токмаке, Пишпекте. Служба совершалась здесь в приспособленных помещениях. Это были временные, походные церкви, которые устраивали в палатках, в обычных жилых домах. В 1880-1890-х гг. были построены первые русские православные храмы в Таласской и Ферганской долинах. Большинство из этих ранних церквей было разрушено сильными землетрясениями к. XIX в. Новые храмы строили из обожженного кирпича или дерева прочными, большими и красивыми. Интерьер украшали иконами, резьбой с позолотой, нарядными люстрами и подсвечниками. На рубеже столетий города и села Кыргызстана украсились множеством новых церквей. Среди них – новый деревянный храм святого Георгия в Токмаке, храм Святой Троицы в Кара-Коле, храмы Архангела Михаила в Беловодском и в Оше, храм св. Николая в Чалдоваре, храм Св. Серафима в Пишпекте и многие другие. Всего на территории Кыргызстана было построено более 100 православных храмов и молитвенных домов.

Большинство из дореволюционных православных храмов Кыргызстана были разрушены в годы советской власти. Сейчас осталось только семь из них. В старинных храмах Оша, Тепло-

ключенки, Кара-Кола, Беловодского, Таласа и Чалдовара возобновлено богослужение. Сильно испорченный перестройками Пишпекский Свято-Никольский храм XIX в. (в Дубовом парке г. Бишкек) так Церкви и не возвращен.

Строительство городских храмов осуществлялось на пожертвования крестьян, местного купечества и благотворителей из России и лишь изредка – на средства государства. Несколько сельских храмов Туркестана были построены на пожертвования мусульманского духовенства.

Православное духовенство первым организовало в Средней Азии благотворительность, открыло приюты и интернаты для сирот и малоимущих, общества трезвости, чайханы-читальни, проводило просветительские лекции. В Свято-Троицком Иссык-кульском монастыре (район р. Курменты) была устроена сельскохозяйственная школа для киргизских мальчиков. Самый большой вклад православного духовенства в культуру Кыргызстана – это организация систематического начального образования.

Между мусульманским населением Кыргызстана и православными христианами в целом складывались отношения взаимной доброжелательности. Этому содействовала и политика российских властей, предоставлявших равные права мусульманам и православным в получении медицинского обслуживания, образования, в налогообложении. В приютах и церковно-приходских школах вместе воспитывались дети разных национальностей. При этом Закон Божий, обязательный в Российской империи предмет, местным детям преподавал мулла, а русским – православный священник. Так же и благотворительность совершалась православными «бескорыстно», т.е. без привлечения в христианство людей другой веры. Несмотря на то, что православие было в Российской империи государственной религией и пользовалось многими привилегиями, миссионерская деятельность РПЦ в отношении кыргызов-язычников и мусульман была слабой. К примеру, в 1882 г. была открыта Киргизская миссия, в православие было обращено в 1884 г. – 13, 1889 г. – 23, 1899 г. – 16 киргизов. В 1882 г. была открыта Киргизская миссия, в православие было обращено в 1884 г. – 13, 1889 г. – 23, 1899 г. – 16 киргизов. По мнению исследователей, Екатерина II больше способствовала исламизации кочевников¹. Благодаря политике веротерпимости Российской империи и уважению русских национальных традиции народов Турке-

¹ Волков И.В. О православном прозелитизме на территории русского Туркестана // Первые международные пасхальные чтения. Б., 2013. С. 103.

стана, к 1917 г. население Средней Азии оставалось на 96% мусульманским и лишь 3,7% исповедовало православие.

В советский период была принята пропаганда научно-материалистического мировоззрения, сопровождаемая в 20-30-е гг. XX в. массовыми репрессиями духовенства¹. Православие как и ислам было подвергнуто гонениям, последний развивался только на бытовом уровне. Только в отдельные периоды истории СССР руководство страны оказывало поддержку традиционным конфессиям, преследуя свои политические интересы.

По мнению исследователя Ч. Чотаевой, «ислам сумел пережить «советизацию», потому что у центральноазиатских народов, религиозное мироощущение совпадало с историко-культурным и общественно-политическим, как постоянный и обязательный элемент индивидуальной и коллективной идентичности. И это обстоятельство играло чрезвычайно важную роль. Поэтому, несмотря на политику секуляризации и атеизации, он оставался регулятором социальных отношений и оказывал существенное влияние на формирование общественного сознания в качестве «бытового народного ислама»².

За годы Советской власти было практически ликвидировано религиозное образование, утрачена исламская правовая культура, подорваны духовные корни ислама. Более того, ислам в Центральной Азии был лишен права принимать участие в политической жизни республик. В результате, центральноазиатский ислам стал «ущербным» по отношению к исламу на Ближнем Востоке, с которым он был органически взаимосвязан³.

Взаимоотношения традиционных религий Кыргызстана РПЦ и Ислама длившегося более 140 лет можно назвать эволюционным и дружественным. К началу 1990-х годов динамично возрос интерес к религии у представителей всех слоев населения. В Кыргызстане были открыты храмы, монастыри, мечети, духовные учебные заведения, власти стали давать разрешение на строительство религиозных объектов, так например, началось строительство молитвенных зданий Русской Православной Церкви в с. Калининское Калининского района и с. Быстровке Кеминского района. Был положительно решен вопрос о реконструкции здания крупнейшего в республике Воскресенского собора в г. Фрун-

¹ Озмитель Е.Е. Церковь и революция: Православие в Киргизии и Средней Азии в первые годы советской власти // Свято-Антониевские православные чтения. Сб. мат. Б., 2012. С. 46.

² Чотаева Ч. Этнокультурные факторы в истории государственного строительства Кыргызстана. Б., 2005. С. 205.

³ Там же. С. 206.

зе. В течение 1990 г. было зарегистрировано еще 4 православных религиозных объединения.

В 1991 г. стали возвращаться истинным хозяевам (хотя не везде безболезненно) православные храмы, незаконно отнятые советской властью; начались реставрационные работы. В Ошской области были возвращены церковные здания в Куршабе, в Оше, использовавшиеся под дома культуры.

В Иссык-Кульской области (в г. Караколе) 15 декабря 1991 г. общине православных была возвращена церковь, построенная еще в 1895 г., помещения которой в советское время были приспособлены под спортивный зал, угольный склад; размещался здесь горком комсомола. Также повсюду, в других местах республики местные власти и трудовые коллективы оказывали посильную помощь в ремонте и реставрации православных церквей. Специально для храмов и церквей республики в литейном цехе АО «Кыргызавтомаш» изготовлялись необычные заказы – колокола для церквей.

Действительно, после 1990 г. произошло много изменений в епархиальной жизни Кыргызстана. Были отреставрированы и построены десятки храмов, началось издание православных газет и журналов (в Бишкеке – первая православная газета «Православный мир»), создан производственно-хозяйственный отдел для производства свечей, стала работать епархиальная типография, где печатаются иконы, календари, книги духовного содержания.

Демократизация страны позволила священникам выходить с проповедью за стены своего храма и мечети, открылись возможности выступать на телевидении, по радио, в печатных изданиях. Если раньше общество жило своей жизнью, а религия – своей, то теперь РПЦ и ДУМК оказались вовлеченными в общественную дискуссию по основным вопросам современности.

Об изменении государственно-конфессиональных отношений от конфронтации в лучшую сторону свидетельствовало то, что впервые в республике стали широко и массово, открыто на улицах, в парках отмечать христианские и мусульманские праздники («Курман» и «Орозо» айты); в торжествах стали принимать участие представители интеллигенции – политики, писатели, поэты, актеры. В календаре появились выходные дни в их честь, организовывались народные праздники, ответственность за проведение которых брало на себя функционирующие фонды и центры в Кыргызстане.

По данным ГКДР, к 2015 г. в КР функционировало 2864 объектов религиозного назначения ислама, христианства, иудаизма, буддизма и новых религиозных движений. Из них – 1791 объек-

тов исламского направления: 9 казыятов, 1674 мечетей, 10 высших религиозных учебных заведений, 67 медресе, 49 фондов, центров и объединений ислама, а также 3 миссии зарубежной конфессии ислама. В общей сложности мусульманское население Кыргызстана составляет более 80% от общего числа верующих.

Однако, численность православного населения из года в год стала уменьшаться в связи с миграцией православного населения. За период с 1990 по 2000 гг. эмигрировало свыше 300 тыс. этнических русских. По данным государственного статистического комитета, только в 2006 г. из Ошской области выехало 1784 человек русской национальности. В итоге доля русских в общей численности населения Кыргызстана, составлявшая в 1990 г. 21,2% (918 тыс.), к концу 2005г., по оценкам экспертов, сократилась примерно до 10% (500 тыс.). Миграции русскоязычного славянского населения способствовали так называемые «оранжевые» 2005 г. и 2010 г., а к 2015 г. из Кыргызстана уже выехало около 100 тыс. человек.

В настоящее время в приходах Бишкекской Епархии служат 35 священников (из них 18 священников имеют специальное духовное образование и 2 – высшее, 17 – светское, в том числе 4 – высшее). Епархия имеет 1 женский монастырь и 1 женское подворье (в Кара-Балте и Канте при храмах), в них служат 4 монахини и 12 послушниц.

В Кыргызской Республике функционирует 15 христианских духовных учебных заведений. Храмы и приходы Русской Православной Церкви находятся в Бишкеке – 4, Джалал-Абадской области – 5, Иссык-Кульской – 10, Ошской – 2, Таласской – 2, Чуйской – 19, Баткенской – 2¹.

В республике действуют также 2 общины, отколовшиеся от Русской Православной Церкви и не принадлежащие к ней: Община русской старообрядческой церкви г. Бишкек и Община древлеправославных христиан-поморцев г. Бишкек.

РПЦ имеет свой печатный орган, газету «Православный мир», ДУМК – «Ислам маданияты», обе конфессии имеют свои интернет-сайты. Анализ содержания информации газетных статей и сайтов двух традиционных религий Кыргызстана, свидетельствует о том, что они принимают активное участие в деле возрождения духовности и нравственности населения. РПЦ и ДУМК видит выход из духовного кризиса в обретении обще-

¹ Озмитель Е.Е. Церковь и революция: Православие в Киргизии и Средней Азии в первые годы советской власти // Свято-Антониевские православные чтения. Сб. мат. Б., 2012. С. 46.

ством фундаментальных духовных ценностей, нравственных устоев и ориентиров и предлагает поддержать на государственном уровне традиционные религии – православие и ислам, ограничить деятельность сект, ввести в школах предметы «Основы православия» и «Основы ислама», введение нравственно-этической цензуры на телевидении, радио, СМИ, ужесточение правовых норм.

Исламские организации и РПЦ в Кыргызстане оказывают благотворительную помощь домам ребенка, престарелых, сиротам. Следует заметить, что многие вопросы в обществе главы ДУМК и РПЦ¹, решают совместно, к примеру, в вопросах:

- «утверждения приоритетного положения двух традиционных религий в кыргызстане – Ислама и Православия;
- введения в школах предмета по изучению Библии и Корана;
- в ограничении распространения экстремистских и сепаратистских материалов в религиозной литературе;
- в противодействии деятельности деструктивных сект;
- в гармонизации межконфессиональных и межэтнических отношений.

На форуме «Ислам и православие в КР: традиции и современность» в октябре 2014 г. глава Бишкекской и Кыргызстанской епархии Русской православной церкви, епископ Даниил, призвал православных Кыргызстана говорить не только на русском, но и на кыргызском, « потому что мы живем здесь» объяснил он, также в ходе своего выступления он подверг критике пагубное влияние Запада на местную молодежь и моральные устои общества.

Также в Кыргызстане прошли учетную регистрацию и функционируют **католическая церковь**. В настоящее время также ведет активную работу в Кыргызстане **протестантизм**, который представлен множеством самостоятельных конфессий.

В настоящее время, к сожалению, исламские общины и православная церковь находятся в неприязненных отношениях с протестантскими общинами в связи с тем, что крайне недовольны их активизацией, ибо они лишают их потенциальных верующих. Сами традиционные конфессии Православие и Ислам не ведут прозелитическую работу.

Как исторически укорененная традиционная религия в Кыргызстане, Православие выполняет свою социальную функцию в обществе – ее политический и духовно-нравственный потенциал в процессах культурно-исторических перемен является сдерживающим фактором в распространении вредных и опасных для общества явлений.

¹ Вторые международные Свято-Антониевские чтения. Б., 2014.-с.118

Библиография

- Абдылдаев М. Из истории религии и атеизма в Кыргызстане. Б.: Илим, 1991. 128 с.
- Абрамзон С.М. Киргизы их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
- Абрамзон С.М. Манапство и религия // СЭ. 1932. № 2. С. 82-97.
- Бартольд В.В. Отчет по поездке в Среднюю Азию с научной целью; История Туркестана. Избранные труды по истории кыргызов и Кыргызстана. Б., 1996.
- Бернштам А. Архитектурные памятники Киргизии. М.; Л., 1950.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л., 1950.
- Владимир (Иким), митрополит Бишкекский и Среднеазиатский. Земля потомков патриарха Тюрка. Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. М., 2002
- Волков И.В. О православном прозелитизме на территории русского Туркестана // Первые международные пасхальные чтения. Б., 2013.
- Вторые международные Свято-Антониевские чтения. Б., 2014.
- Горячева В.Д. Городская культура тюркских каганатов на Тянь-Шане (середина VI – начало XIII в.). Б., 2010.
- Гумилев Л.Н. Хунны. М., 1960.
- Липский В.А. По горным тропам Русского Туркестана // Известия РГО.-1907. С. 91-236.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Озмитель Е.Е. Православие в Киргизии XIX-XX вв.: Исторический очерк. Бишкек: КРСУ, 2003.
- Озмитель Е.Е. Церковь и революция: Православие в Киргизии и Средней Азии в первые годы советской власти // Свято-Антониевские православные чтения. Сб. мат.-Б., 2012.
- Петраш Ю.Г. К вопросу о проникновении ислама в Киргизию и его классово-эксплуататорской сущности // Ученые записки. Вып. 4 (гуманитарные науки). Опш, 1963. С. 66-90.
- Чотаева Ч. Этнокультурные факторы в истории государственного строительства Кыргызстана. Б., 2005.

***Курбанова Назира Умаровна**, доктор исторических наук, профессор, декан факультета Теологии Института гуманитарных знаний Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, заместитель председателя Общественного наблюдательного совета при Госкомиссии по делам религий (Бишкек, Кыргызстан).*

Islam and Christianity in Kyrgyzstan: Tradition and Modernity

The historical evidence that in Kyrgyzstan in different epochs coexisted peacefully the different religions: Tengriism, Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, Christianity and Islam. The absence of religious wars and mutual acceptance is the rich historical experience of tolerant coexistence of different religious communities in Kyrgyzstan.

Key words: tradition, interfaith dialogue, tangrinstvo, Buddhism, Islam, Orthodoxy

***Kurbanova Nazira**, Doctor of historical sciences, Professor Kyrgyzstan State University, Bishkek, Kyrgyzstan.*

Макарова Г.И.

Этнические и конфессиональные идентичности татар и русских (по материалам интервью в семьях, проведенных в г. Казани)

Статья посвящена анализу этнической и конфессиональной идентичностей татар и русских Казани, их содержания, взаимосвязи друг с другом и того, как эти идентичности проявляются в повседневных практиках горожан.

Ключевые слова: этническая идентичность, конфессиональная идентичность, повседневный дискурс, культурные практики.

Наличие связи между этнической и конфессиональной идентичностями населения Татарстана отмечалось многими исследователями¹. Это подтверждают и опросы 2001, 2010 и 2014 гг., проведенные под руководством и с участием автора. В частности, согласно их данным от четверти до трети респондентов, относящих себя к татарам и к русским, отвечая на вопрос «Что роднит (объединяет – в варианте 2014 г.) Вас с людьми Вашей национальности?», называли религию.

Таблица 1

Компоненты этнической идентичности татар и русских РТ (2001, 2010, 2014 гг.), %

Варианты ответов	Тат.	Рус.	Тат.	Рус.	Тат.	Рус.
Язык	75,8	68,6	79,0	72,5	69,8	72,6
Национальная литература, искусство / Культура (в варианте 2014 г.)	19,6	18,2	19,2	25,8	41,1	41,2
Обряды, обычаи	53,5	37,5	51,9	38,0	49,3	34,7
Особенности быта*	15,2	10,6	11,3	16,3	-	-
Общие корни, происхождение**	-	-	-	-	22,2	23,9
Родная земля, природа	39,4	31,1	40,9	35,6	17,4	15,7
Черты характера, психология	11,5	19,3	11,1	15,3	6,6	6,6

¹ См.: Мусина Р.Н. Ислам в массовом сознании татар // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье. Казань: Фэн, 2006. С. 523 – 535 и др.

Варианты ответов	Тат.	Рус.	Тат.	Рус.	Тат.	Рус.
Религия	29,4	29,6	30,5	24,4	32,8	24,3
Исторические судьбы, прошлое	12,5	18,7	9,7	17,2	17,1	24,8
Общая государственность	6,3	9,5	8,1	11,7	13,4	18,8
Внешний облик	2,9	4,7	2,8	4,1	1	2
Другое	0,8	1,1	0,5	0,2	2	0,2
Ничто не роднит (не объединяет)	1,3	3,2	0,9	2,4	0	0,4
Затрудняюсь ответить	0,4	0,5	0,7	1,9	4	0,2

* Вариант ответа был предложен в 2001 и в 2010 гг.

** Вариант ответа был предложен в 2014 г.

Опираясь на тексты 45 качественных интервью в семьях¹ (Казань, 2010–2011 гг.), проанализируем далее: каким образом этническая и конфессиональная самоидентификации артикулируются татарами и русскими, в какой мере повседневные дискурсы этих вопросов² связаны друг с другом, как это проявляется в социокультурных практиках и сказывается на очерчивании этноконфессиональных границ.

Рассмотрим, прежде всего, как размышляют на обозначенные темы интервьюируемые, определившие себя татарами. Анализ текстов показал, что этническая идентичность для большинства из них важна и связывается, в первую очередь, с языком (особенно выходцами из села) и с исламом. Так на вопрос, что сближает его с представителями своей этнической группы, информант, 55 лет, подчеркивает: «А сближает то, что у нас еди-

¹ Интервью проводились при финансовой поддержке РГНФ, № 13-03-00411а. Для интервью отбирались семьи, состоящие из детей 16–25 лет и их родителей (их возраст колебался от 35 до 59 лет). Они были дополнены несколькими интервью с «молодыми» семьями, где муж и жена в возрасте 18–25 лет. При этом 23 интервью были взяты в семьях, члены которых относят себя к татарам, 17 – в семьях русских, 5 – в так называемых смешанных семьях РТ (где один из супругов относит себя к татарам, другой к русским).

² Дискурс понимается в данном случае как речь в контексте, в том числе в контексте поднимавшихся в беседе тем истории семьи в этно-демографическом плане, семейного уклада, соблюдающихся традиций и обрядов, отношения к своей и соседствующей этнической общности (в частности, принятия/непринятия межэтнических браков) и т.д.

ная вера, единый язык, мы одинаково смотрим на вещи, которые присущи нашему народу» (Интервью № 12, 55 лет). Кроме того, татарами отмечалось, что с людьми «своей национальности» легче общаться, они ближе, роднее.

Религиозная мусульманская идентичность в свою очередь неотделима для многих татар от этнической¹. Она представляется им чем-то изначально заданным, предопределенным народной или семейной традицией. Не случайно, размышляя над вопросом «Когда они почувствовали себя мусульманами?», интервьюируемые часто отвечали: «с детства», «с рождения», «всегда так себя ощущали». Вот один из примеров такого рода ответа: *«...примерно уж лет с шести-семи /.../ Когда уже осознаешь, уже в голове что-то появляется»* (Интервью № 38, 19 лет). То есть для большей части информантов религиозная самоидентификация не выступает результатом собственного выбора²; хотя были и готовые порассуждать на тему нетождественности национальной и религиозной идентичностей.

Анализ речи информантов выявил частые случаи подмены понятий «татарин»/«мусульманин», дискурсов этнического и конфессионального единства. В частности, интервьюируемый, 55 лет, говорит о том, что его как татарина отличает от представителей других этнических групп: *«Моя нация отличается тем, что она прошла многовековые выдержки. И среди всех религий, мне кажется, вот этот ислам оказался на сегодняшний день чище, более устойчивым что ли, жизненным... И лучшего я пока на сегодняшний день не вижу»* (Интервью № 12, 55 лет).

О тесной связи этнических и религиозных традиций говорит и тот факт, что практически во всех татарских семьях, согласно данным интервью, в той или иной форме отмечаются такие праздники, как Корбан гаете или Корбан-байрам и Ураза гаете или Ураза-байрам³. Однако во многих случаях в них не вкладывается религиозный смысл, и они служат скорее способом поддержания связей с родными и близкими, друзьями и соседями-татарами. Также нередко трактуется и проводимый по опреде-

¹ Мы сознательно старались развести темы этнической и конфессиональной идентичностей в ходе беседы (чередую их с другими вопросами) с тем, чтобы не конструировать их связь.

² Khodzhaeva E. Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren. Arbeitspapiere der Forschungsstelle Osteuropa, Bremen: Universität Bremen, 2010, P. 9.

³ У родившихся в городе горожан они обычно сводятся к тому, что в доме пекутся пироги, изредка – к посещению мечети; деревенские по происхождению указывали, помимо этого, что стараются убраться дома, сходить в баню и т.д.

ленным случаям «аш»¹: *«Это традиционно, надо, чтобы дома была молитва, какой-то из праздников, какая-то годовщина, к которой приурочивается «аш», и это будет традиция»* (Интервью № 1, 44 года).

Многие интервьюируемые также отмечали, что в их семьях принято проводить такие, оформляющие рождение, смерть или переход в иной социальный статус (женитьба/замужество) религиозные ритуальные действия, как исем кушу, ж иназа уку, никах. В то же время они признавались, что это скорее дань традиции, что так положено, и так всегда делали их предки. Были и те, кто, наряду с названными социально ориентированными обрядами, указывал, что дает милостыню или садака, изредка ходит в мечеть, знает отдельные молитвы и читает их. И ими вопрос «Во что вы верите?» обычно уже не воспринимался абстрактно, а понимался как связанный именно с религиозной верой. В то же время полностью держащих уразу и тем более читающих пять раз в день намаз среди интервьюируемых оказались единицы.

Тем самым религиозная самоидентификация информантов-татар, причисляющих себя к исламу, все же по большей части поверхностна. Мало кто следует ежедневной религиозной практике, знает и придерживается его норм и ценностей в своей жизни. О степени глубины различий между так называемыми «этническими» и «настоящими» мусульманами размышляет интервьюируемая, 22 лет: *«Мы как-то привыкли быть этническими мусульманами, я воспитывалась как этническая мусульманка лет сколько, двадцать. А вот как настоящая мусульманка я начала осознавать себя только один год. Это большая разница, это очень трудно себя перестроить»* (Интервью № 26, 22 года). Она же в ходе интервью говорит о том, сколь существенно переменится ее образ жизни в том случае, если она наденет хиджаб: *«То есть, ты все абсолютно будешь менять, будешь менять свое поведение на работе, свое поведение на учебе, свое поведение в транспорте, свое поведение в отношении друзей. 50 процентов, даже 70 процентов твоих друзей просто отметутся, потому что тебе с ними нечего будет делать»* (там же).

Следует признать, что высказанные девушкой опасения имеют под собой определенные основания и в том плане, что не характерная для основной части населения Татарстана религиоз-

¹ Чтение корана с приглашением пожилых людей и их последующим угощением (см.: Уразманова Р.К. «Мусульманские» обряды в быту татар // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 13–26).

ность частостораживает даже относящих себя к мусульманам татар. Так некоторые, говоря о желательности того, чтобы супругом (супругой) их детей был представитель той же этнической группы и вероисповедания, тут же добавляли, чтобы это был не слишком религиозный человек: *«Мусульманка-татарка. Нет, нет, нет, фанатки нам не нужны»* (Интервью № 25, 57 лет). В том же ключе размышляли и некоторые информанты младшего поколения: *«Ну, таких уж радикальных татаров там, которые паранджу (имеет в виду молодых людей, настаивающих на том, чтобы будущая жена носила хиджаб – Г.М.) там, это уж тоже не хотелось бы, конечно»* (Интервью № 33, 19 лет).

Важно, однако, отметить следующее, обнаруженное при анализе текстов и объединяющее, прежде всего, приехавших из деревни татар и этнориентированных татар-горожан, обстоятельство: рост приверженцев считающихся традиционными для данной этнической группы морально-нравственных ценностей воспитания детей, элементов традиционного семейного уклада. Они заключаются в убеждении, что в семье главным должен быть мужчина, который несет ответственность за семейное благосостояние, в особых требованиях к скромности и моральной чистоте девушек/женщин, в утверждении важности уважения к родителям и почитания старших. Значимость данных норм может быть отчасти объяснена влиянием религии, преломленным сквозь призму местных этнокультурных традиций. Здесь могут сказываться и более тесные связи татарской культуры с восточными, а также более поздняя, по сравнению с русскими, их урбанизация (отсюда – большая склонность к традиционалистскому поведению). Тем самым воздействие религии важно, но не все определяется только ей.

Для относящих себя к русским казанцев этническая идентичность также в той или иной степени значима. В качестве отличающих от представителей других групп черт ими самими артикулировались душевность, открытость. Неоднократно говорилось об «интернациональном менталитете» русских, их готовности к межнациональному общению, в связи с чем русская этническая идентичность нередко отождествлялась с общероссийской. *«Я и по ощущениям, я живу в России, я русская. Я считаю, что и русской-то национальности как таковой нет. Просто это слово «русская» просто с Россией»* (Интервью № 17, 46 лет).

Многими информантами их «русскость» тесно связывалась с православием. И вновь, как и у татар, мы встречаем подмену понятий, в данном случае «русский»/»православный» (или «христианин»): *«Понимаешь, вот если получается, что мы возвра-*

щаемся к своим корням, должны быть, как в Руси положено было: вот, раз ты христианин, опять же принимаешь христианскую веру, значит ты должен быть крещеным. Если ты мусульманин, значит тебе тоже мусульманскую, что-то мусульманское. /.../ Я не националист, но иногда это во мне проявляется...» (Интервью № 6, 49 лет).

Одновременно причисление себя к православным оказалось для многих наших собеседников (особенно приехавших из села) напрямую вытекающим из факта самоотнесения себя к русским. Так на вопрос, почему она ходит именно в православную церковь русская, 59 лет, с недоумением отвечает: «Ну как уж, мы же русские, раз у нас мама молилась Богу по-русски, иконы, и я сама крещеная, и дочка у меня крещеная, и мы все крещеные были» (Интервью № 34, 59 лет). Поэтому не удивительно, что рассуждая о том, когда и в связи с чем они почувствовали себя верующими, русские, как и татары, часто рассказывали не о собственном религиозном опыте, а о традициях рода, семьи: «это было как вот, из ее там шло поколения (имеет в виду бабушку – Г.М.). Если это рождество, то это определенные какие-то блюда, она держала пост. И пасха для нее было, то есть, утром она убирала дом, она, значит, пекла куличи, красила яйца. И вот это было ощущение праздника, и собирала гостей. И вот это вот как-то идет, идет, идет, и оно никуда не делось» (Интервью № 27, 42 года).

Было, однако, замечено, что для русских, главным образом родившихся в городе, по сравнению с татарами несколько более характерны случаи самостоятельного поиска близкого им вероисповедания. К примеру, в одной из семей, где представители старшего поколения традиционно придерживаются православия, дочь, 18 лет, увлеклась протестантизмом. В другой семье информанты-родители, относящие себя к русским, отметили, что ходили и в протестантскую, и в католическую церкви, читали Коран и Бхагават Гиту. В результате, подытоживает разговор их дочь, они склоняются к тому, «что все религии – это одно и то же, они все ведут к одной цели, просто разные способы достижения» (Интервью № 15, 17 лет). Среди интервьюируемых были и посещавшие собрания Свидетелей Иеговы, адвентистов седьмого дня. Наконец, встречались единицы тех, кто, в стремлении найти культурные основания ассоциирования себя со своей этнической группой, начал интересоваться славянскими языческими учениями.

Тем не менее основная часть русских, согласно интервью, продолжает ассоциировать себя с православием, а некоторые даже вы-

сказывали тревогу по поводу появления в России разнообразных религиозных сект и учений¹. Как и информанты-татары, они в большинстве своем отмечают религиозные праздники, соблюдают семейно-бытовые обряды – венчание, крещение, отпевание, иногда ходят в церковь. При этом если родившиеся в городе горожане называли среди праздников лишь Пасху и Рождество, выходцы из села также рассказывали о конкретных формах бытования в местности, где они выросли Троицы, дней святых, дня ангела или именин и т.д. Когда же мы задавали вопрос о смысле, вкладываемом в такого рода действия, оказывалось, что он для многих является не столько религиозным, сколько сопряженным с важностью поддержания взаимоотношений с близкими, сплочения семьи.

В отдельных случаях соблюдение обрядов и праздников даже сочетается, согласно данным интервью, с признанием себя неверующими. *«Ну, у нас в принципе все крещенные /.../, но мы в церковь не ходим. /.../ Я, кстати говоря, не верю...»* (Интервью № 24, 51 год). Хотя в большинстве случаев они относили себя к верующим, но не религиозным.

Различиями в религии, а точнее в религиозной обрядовости соседствующих групп ряд интервьюируемых-русских оправдывает сегодня предпочтение, отдаваемое моноэтническим бракам. И хотя отношение к межэтническим брачным союзам остается у большинства из них вполне толерантным (и в целом более толерантным, чем у татар), по прошествии нескольких десятилетий постсоветского развития они стали отмечать желательность близости религиозно-культурных традиций, в которых воспитывались будущие супруги: *«Ну, просто хотелось бы, чтобы не было, ну вот разницы в праздниках, в конце концов, ну вот элементарных каких-то. Не то, что там мы расисты, там какие-то там или что-то такое. Мы живем в Татарстане, и даже Курбан-байрам справляем все вместе с друзьями»* (Интервью № 14, 26 лет). В ряде же семей при спокойном их восприятии родителями-русскими, дети указывали на значимость для них национальной принадлежности будущего супруга/супруги (что объяснялось ими изоляционистскими установками татар).

При отмеченном выше росте значимости этнической и конфессиональной идентичностей ни русские, ни татары не отрицали факт продолжающегося межэтнического и межконфессио-

¹ Приведем фрагмент одного из интервью: «...вот секты я вообще категорически, всякие там Свидетели (имеет в виду Свидетелей Иеговы), я вот их... Если, если верить, то наверно, традиционно» (Интервью № 21, 55 лет).

нального взаимодействия в регионе. По большей части и те, и другие подчеркивали, что во взаимоотношениях на работе и в дружбе это никак не сказывается, и что они по-прежнему принимают угощения от своих коллег мусульман либо православных во время их религиозных праздников. В свою очередь на микроуровне это взаимодействие проявляется в так называемых смешанных семьях (где один из родителей относит себя к татарам, а другой – к русским), в которых, как показали данные интервью, могут складываться различные его модели: когда преобладает одна из этнических и конфессиональных традиций (и дети воспитываются преимущественно в ней), когда элементы той и другой традиций сосуществуют на плюралистической основе (а представители младшего поколения стоят перед выбором между идентичностями матери и отца), когда этнические и конфессиональные моменты стараются не артикулировать.

Наконец, анализ этнических и конфессиональных идентичностей казанцев будет неполным, если не выделить среди них представителей воцерковленных православных и практикующих мусульман. В ходе интервью таких встречались единицы, что в целом соответствует данным массовых социологических опросов, проводившихся в Татарстане¹. Общим для той и другой группы является то, что их религиозная идентичность выступает определяющей и преобладает над этнической. Существенно отличается система их установок, ценностей, образ жизни, определяемые ориентацией на характерный для соответствующей религии нормативный идеал; иной становится и трактовка соблюдаемых религиозных обрядов и праздников, в которые в данном случае вкладывается сакральный смысл. Более же подробная характеристика данных групп возможна лишь на основе специальных исследований.

В заключение сформулируем некоторые выводы.

1) Этническая и конфессиональная идентичности татар и русских г. Казани в большинстве случаев тесно связаны друг с другом. При этом религия выступает важным этноидентификационным фактором и способом очерчивания этнокультурных границ; в свою очередь, самоотнесение себя к мусульманам или православным нередко выводится из факта этнической «принадлежности», народной и семейной традиций, в связи с чем нередки случаи свободной подмены понятий татарин / мусульманин, русский / православный.

¹ Ходжаева Е.А. Религиозность мусульманской молодежи в перспективе количественного и качественного исследования // Этносоциология в Татарстане: опыт полевых исследований. Сб. статей к юбилею Л.М. Дробжиной. Казань, 2013. С. 303.

2) Помимо ислама татарами в роли объединяющих их с этнической группой факторов артикулировались язык, особенности татарского традиционного воспитания и системы взаимоотношений в семье. Русские выделяли в этом качестве кроме православия особенности ментальности, черты характера, часто отождествляя русскую этническую и российскую государственную идентичности.

3) Интервью показали, что религиозная самоидентификация большинства казанцев носит поверхностный характер. Только единицы соблюдают все предписания соответствующего вероучения и ориентируются на религиозные ценности в своей жизни. Религиозные практики чаще сводятся к проведению основных праздников и соблюдению некоторых социально ориентированных обрядов. И лишь изредка религиозная идентичность становится предметом самостоятельного выбора.

4) Рост значимости этнической и конфессиональной идентичностей в последние десятилетия накладывает определенный отпечаток на процессы этноконфессионального взаимодействия в регионе.

Библиография

Мусина Р.Н. Ислам в массовом сознании татар // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье. Казань, 2006.

Ходжаева Е.А. Религиозность мусульманской молодежи в перспективе количественного и качественного исследования // Этносоциология в Татарстане: опыт полевых исследований. Сб. статей к юбилею Л.М. Дробизевой. Казань, 2013.

Khodzhaeva E. Zur muslimischen Identität von Jugendlichen in der Republik Tatarstan (Russische Föderation) in den 2000er Jahren. Arbeitspapiere der Forschungsstelle Osteuropa, Bremen, 2010.

***Макарова Гузель Ильясовна**, доктор социологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Центра этнологических исследований, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ (Казань, Россия); makarova_guzel@mail.ru*

Ethnic and Confessional Identity of Russians and Tatars (Based on the Data of Interviews in Families, Conducted in Kazan)

Article is devoted to the analysis of ethnic and confessional identities of Tatars and Russians of Kazan, its contents, interrelation with each other and how these identities are shown in everyday life of citizens.

Key words: ethnic identity, confessional identity, everyday discourse, cultural practitioners.

***Makarova Guzel Iliasovna**, doctor of sociological science, associate professor (US), senior scientist of the center of Ethnology, Institute of History of Sh. Mardjani of Academy of Sciences of Republic of Tatarstan, Kazan, makarova_guzel@mail.ru*

Рокина Г.В., Сутырина О.Н.

Этноконфессиональные предпочтения студенческой молодежи Республики Марий Эл

На примере Республики Марий Эл показаны особенности проведения социологических исследований среди студенческой молодежи по проблемам межэтнических и конфессиональных отношений; приведены основные количественные показатели социологического опроса, проведенного в 2010 году, и выводы, позволяющие судить о национальном самосознании и конфессиональных предпочтениях студенчества города Йошкар-Олы.

Ключевые слова: этноконфессиональные отношения, студенческая молодежь, социологический опрос, Республика Марий Эл.

Российская Федерация – одно из крупнейших многонациональных государств мира, на территории которого проживает более 190 народов, большинство из которых сыграло свою уникальную историческую роль в формировании российской государственности. Поволжье относится к тем регионам России, где сконцентрированы наиболее сложные межэтнические и межконфессиональные узлы. Истоки этих непростых взаимоотношений относятся к периоду, когда несколько столетий назад в Среднем Поволжье столкнулись исламская и христианская цивилизации.

Современная ситуация в сфере этноконфессиональных отношений в поволжских регионах постоянно приковывает пристальное внимание ученых и политиков¹. То, в каком направлении будут развиваться основные этнические и религиозные векторы общественной жизни народов Поволжья, зависит будущее всего региона. В Республике Марий Эл, где наиболее ярко представлен поволжский плавильный котел, проводится постоянный мониторинг этноконфессиональной ситуации. Одним из инструментов такого мониторинга являются социологические исследования. В 2012 году группой ученых Поволжского государственного технологического университета и Марийского государственного университета было проведено социологическое исследование

¹ Начиная с 2000 года в Приволжском федеральном округе силами ученых Института этнологии и антропологии РАН проводится систематический этнологический мониторинг, данные которого публикуются в специальном «Бюллетене сети этнологического и конфессионального мониторинга и раннего предупреждения конфликтов».

«Национальное самосознание и конфессиональные предпочтения студенческой молодежи г. Йошкар-Олы». Данный проект осуществлялся в рамках Программы «Этнокультурное развитие Республики Марий Эл в 2009-2014 гг.», в которой, в частности, отмечено, что мониторинг ситуации в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений является одним из основных направлений деятельности в области государственной национальной политики¹. Особое место в этом мониторинге занимало исследование настроений городской молодежи, в частности студенчества, которое, как известно, является «барометром состояния общества». От позиции молодежи в общественно-политической жизни, ее уверенности в завтрашнем дне и активности будет зависеть темп продвижения России по пути демократических преобразований. Именно молодые люди должны быть готовы к противостоянию политическим манипуляциям и экстремистским призывам.

Тем не менее, несмотря на заявленную, столь значимую миссию молодежи, в последние годы именно в городской молодежной среде чаще всего возникают различного рода экстремистские настроения, которым придают национальную или религиозную окраску. Здесь крайне важно раннее выявление различных деформаций в национальных и религиозных настроениях молодежи.

Усилившиеся в последнее время миграционные процессы во многом меняют демографическую и национально-конфессиональную ситуацию в РМЭ и ее столице. Увеличивается число трудовых мигрантов, появляются новые религиозные организации, меняются источники информационных потоков, возникают новые возможности общения и обмена информацией в молодежной среде. Все эти явления не могут не повлиять на настроения молодежи, их ценностные ориентации, в том числе и в национальных, и конфессиональных вопросах.

Республика Марий Эл, как показали исследования последних лет, относится к регионам с низким уровнем риска возникновения национальных конфликтов². Проводимые сотрудниками

¹ Постановление Правительства Республики Марий Эл от 24 марта 2008 г. № 68 «О республиканской целевой программе «Этнокультурное развитие Республики Марий Эл (2009–2013 годы)» (в ред. Постановлений Правительства Республики Марий Эл от 04.06.2008. № 140; от 31.12.2009. № 282).

² Сутырина О.Н. Национальная политика в Республике Марий Эл // Региональные аспекты экономики, управления и права: Межвузовский сб. статей. Вып. 3 / Под общ. ред. проф. А.Д. Арзамасцева. Йошкар-Ола: МарГТУ, 2005. С. 319-332; Сутырина О.Н. Nationalitätenpolitik in der Republik Mari El // Mari und Mordwinen im heutigen Rußland: Sprache, Kultur, Identität. Harrassowitz Verlag; Wiesbaden, 2005. S. 23-38.

МарНИИ им. В.М. Васильева исследования среди молодежи РМЭ показали, что молодежь в своем большинстве интернациональна, однако предвидеть ее дальнейшее поведение в многонациональном и поликультурном регионе трудно¹. Необходимо также менять задачи мониторинга, уходить от стереотипных социологических опросов.

Одним из механизмов мониторинга динамики национально-го самосознания и конфессиональных пристрастий в молодежной среде являются социологические исследования, проводимые по современным методикам. В данном проекте, кроме классических методов социологического исследования применялись метод семантического дифференциала и невербальные проективные методы (методика Лонга и Хендерсона), а также тест установок личности на себя (М. Кун и Т. Макпартлэнд)².

В ходе исследования были определены уровень, характер и тенденции национального самосознания и конфессиональных предпочтений студенческой молодежи города Йошкар-Олы.

По данным статистики, в 2010 году общая численность городской молодежи от 15 до 24 лет по Республики Марий Эл составила 68235 человек, в том числе в возрастной группе 15-19 лет – 25840 человек, 20-24 года – 42395 человек³. В 2010-2011 учебном году общая численность студентов (объем генеральной совокупности респондентов), обучающихся в вузах, – 23266 человек, а в учреждениях среднего профессионального образования – 11843 человек⁴.

В исследовании было опрошено чуть менее 1000 учащихся ВУЗов и СУЗов г. Йошкар-Олы. При общей выборке – 813 анкет – объем квотной выборки составил 2,3%, после выбраковки – 749 анкет (2,1%). Исходя из общего количества 37 учреждений

¹ Орлова О.В. Проблемы социализации студенческой молодежи Республики Марий Эл на рубеже веков // Молодежь Республики Марий Эл (по материалам социологических исследований). Вып. 1: сб. статей. Йошкар-Ола, 2003. С. 42.

² При проведении исследования использовалась методика Санкт-Петербургских социологов (см.: Сикевич З.В. Социология и психология национальных отношений: учеб. пособие. СПб., 1999), адаптированная к Республике Марий Эл (см.: Сутырина О.Н. Методика этносоциального исследования // Национальные отношения и современная государственность / Материалы Всероссийской школы-семинара. 28-29 июня 2000 г. Йошкар-Ола, 2000). Более подробно о примененных методиках см.: Рокина Г.В., Сутырина О.Н. Новые методологические подходы в изучении национального самосознания и конфессиональных предпочтений: опыт социологического исследования // Запад-Восток. 2012. № 4-5. С. 67-75.

³ Рассчитано по: Республика Марий Эл: Статистический ежегодник «Республика Марий Эл» / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Марий Эл. Йошкар-Ола, 2011.

⁴ Там же.

среднего и высшего профессионального образования на 2010 год, выборка исследования представлена восемью учебными заведениями города Йошкар-Олы (21,6%): ПГТУ (МарГТУ); МарГУ; МОСА; МОСИ; СПТУ №9; Йошкар-олинский Технологический колледж; Радиомеханический техникум; Кооперативный техникум.

Распределение респондентов по полу отражает гендерный баланс студенческой молодежи. Почти треть респондентов по месту рождения – сельские жители – 30,6%. Большинство респондентов (68,6%) родились в Республике Марий Эл, по национальности русский(-ая) – 53,6% и мари – 34,7%. Четко указана студентами принадлежность к двенадцати национальностям.

Этноконфессиональная культура молодежи изучалась по следующим признакам: история, обряды, язык, религия.

Историю своей семьи практически одинаково знают студенты национальностей «мари» и «русский» (соответственно 35,5% и 34,4%). Среди студентов татарской национальности знают историю своей семьи полностью или частично 96,9% респондентов (у «мари» – 91%, у «русских» – 85,7%). Рейтинг наличия семейных традиций и фамильных реликвий в разрезе национальностей имеет следующий вид: «татары» – 69%, «мари» – 49,6%, «русские» – 45%.

Принадлежность к какой-либо национальности практически одинаково ощущают себя «мари» – 67,2%; «татары» – 63,2%; «русские» – 61,9%. Вместе с этим 100% немцев, узбеков, туркмен чувствуют принадлежность к национальности.

Студенты обращают внимание на национальность: *в любом случае* 25, 2 % «русских», 17,8% «татар», 16,2% «мари»; *в конфликтных ситуациях* 24% «татар», 14,1% «русских», 9% «мари». *Обычно не обращают внимания на национальность*: 73% «мари», 59,1% «русских», 51% «татар».

Многие студенты относят себя к определенной национальности по родному языку: «мари» – 42,7%, «татары» – 33,9% (при этом 31,1% «татар» ориентируются на вероисповедание), «русские» – 28,4% (при этом 29,3% «русских» при определении национальности опираются на национальность одного из родителей).

Большинство родителей опрошенных студентов являются верующими, причем, верующих матерей респондентов оказалось на 16,6% больше по сравнению с отцами. Если верует отец респондента, то наличие религиозной культуры у себя соотносят 62,9% православных; 54,9% представителей ислама; 43,7% представителей марийских традиционных религий. Если верует мать респондента, то к определенной религиозной культуре себя относят 79,7% православных; 73,6% представителей ислама; 54% предста-

вителей марийских традиционных религий. Отметим, что сопряженность верований респондентов с верой матери несколько выше, чем с верой отца. Возможно, данное обстоятельство связано с более сильными эмоциональными переживаниями, которые формирует в основном мать.

В ходе исследования предполагалось определить *этноконсолидирующие и этнодифференцирующие признаки* («мы» и «они»). Если в традиционном обществе главным критерием является происхождение, то в современном их намного больше, и они основаны на *выборе* человека. На уровне группы этническое «я» переходит в образ «мы», то есть принимает характер групповой идентичности и одновременно групповой солидарности, причем последняя выступает в качестве атрибута идентификационной характеристики. При исследовании были определены признаки, по которым собственно и проходит включение студенчества в общность «мы»: родной язык (33,1%) и национальность одного из родителей (25,7%). Межнациональному общению, по мнению респондентов главным образом помогают: знание языка (37,2%); стремление к диалогу (22%); знание культуры и традиций (18,8%); общее дело (18,3%).

60,6% студентов респондентов комфортно чувствуют себя в трудовом коллективе вне зависимости от его национальной структуры. Респонденты, как правило, не особенно обращают внимание на национальность в сфере личного общения (88,5%). Лишь 10,1% респондентов не одобряют вступление в брак близкого родственника с представителем другой национальности. Подавляющее большинство семей студентов-респондентов является однонациональной – 70,1%.

Что касается вероисповедания будущего супруга, то оно значимо почти для половины респондентов (49,7%), не имеет значения – для 50,1%, затруднились ответить 0,2% респондентов. Вероисповедание будущей жены для мужчины менее значимо (играет значение для 46,4%), чем вероисповедание будущего мужа для женщины (играет значение для 51,3%). Отношение к вероисповеданию будущей жены (мужа) сходно у русских и мари: лояльно относятся 49,7% русских и 52,4% мари. Положительный ответ на данный вопрос дали 70,1% татар – для них вероисповедание жены (мужа) важно.

С 2010 года в Республике Марий Эл проводилась экспериментальная апробация введения комплексного учебного курса «Осно-

вы религиозных культур и светской этики» (далее – «ОРКСЭ»)¹. Это первый шаг в реализации концепции духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения России, которая лежит в основе внедрения новых федеральных государственных образовательных стандартов. По итогам эксперимента Республика Марий Эл стала федеральной стажировочной площадкой.

В ходе анализируемого социологического исследования студенты отдали приоритеты модулям «Основы мировых религиозных культур» (42,6%); «Основы православной культуры» (30,2%); «Основы светской этики» (20,7%) (табл. 4, столбцы 2,3). В сравнении с реальным выбором нынешних родителей (в целом по республике) студенческая молодежь г.Йошкар-Олы более склонна к изучению общемировых религиозных культур, поскольку находится в более разнообразной поликультурной среде, нежели, чем сельские жители. 34,6 % православных студентов выбрали бы для своих детей курс «Основы православной культуры»; 37,2% студентов, относящих себя к исламу, выбрали бы для своих детей курс «Основы исламской культуры». Устойчиво высок процент выбора для своих детей курса «Основы мировых религиозных культур»: атеисты – 44,6%; православные респонденты – 44%; ислам – 34,5%.

Показательно, что 80,4% знают религиозные праздники, не знают – 19,5%. Женщины чуть лучше знают религиозные праздники (81,6%), чем мужчины (77,8%) и лишь один респондент (0,2%) затруднился ответить на данный вопрос. В наибольшей мере знакомы с религиозными праздниками представители ислама – 88,9%; православные – 82,9%; приверженцы традиционной марийской религии – 72,8%, а также более половины атеистов (56%).

Регулярно посещают церковь (мечеть, молельный дом, священная роща и др.) 5,2% респондентов (5,4% – мужчины и 5,2% – женщины), при этом и мужчины, и женщины в первую очередь ищут поддержку (38,3%), но женщины в этой поддержке нуждаются в гораздо большей мере – 43,4% (у мужчин – 28%). Высокий процент посещения церкви (мечети, молельного дома, священной рощи и др.) «от случая к случаю» и у мужчин (58,5%), и у женщин (62,7%). Мужчин, «никогда не бывающих» в церкви (мечети, мо-

¹ Поручение Президента Российской Федерации Д.А. Медведева (Приказ № 2641 от 08.09.2010), приказ Министра образования и науки РМЭ № 1150 от 02.11.2010.

лельном доме, священной роще и др.) гораздо больше (25,1%), чем женщин (16,1%).

К появлению культовых мест (церкви, мечети, моленные дома, священные рощи) на территории Республики Марий Эл положительно относятся большинство опрошенных (60%), 26,5% – безразлично, 13,2% – отрицательно, а 0,2% затруднились ответить. К появлению культовых мест, независимо от места рождения, студенты относятся в основном положительно (от 51,6% до 77,6% позитивных ответов). Отрицательные ответы чаще всего встречаются у респондентов, родившихся за пределами РМЭ (19,8%) и йошкарولينцев (17,5%).

Студенты респонденты в основном относят себя к православию (76,6%). Показательно, что атеизм (7,8%), ислам (6,9%) и марийская традиционная религия (6,3%) имеют близкие доли в процентах.. Среди православных респондентов больше женщин (81,3%), чем мужчин (67,2%); среди представителей ислама обратная тенденция: 11,4% мужчин и 4,6% женщин; среди представителей марийской традиционной религии – близкое равновесие: 6,9% мужчин и 6% женщин; среди атеистов в два раза больше мужчин. Среди опрошенных студентов подавляющее большинство относят себя к православной религии вне зависимости от места рождения (от 73,1 % до 88,5%).

Таким образом, как показало проведенное исследование, в вопросах самоидентификации конфессиональные вопросы для студенческой молодежи столицы Республики Марий Эл играют большую роль, нежели проблемы этнические. Девушки-студентки показали себя более сведущими в конфессиональной проблематике, оставаясь лояльными к вероисповеданию своего будущего супруга. При этом студенты, планируя свою семью, и выступая в роли будущих родителей, предлагают для своих детей толерантную модель конфессионального выбора.

Проведенное исследование, не претендующее в силу своих ограниченных количественных и временных рамок, на представление полной картины этноконфессиональной ситуации в молодежной среде РМЭ, тем не менее, позволяет выдвинуть контраргументы идее формирования в России после распада СССР т.н. «беловежского человека», т.е. человека без нации. Через 20 лет человек этот вырос и задался вопросом «Кто я, как меня зовут?»¹.

¹ См.: Гудков Л. Негативная идентичность. М.: ВЦИОМ-А, 2004.

Библиография

Гудков Л. Негативная идентичность. М.: ВЦИОМ-А, 2004.

Рокина Г.В., Сутырина О.Н. Новые методологические подходы в изучении национального самосознания и конфессиональных предпочтений: опыт социологического исследования // Запад-Восток. 2012. № 4-5. С. 67-75.

Рокина Г.В., Сутырина О.Н. Национальное самосознание и конфессиональные предпочтения студенческой молодежи города Йошкар-Олы. Йошкар-Ола: ПГТУ, 2013.

Рокина Галина Викторовна, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории Марийского государственного университета (Йошкар-Ола, Россия); galina@rokina.ru

Сутырина Ольга Николаевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры управления и права Поволжского технологического университета (Йошкар-Ола, Россия); sutyrina.olya@yandex.ru

Ethno – Confessional Preferences of Students of the Republic of Mari El

In the case of the Republic of Mari El shows peculiarities of sociological research among students on the problems of interethnic and inter-confessional relations; provides basic quantitative sociological survey conducted in 2010 and conclusions that would reveal about national identity and religious preferences of the student of the Yoshkar-Ola.

Key words: ethno-confessional relations, students, public opinion poll, the Republic of Mari El.

Rokina Galina Viktorovna, Doctor of Historical Sciences, Prof., Department of World History, Mari State University; Yoshkar-Ola; galina@rokina.ru

Sutyrina Olga Nikolaevna, PhD, Assoc. Prof., Department of Management and Law, Volga State University of Technology; sutyrina.olya@yandex.ru

Алексеев И.Е.

Староверы в Республике Татарстан: опыт формирования пространства государственно-конфессионального диалога

В статье рассматривается история взаимодействия религиозных организаций старообрядцев (староверов), действующих на территории Татарстана, с органами государственной власти в период с конца 1980-х годов по март 2015 года. Анализируются основные направления их деятельности и численный состав, даётся оценка состояния государственно-конфессионального диалога.

Ключевые слова: христианство, православие, старообрядцы (староверы), Республика Татарстан, Казанско-Вятская епархия Русской Православной Старообрядческой Церкви, общины староверов старо-поморского согласия, государственно-конфессиональные отношения, культовые объекты старообрядцев (староверов).

Долгое время старообрядцы (староверы) играли заметную роль в общественной, религиозной и экономической жизни Казанского края. История Казани, Чистополя и других мест тесно связана с именами предпринимателей и благотворителей из числа старообрядцев (В.А. Савинова, И.П. Карпова, М.И. Оконишников, Я.Ф. Шамова, династий Зиминых, Зориных, Логутовых, Маланьичевых, Свешниковых, Чельшевых, Четверговых, Шашиных и др.)¹. Несмотря на ограничения, накладывавшиеся на старообрядцев до начала XX в., состояние их общин отличалось численной и организационной стабильностью.

Заметное оживление в жизни старообрядцев наблюдалось после издания Именного Высочайшего указа Императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости», данного Сенату 17 апреля 1905 г. Знаковыми событиями стали: возобновление в 1905 г. религиозной жизни в Прилуцком молитвенном храме (моленной) на «Стекольном заводе» около Казани, принадлежавшем староверам Поморского согласия, и освящение «Казанской старообрядческой общиной древлеправославных русских христиан, приемлющих священство», в 1909 г. «Святого храма во имя явления иконы Владычицы нашей Богородицы во граде Казани»².

¹ См., например: Климин А.В., Липаков Е.В. Старообрядчество // Татарская энциклопедия: В 6 т. Казань, 2010. Т. 5: Р – С – Т. С. 427.

² См., например: Алексеева Л.В. «Сей Святы́й храм воздвигнут лишь благодаря Твоему любвеобильному сердцу...» (Адрес казанских старообрядцев Императо-

Богоборческие гонения советской эпохи привели к практически полному затуханию религиозной жизни старообрядческих общин в Татарии. По мере ослабления репрессивного давления со стороны государственно-партийного аппарата в послевоенное время началось её медленное возрождение. Во второй половине 1940-х гг. возобновилась деятельность казанской общины старообрядцев «Белокриницкого согласия» и чистопольской общины староверов старо-поморского согласия.

На полуподпольном положении в Казани действовали и общины «беспоповцев»: по сведениям исследователя казанского староверия И.Г. Султанова, до 1950-х гг. функционировала «Сokolова моленная», во второй половине 1950-х гг. была открыта моленная на ул. Астрономической, в 1983 г. куплен дом под моленную в посёлке Борисово. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. на общей волне религиозного возрождения начался процесс возвращения старообрядцам культовых сооружений и легализации «новых» общин.

Дальнейшее формирование пространства государственно-конфессионального диалога проходило в Татарстане под влиянием ряда факторов, обусловленных сложной национально-религиозной спецификой региона и коррелирующим с ней политическим поведением правящих групп. Причём, для старообрядцев значение имели и имеют как «общеправославный фактор», роль которого корректируется здесь в силу предоставления преференций «титальному» исламу, так и приоритетный характер отношений государства с Русской Православной Церковью (РПЦ), задвигающий старообрядцев на «второй план».

В этих условиях выстраивание отношений старообрядцев с государственными структурами осуществлялось, главным образом, на уровне эпизодических контактов (связанных по большей части с требованиями возвращения общинам культовых объектов и просьбами выделения средств на их восстановление), которые, начиная с 2004 г., стали приобретать относительно регулярный характер. Характерно также, что возникавшие время от времени конфликтные ситуации не перерастали в состояние конфронтации, оставляя пространство для дальнейшего развития государственно-конфессионального диалога.

ру Николаю II по случаю освящения храма Во имя явления иконы Владычицы нашей Богородицы во граде Казани и комментарий к нему специалиста) // Алексеев И.Е. На страже Империи / Вып. II: Статьи и документы по истории черносотенного и белого движений. Казань, 2007. С. 81–85.; Каждому воздастся по вере его // Казанское время. 2000. № 34 (7–13 сентября).

В настоящее время в Республике Татарстан (РТ) имеются старообрядческие (староверческие) общины (религиозные организации) как «поповского», так и «беспоповского» направлений (согласий). «Поповцы», признающие священство и церковную иерархию, представлены общинами Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ) («Белокриницкого согласия»), а «беспоповцы» – общинами христиан древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия старо-поморского согласия.

14 октября 1991 г. Исполнительным комитетом Вахитовского районного Совета народных депутатов (г. Казани) был зарегистрирован устав религиозной организации «Старообрядческая община г. Казани Русской Православной Старообрядческой Церкви»¹, принятый членами общины 18 августа 1991 г. (тогда же был избран Церковный Совет общины в составе 10 человек под председательством А.Г. Четвергова). 9 ноября 2002 г. «Местная православная религиозная организация – Казанская старообрядческая община Русской Православной Старообрядческой Церкви» была внесена в Единый государственный реестр юридических лиц (ЕГРЮЛ).

Сегодня Казань является центром восстановленной Казанско-Вятской епархии (КВЕ) РПСЦ, которая в 2013 г. объединяла 24 общины (прихода), расположенных, помимо Татарстана, на территории Марий Эл, Удмуртии, Чувашии, Кировской и Ульяновской областей (в епархии имелось 20 храмов, служили 10 священников и 4 диакона)². В настоящее время в Татарстане действуют 5 общин РПСЦ – в городах Казани, Набережных Челнах, Чистополе, сёлах Верхний Услон и Соболевское Верхнеуслонского муниципального района.

Правящим архиереем с 2011 г. состоит епископ Казанский и Вятский Евфимий (Е.Е. Дубинов) (род. в 1959). До него епископами являлись: Андриан (А.Г. Четвергов) (1951 – 2005) (впоследствии – в 2004 – 2005 гг. – митрополит Московский и всея Руси /МиВР/ РПСЦ), и Корнилий (К.И. Титов) (род. в 1947) (нынешний – с 2005 г. – митрополит МиВР РПСЦ).

Точных данных о численности старообрядческих общин в Татарстане не имеется. Оценивая в 2004 г. в интервью газете «Звезда Поволжья» численность казанской старообрядческой общины, митрополит МиВР РПСЦ Андриан (А.Г. Четвергов) отмечал:

¹ См.: Свидетельство о регистрации устава религиозной организации № 2, выданное 14 октября 1991 г. Исполнительным комитетом Вахитовского Совета народных депутатов.

² См.: Алексеев И.Е., Климин А.В. Развитие Православия в Татарстане на современном этапе. Казань, 2014. С. 61.

«В нашем храме в Казани в воскресенье собирается основной косяк – около 150 человек. Всего в общине несколько тысяч»¹. Тогда же в интервью «Новым Известиям» он подчеркнул, что: «[...] в Казани, откуда я родом, среди старообрядцев очень много молодёжи»².

В Казани КВЕ РПСЦ принадлежат два храма, расположенных в центре города: Во Имя Казанской иконы Божией Матери (ул. Островского, д. 81), построенный в древнерусском стиле в 1912 г., и Покровский кафедральный собор (ул. Старообрядческая,³ д. 17), освящённый в 1909 г. Первым – в 1988 г. – Казанско-Вятской епархии РПСЦ был передан храм Во Имя Казанской иконы Божией Матери, до революции принадлежавший старообрядцам Поморского брачного согласия и закрытый в 1931 г.⁴ Сейчас это единственный в Казани действующий храм РПСЦ, в котором регулярно проводятся службы.

«Мы просили три храма, в том числе храм на Федосеевской [улице], – вспоминал в 2004 г. митрополит МиВР РПСЦ Андриан (А.Г. Четвергов). – Но нам предложили взять беспоповский храм. Вроде бы не наш, но всё равно родной. Пришлось взять»⁵.

1 августа 1996 г. было принято постановление Кабинета министров РТ № 642 «О передаче памятника архитектуры республиканского (Республика Татарстан) значения – здания Покровской Старообрядческой церкви (г. Казань, ул. Старая, 17)» «в пользование зарегистрированному религиозному обществу старообрядцев Белокриницкого согласия» для «удовлетворения религиозных потребностей верующих». В настоящее время решается вопрос о передаче Покровского кафедрального собора в собственность КВЕ РПСЦ.

В прилегающих к нему зданиях (ул. Старообрядческая, д. 15 и д. 15 а) после ремонтно-восстановительных работ предполагается разместить епархиальное управление и причт. Сейчас Покровский кафедральный собор (являющийся памятником архитектуры республиканского значения) не пригоден для богослужений и нуждается в реставрации, его освящение постоянно откладывается (ранее оно намечалось на 20 июля 2005 г., затем – на 1 ноября 2009 г.).

¹ Митрополит из Казани // Звезда Поволжья. 2004. № 30 (29 июля–4 августа).

² Коровин В., Поздняев М. Митрополит Московский и всея Руси Андриан: «Старообрядцы ждут молодых» // Новые Известия. 2004. 23 марта.

³ До 2014 г. – ул. Старая.

⁴ См.: Хрычѳв А. Казань и старая вера // Старообрядческий церковный календарь на 1991 год. Рига, 1990. С. 41.

⁵ Митрополит из Казани // Звезда Поволжья...

4 ноября 1999 г. – в День прославления чудотворной Казанской иконы Божией Матери – в Казани прошёл старообрядческий крестный ход, закончившийся воздвижением креста на реставрируемый собор. Праздничное богослужение совершил митрополит МиВР Алимпий (А.К. Гусев) (1929 – 2003), посетивший столицу Татарстана по случаю 10-летия освящения храма Во Имя Казанской иконы Божией Матери¹. До этого митрополит МиВР Алимпий (А.К. Гусев) также посещал Казань в конце 1980-х гг. и в 1998 г.²

Указом Президента Российской Федерации (РФ) В.В. Путина № 2104 от 28 декабря 2000 г. «технический работник Казанской старообрядческой церкви» Е.Г. Агафонова, принимавшая активное участие в возрождении храма Во Имя Казанской иконы Божией Матери³, в числе прочих была награждена медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени.

В начале 2000-х гг. в отношениях между КВЕ РПСЦ и местными властями возникла конфликтная ситуация, вызванная решением построить в шаговой близости от старообрядческого храма Во Имя Казанской иконы Божией Матери католический храм Воздвижения Святого Креста. Обращения с протестом против этого направлялись Президенту РФ В.В. Путину, Президенту РТ М.Ш. Шаймиеву, главе Администрации г. Казани К.Ш. Исхакову и в другие инстанции.

«Такая близость, – указывал в обращении 31 декабря 2003 г. к главе республики епископ Казанский и Вятский Андриан (А.Г. Четвергов), – не обоснована исторически и выглядит не демонстрацией сотрудничества и толерантности, а нарочитым противопоставлением двух имеющих серьёзные догматические противоречия христианских конфессий, разделившихся ещё в XI веке. [...] Чтобы понять опасность таких «экспериментов», достаточно проследить за развитием взаимоотношений Ватикана и РПЦ в последние годы и, в частности, на Украине».

После ряда критических публикаций в СМИ и имевших место в Казани единичных акций протеста против строительства католического храма⁴ проблема в целом была улажена за счёт осу-

¹ См., например: Белов А. Водрузили крест – значит, храму быть... // Конец недели. 1999. 6 ноября. № 177.

² См., например: Владыка Олимпий // Казанское время. 1998. № 130 (21 июля).

³ См., например: Как Елена Григорьевна храм спасала...// Республика Татарстан. 2003. 5 июня. № 112 – 113 (24928).

⁴ В частности, 31 октября 2003 г. церемонию освящения места его строительства пикетировали председатель Регионального отделения политической партии

ществления благоустройства и ограждения территории, прилегающей к храму Во Имя Казанской иконы Божией Матери. Помимо этого, в 2000 г., в связи с хаотичной застройкой Казани, у представителей общины возникли нарекания по поводу возведения рядом с тем же храмом Во Имя Казанской иконы Божией Матери «элитного» жилого дома.¹

22 июня 2012 г. в селе Соболевское Верхнеуслонского муниципального района, где с 2001 г. официально действует Местная религиозная организация РПСЦ «Соболевская Старообрядческая община» (зарегистрирована 19 декабря 2001 г., внесена в ЕГРЮЛ 26 ноября 2002 г.), состоялось освящение храма во имя Пресвятой Богородицы, явления чудотворной иконы Ея «Тихвинския». Храм был построен на месте разрушенной моленной, где ещё раньше был старообрядческий женский монастырь. В 2014 г. начались работы по организации здесь «Духовно-учебного подворья Казанско-Вятской епархии с. Соболевское».

21 июля 1997 г. в городе Набережные Челны была зарегистрирована Местная религиозная организация РПСЦ «Старообрядческая религиозная община г. Набережные Челны» (внесена в ЕГРЮЛ 13 декабря 2002 г.), духовным центром которой является временный деревянный храм Во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Данная община является региональным центром для гг. Альметьевск, Бугульма, Елабуга, Заинск и Нижнекамск.

В 2013 г. на Освящённом Соборе РПСЦ в Москве епископ Казанский и Вятский Евфимий (Е.Е. Дубинов) охарактеризовал набережночелнинскую общину как «молодую», отметив, что сегодня «возникают многолюдные молодые общины в таких городах, как Набережные Челны и начинают строить старообрядческие храмы там, где их раньше не было»². В настоящее время в Набережных Челнах при государственной поддержке ведётся

«Партия Национального Возрождения “Народная Воля”» по РТ С.П. Гаврилов и заместитель председателя «Общества русской культуры» г. Казани М.Ю. Щеглов, державшие плакаты с лозунгами «Нет экспансии Ватикана», «Католицизм чужероден России» и др. (см.: Алексеев И.Е. Русское национальное движение в Казанской губернии и Татарстане: конец XIX – начало XXI веков (опыт словаря). Казань, 2004. С. 214.)

¹ См., например: Козин С. Стенка на стенку – Казань не видать // Конец недели. 2000. № 125 (5 августа).

² См.: Собор РПСЦ 2013 года – день первый // Информационный портал о современной жизни старообрядчества «Современное Древлеправославие». URL: <http://www.starobrad.ru/modules.php?name=News2&file=article&sid=1030>

строительство нового храма Во имя пророка Илии, на который 20 мая 2014 г. был торжественно водружён крест.

11 апреля 2013 г. в селе Верхний Услон Верхнеуслонского муниципального района (по адресу: ул. Мирная, д. 10) была зарегистрирована вторая в означенном районе Местная религиозная организация «Православная старообрядческая община села Верхний Услон религиозной организации Русской Православной старообрядческой церкви» (внесена в ЕГРЮЛ 22 апреля 2013 г.).

5 декабря 2014 г. в Чистополе (по адресу: ул. Чехова, д. 25) была зарегистрирована Местная религиозная организация «Чистопольская Православная Старообрядческая Община Русской Православной Старообрядческой Церкви» (председатель – А.Г. Морданшин). Основной заботой членов общины в настоящее время является строительство церкви.

По инициативе РПСЦ с начала 2000-х гг. были налажены личные контакты высшего священноначалия с представителями руководства Татарстана, на которых обсуждаются вопросы дальнейшего сотрудничества и участия в восстановлении старообрядческих культовых объектов. 30 апреля 2004 г. митрополит МиВР РПСЦ Андриан (А.Г. Четвергов) был принят в Кабинете Министров РТ заместителем премьер-министра РТ З.Р. Валеевой¹. 20 июля 2004 г. в Казанском Кремле состоялась его встреча с Президентом РТ М.Ш. Шаймиевым². 25 июля 2006 г. М.Ш. Шаймиев встретился с новым митрополитом МиВР Корнилием (К.И. Титовым)³. Помимо прочего, последний вручил главе республики медаль, выпущенную в память 100-летия «распечатания алтарей храмов Рогожского кладбища». По итогам каждой из встреч М.Ш. Шаймиевым были утверждены протокольные поручения.

21 июля 2013 г. в Казани и Свяжске прошли мероприятия, связанные с празднованием Дня явления чудотворной Казанской иконы Божией Матери, на которые съехались многие представители старообрядческого духовенства, в том числе – митрополит МиВР РПСЦ Корнилий (К.И. Титов) и предстоятель Белокриницкой митрополии, архиепископ Белокриницкий и всех древлеправославных христиан митрополит Леонтий (Л.Т. Изотов). Во время совещания духовенства КВЕ РПСЦ епископ Казанский и Вятский

¹ См., например: Игнатъева И. Здесь мирно уживаются все конфессии // Республика Татарстан. 2004. 1 мая. № 89 (25165).

² См., например: Ксенофонтова И. Кафедральный собор будет восстановлен // Там же. 22 июля. № 146–147 (25222).

³ См., например: Арсентьева С. Через взаимотерпимость – к созиданию // Там же. 2006. 27 июля. № 148–149 (25744).

Евфимий (Е.Е. Дубинов) сообщил, в частности, что «за последний год были освящены два храма и рукоположены несколько священно- и церковнослужителей»¹.

В 2013 г. получило дальнейшее развитие взаимодействие священноначалия РПСЦ с руководством Татарстана. 29 октября 2013 г. в Казани состоялась встреча Президента РТ Р.Н. Минниханова с митрополитом МиВР РПСЦ Корнилием (К.И. Титовым) и представителями КВЕ РПСЦ², по итогам которой был утверждён перечень поручений главы республики.

В настоящее время основной заботой руководства КВЕ РПСЦ в Казани является восстановление Покровского кафедрального собора. К 1000-летию Казани епархии была оказана помощь в его ремонте на сумму 5 млн. рублей (всего по ценам 2004 г. требовалось 33 млн. рублей, в 2006 г. на завершение работ во всём комплексе было необходимо 123,6 млн. рублей). Планировалось, что к 2009 г. храм будет полностью отремонтирован, и в нём пройдёт «Всемирный Старообрядческий Собор». Выбор места и года его проведения был обусловлен тем, что осенью 2009 г. исполнялось 100 лет со дня освящения Покровского кафедрального собора.

Вопрос о проведении «Всемирного Старообрядческого Собора» был поднят на встрече митрополита МиВР РПСЦ Корнилия (К.И. Титова) с Президентом РТ М.Ш. Шаймиевым 25 июля 2006 г. Собором РПСЦ, состоявшимся 15–17 октября 2008 г., было решено: «Одобрить проведение Всемирного Освящённого Старообрядческого Собора в ноябре 2009 г. в г. Казани»³.

Однако в силу ряда обстоятельств, связанных с затянувшимися в соборе (вследствие недостаточного финансирования) реставрационно-ремонтными работами, от идеи проведения в Казани «Всемирного Освящённого Старообрядческого Собора», перформатированного впоследствии в Освящённый Собор РПСЦ, отказались.

На проходившем 5–6 августа 2009 г. заседании Совета Митрополии РПСЦ было принято постановление, в соответствии

¹ См.: Визит в Россию митрополита Белокриницкого Леонтия // Вестник Митрополии. 2013. № 3. С. 6.

² См., например: Встреча с главой старообрядческой церкви // Республика Татарстан. 2013. 31 октября. № 163 (27580).

³ Постановления Освящённого Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви (состоявшегося в граде Москве 15–17 октября 2008 г. н.ст.) // Русская Православная Старообрядческая Церковь. Московская Митрополия. URL: <http://rpsc.ru/docs/postanovleniya-coborov/postanovleniya-osvyaschennogo-sobora-russkoy-pravoslavnoy-starobryadcheskoy-tserkvi-sostoyavshegosya-v-grade-moskve-1517-oktyabrya-2008-g-n-st/>

с которым Освящённый Собор РПСЦ должен был пройти с 20 по 22 октября 2009 г. в Москве, а не с 2 по 4 ноября 2009 г. в Казани, как было решено ранее. При этом относительно Казани было постановлено: «Вернуться к вопросу о проведении Освящённого Собора в г. Казани по мере создания соответствующих условий»¹. Православное информационное агентство «Русская линия» отмечало в связи с этим, что «Митрополия РПСЦ до последнего момента не отказывалась от своего намерения провести в Казани Освящённый Собор, и лишь после долгих «намёков» со стороны местных властей решила отложить его на неопределённый срок»².

В рамках реализации Целевой комплексной программы сохранения культурного наследия «Мирас – Наследие» на ремонт собора выделено ещё 15 млн. рублей³. За прошедшее время был выполнен значительный объём работ, в том числе за счёт средств самой общины. Во исполнение решений, принятых по итогам встречи митрополита МиВР РПСЦ Корнилия (К.И. Титова) с Президентом РТ Р.Н. Миннихановым, в 2014 г. при содействии главы республики на восстановление собора было направлено 8 млн. рублей спонсорских средств. Однако, несмотря на это, работы пока далеки от завершения.

Одновременно с проведением ремонтно-восстановительных работ в Покровском кафедральном соборе прорабатывается вопрос об открытии в его комплексе Музея старообрядчества: в 2014 – 2015 гг. Национальным музеем РТ совместно с КВЕ РПСЦ была разработана концепция музея.

В последние годы достигнуто также понимание между КВЕ РПСЦ и руководством Татарстана по ряду вопросов, касающихся увековечению памяти известных религиозных деятелей и изменения городской топонимики. В 2014 г. по просьбам старообрядцев часть улицы Старой в Казани была переименована в Старообрядческую.

По разным причинам остались без решения вопросы, касающиеся включения в программу мероприятий по празднованию 1000-летия основания г. Казани на 2005 г. праздничного меро-

¹ Постановления Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви (Москва, 5–6 августа 2009 г.) // Там же. URL: <http://rpsc.ru/news/postanovleniya-soveta-mitropolii/>

² См.: «Вернуться к вопросу... по мере создания соответствующих условий» (Старообрядцы перенесли проведение своего Освящённого Собора в Казани на неопределённый срок....) // Православное информационное агентство «Русская линия». URL: <http://rusk.ru/newsdata.php?idar=184471>

³ См.: Алексеев И.Е., Климин А.В. Указ. соч. С. 62.

приятия РПСЦ, посвящённого 100-летию «распечатания алтарей храмов Рогожского кладбища»¹, а также изготовления и установки большого колокола на Покровский кафедральный собор. Из-за отрицательной позиции Казанской и Татарстанской епархии РПСЦ был оставлен без последствий поднимавшийся в 2004 и 2006 гг. вопрос о выделении в пользование КВЕ РПСЦ правого придела в Благовещенском соборе Казанского Кремля «для Богослужения по древнему чину Русской Православной Церкви», размещении там старообрядческих святынь и проведении праздничных служб.

Заметное внимание в деятельности КВЕ РПСЦ уделяется благотворительности. В 2012 г. в органном зале Набережных Челнов с большим успехом прошёл благотворительный концерт епархиального хора. Действуют сайт Казанско-Вятской епархии РПСЦ (<http://kve-rpsc.ru/>) и открытая группа в социальной сети «ВКонтакте» «Молодёжь Казанско-Вятской Епархии (РПСЦ)» (<http://vk.com/club9660559>). В селе Тихий Плёт Верхнеуслонского муниципального района РТ функционирует небольшой старообрядческий лагерь.

Помимо общин РПСЦ, в Татарстане – в Казани и Чистополе – действуют две общины христиан древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия старо-поморского согласия. «Казанская Община Христиан Древле-православно-кафолического Вероисповедания и Благочестия Старо-поморского Соглашения» – организация староверов старопоморского федосеевского согласия г. Казани – была зарегистрирована 24 октября 1990 г. Высшим органом управления общины является Общинное собрание (в которое входят его учредители, духовный настоятель, попечитель, почётные члены и иные верующие), постоянным органом управления – Общинный совет. 1 декабря 2002 г. «Местная Старообрядческая религиозная организация Казанской общины христиан древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия Старо-поморского согласия» была внесена в ЕГРЮЛ. Управление общиной осуществляет духовный настоятель, которым в настоящее время является о. Александр Евгеньевич Хрычѳв (род. в

¹ Празднование 100-летия «распечатания алтарей храмов Рогожского кладбища» в Москве прошло 15 мая 2005 г. В Казани торжества состоялись 21 июля 2005 г. (в день проведения в возрождённом Благовещенском соборе в Казанском Кремле первой Божественной литургии Патриархом МиВР РПСЦ Алексием (А.М. Ридигером) с участием митрополита МиВР РПСЦ Андриана (А.Г. Четвергова): в храме Во Имя Казанской иконы Божией Матери была совершена Божественная литургия, затем крестный ход к Покровскому кафедральному собору с перенесением иконы великомученика святителя Пантелеймона в часовню около собора.

1961), благословлённый и поставленный духовным отцом А.И. Колесниковым и собранием прихожан. По его оценке, численность общины в 2013 г. составляла «около 300 человек с семьями»¹.

В 2011 г. община осудила действия созданной в 2006 г. централизованной религиозной организации «Российская Древлеправославная Кафолическая Церковь (старопоморцы-федосеевцы)» и заявила о намерении создать, совместно с Московской Преображенской старообрядческой общиной и «иными общинами», «Российский Совет христиан старопоморского федосеевского согласия».

В настоящее время центром общины является молитвенный дом (бывшая «Общественная моленная») в Казани на ул. М. Межлаука (бывшей Большой Варламовской), д. 28, переданный в пользование общине в 2000 г. и восстанавливаемый на средства прихожан.

С 1990 г. община требует передать ей Прилуцкий молитвенный храм (бывшую «Прилуцкую моленную»), здание которого после незаконного изгнания из него в 1937 г. верующих использовалось Казанским отделением Горьковской железной дороги в качестве спортзала ДСО «Локомотив» (в настоящее время оно принадлежит ЗАО «Желдорипотека»), с прилежащим разрушенным кладбищем².

Проблема возвращения Прилуцкого молитвенного храма была озвучена, в том числе, на встречи представителей местных религиозных объединений с делегацией Парламентской Ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ), состоявшейся 12 октября 2004 г. в Национальном культурном центре «Казань»³.

После обращения в 2013 г. Президента РТ Р.Н. Минниханова к президенту ОАО «Российские железные дороги» В.И. Якунину с просьбой «оказать содействие в деле возвращения общине Прилуцкого молитвенного храма» (являющегося объектом культурного наследия республиканского значения) начались переговоры между ЗАО «Желдорипотека», службой управления имуществом Горьковской железной дороги и Кабинетом Министров РТ об

¹ См.: Сидорова Т. Волонтёры от Адама (Старообрядец о бедности, армии и конце света) // Аргументы и факты – Татарстан. 2013. 20-26 ноября. № 47. С. 25.

² См.: Алексеев И. Е., Климин А. В. Указ. соч. С. 63.

³ На той же встрече «старообрядцы отметили проблему неприязни прихожан к присвоению ИНН (предшествование антихриста) и невозможность службы в армии с бородой (которая обязательна для их приверженцев)». При этом, как отмечалось в одном из отчётов: «Реакция гостей была высказана в общефилософском плане».

условиях передачи здания бывшего храма и земли под ним в республиканскую собственность.

8 октября 1947 г. была легализована деятельность «Старообрядческого Старо-Поморского религиозного общества г. Чистополя ТАССР», председателями исполнительного органа которого («двадцатки») в разное время являлись С.С. Цепелев, А.Г. Зимин и др. По состоянию на 1989 г. в обществе состояло, согласно списку, 57 человек.

24 октября 1990 г. была зарегистрирована (7 декабря 2000 г. перерегистрирована) «Местная старообрядческая религиозная организация Чистопольской общины христиан Древлеправославно-Кафолического вероисповедания и Благочестия Старо-Поморского Согласия».

В настоящее время центром её духовной жизни является устроенный в г. Чистополе на ул. К. Маркса, д. 121 (122) в кладбищенской сторожке молитвенный дом (моленная), прилегающий к старообрядческому кладбищу (духовный настоятель – о. Григорий Иванович Потушев). В 1933 г. сюда были перенесены иконы и книги из ранее закрытого «челышевского молитвенного дома»¹. На протяжении последних десятилетий одной из главных задач общины является восстановление надгробий старообрядческого кладбища².

Кроме пяти зарегистрированных старообрядческих организаций (общин), как явствует из «Татарской энциклопедии», в республике «действуют до 20 незарегистрированных общин, принадлежащих ко всем согласиям, существовавшим в крае к началу XX в.»³. Известно, например, что в XX в. в некоторых сельских населённых пунктах республики (в том числе, в окрестностях Чистополя) сохранялись небольшие группы старообрядцев-«рябиновцев» («согласия по кресту»).

Одним из общих показателей роста общественного статуса старообрядчества в Татарстане является участие представителей их организаций в работе «Форума православной общественности Республики Татарстан», проходившего в Казани 13 мая 2014 г.

¹ См.: Корнилова И.В. Чистопольские традиции религии и веры: православие и старообрядчество // Чистопольский государственный историко-архитектурный и литературный музей-заповедник. URL: <http://chisto-muzei.ru/chistopolskie-tradicii-religii-i-veru-pravoslavie-i-starobryadchestvo/>

² См.: Брусницын А. Осколки раскола (Чистопольцы ходят на рынок... по могилам тех, кто основал город) // Восточный Экспресс. 2001. 5–11 октября. № 39.

³ См.: Климин А.В., Липаков Е.В. Указ. соч. С. 427.

Таким образом, в целом вектор формирования государственно-конфессионального диалога в отношении старообрядчества (староверия) имеет в Татарстане позитивную направленность.

Библиография

Алексеев И.Е. На страже Империи / Вып. II: Статьи и документы по истории черносотенного и белого движений. Казань, 2007.

Алексеев И.Е., Климин А.В. Развитие Православия в Татарстане на современном этапе. Казань, 2014.

Климин А.В., Липаков Е.В. Старообрядчество // Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, ответ. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань, 2010. Т. 5: Р–С–Т. С. 427.

Старообрядческий церковный календарь на 1991 год. Рига, 1990.

***Алексеев Игорь Евгеньевич**, кандидат исторических наук, главный советник отдела образовательных программ и проектов Управления по взаимодействию с религиозными объединениями Департамента Президента Республики Татарстан по вопросам внутренней политики (Казань, Россия); alekse-igor@yandex.ru*

Old Believers in the Republic of Tatarstan: The Experience of Forming a Space of State-Confessional Dialogue

The article discusses the history of interaction between religious organizations of Old Ritualists (Old Believers), acting in Tatarstan, with public authorities from the end of 1980 till March 2015. Analyzed of the basic directions of their activity and number of members, assesses the state-confessional dialogue.

Key words: *Christianity, Orthodoxy, Old Ritualists (Old Believers), Republic of Tatarstan, Kazan-Vyatka eparchy of the Russian Orthodox Old Ritualists Church, Old Believers communities of staropomorskogo agreement, President of the Republic of Tatarstan, Church-State Relations, cult objects of Old Ritualists (Old Believers) in Kazan, Naberezhnye Chelny and Chistopol.*

***Alekseev Igor Evgen'evich**, Candidate of History, Chief Adviser of the educational programs and projects of the Office for Cooperation with Religious Associations of the Department of the President of the Republic of Tatarstan on issues of domestic policy; alekse-igor@yandex.ru*

Байбулатова Л.Ф.

**Несостоявшийся проект кадия Р. Фахретдинова
по реформированию духовного управления
мусульман округа ОМДС**

В статье рассматривается проект реформирования Оренбургского магометанского духовного собрания, в котором Ризаэтдин Фахретдин предложил пути решения наиболее актуальных проблем мусульманского руководства и управления. Отмечается стремление Ризаэтдина Фахретдина одновременно решить вопросы Духовного собрания и связанного с ним мусульманского российского общества.

Ключевые слова: ОМДС, реформа, Ризаэтдин Фахретдин, мусульманское сообщество, татары.

В 1905 г. в Уфе в Оренбургском магометанском духовном собрании (далее – ОМДС) состоялось заседание ученых мужей «Голэмалар жэмгыяте» (Собрание ученых), которое мало повлияло на судьбу как самого Собрания, так и мусульман округа ОМДС. Тем не менее, оно характеризует ученое российское мусульманское общество с точки зрения его заинтересованности в изменениях в общественно-политической и социокультурной жизни нации, а также показывает взаимодействие между мусульманами, Собранием и светской властью.

Данное собрание стало следствием именной высочайший указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 14 декабря 1904 г. В связи с тем, что в указе были пункты о принятии административных мер по устранению различных религиозных стеснений и пересмотре существующих постановлений, ограничивающих права инородцев империи, к которым были причислены и татары, в конце 1904 – начале 1905 годов татаро-мусульманское население ОМДС выразило надежду на изменения в их религиозной жизни и таким образом в Комитет министров направился «поток» петиций от татар-мусульман, входящих в округ ОМДС. Основными просьбами в петициях были вопросы, касающиеся выборов муфтия и кадиев (заседателей) мусульманским населением округа, передача профессиональных школ в ведение Духовного собрания, создание печатного органа, в котором мусульмане могли бы отвечать на нападки на религию, уравнивание мусульманских духовных служителей в правах наравне с православным духовенством и другие.

Так как петиций было много, было принято решение создать Совещание, которое бы разбирало все поступающие вопросы и направляло их в Государственный Совет¹.

В свою очередь Собрание мусульманских ученых было проведено по предложению председателя Кабинета Министров, графа С. Витте дабы составить доклад о проблемах мусульманской общины. Предложение Витте было продиктовано настырностью мусульманской интеллигенции, которое составило петицию с изложением проблем мусульманского российского общества и пыталось донести ее до С. Витте, для чего в марте месяце 1905 г. в Петербург прибыли представители мусульман из разных регионов и каждый из них проходил к председателю на доклад. Граф Витте принимал всех благосклонно, но движения по петиции не наблюдалось. Воспользовавшись приездом муфтия М. Султанова в столицу для встречи с императором, мусульманские «ходоки» обратились к нему с просьбой провести с собой несколько человек для изложения наиболее актуальных пунктов петиции, на что муфтий отреагировал крайне негативно, сказав, что император никого не принимает. Однако позже он согласился пройти с несколькими мусульманами к министру, но к С. Витте муфтий отправился в одиночестве². Результатом их встречи и явилось предложение о составлении проекта о потребностях мусульман округа ОмДС.

Незаинтересованность муфтия проблемами мусульманского общества, которую он продемонстрировал перед мусульманской элитой, проявилась и в подготовке заседания. Приглашение на это заседание выглядело довольно обыденно: «Прошу Вас, милостивый государь, прибыть к 10-му апреля сего года в Оренбургское магометанское духовное собрание для объяснения по делам службы». Как отмечает Муса Бигиев, данным приглашением муфтий не разъяснил приглашенным цель собрания, в то время как сообщив бы им вопрос, по которому он их собирает, то имамы прибыли бы более подготовленными³. Также муфтий не разрешил подготовить доклад кадию Ризе Фахретдинову, посчитав, что прибывшие на заседание имамы обвинят их формальном приглашении только лишь для подписания готовых проектов. Тем не менее, Риза кадий решил подготовить свой проект и его выступление было практически случайным, поскольку муфтий разрешил ему представить свой проект только из-за возникшей

¹ Особое совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы / сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань, 2011. С. 6-7.

² [Биги М.] Ислахат асаслары. Петроград, 1915. Б. 8-9.

³ Там же. Б. 13.

в заседании паузы, которую необходимо было заполнить, поскольку собравшиеся могли начать волноваться и сам муфтий решил, что нельзя допускать того, чтобы на заседании не было бы не принято какого-либо решения по проблемам мусульманского общества¹.

Если история организации собрания изучена и оценена, то доклады, прозвучавшие на нем, современные исследователи рассматривают достаточно поверхностно, ограничиваясь лишь общим заключением. Это касается и доклада Ризы Фахретдина, о котором говорится, что в нем кадий отразил нужды и чаяния российских мусульман².

Проект кадия состоял из введения, 10 разделов и выводов, которые в целом насчитывали 111 пунктов.

Первым пунктом своего проекта Ризаэтдин Фахретдин ставит вопрос о религиозных делах, которые будут находиться в ведении духовных судов и духовенства. Это дела, касающиеся семейно-брачных отношений, имущественные, наследственные, образование, благотворительность, организация махалли, строительство и содержание культовых религиозных зданий, воспитание сирот, организация деятельности духовенства, издание религиозных книг³.

Следующие три раздела посвящены религиозным судам, которые Риза Фахретдин видит трехуровневыми. Низший – приходской суд (мэхэллэ мэхкэме), средний – суд ахунов, высший – мусульманский суд (мэхкэмэи исламия)⁴

Главным лицом приходского суда является хатиб или его заместитель, они решают социально значимые проблемы местного населения, как-то: семейно-брачные, наследственные, а также доносят до прихожан указы вышестоящего духовенства. По словам, Р. Фахретдинова, решение приходского суда можно опротестовать в течение 40 дней, в противном случае, оно вступает в полную силу.

Территориальное нахождение среднего суда ахунов отличается от приходского. По мнению кадия, все махалли, находящиеся в ведении ОМДС, должны быть поделены на районы по религиозному и образовательному признаку, и в каждом из районов должен быть ахун. Ахуны должны разбирать имущественные тяжбы, следить за обеспеченностью учебных заведений, правственностью шакирдов и преподавателей, за выполнением обя-

¹ Там же. Б. 51.

² Сенюткина О.Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Н. Новгород, 2007. С. 225.

³ [Биги М.] Ислахат асаслары. Петроград, 1915. Б. 60-61.

⁴ Там же.

занностей низшим духовенством, им также вменяется хранение метрических книг и выдача выписок из них, содержание благотворительных касс, наблюдать за культовыми зданиями, судьбой сирот, оставшихся без опекунов. Кроме того ахуны имели право проверки приходского суда, но при этом решение среднего суда также могло оспариваться в течение 40 дней.

В отличие от низшего и среднего судов Высший мусульманский суд, т.е. Духовное собрание, по мнению кадия, должен быть один, находиться в Уфе, приравнен по статусу к губернским правлениям, подчиняться Министерству внутренних дел по всем вопросам, кроме судебных. Собрание не имеет право вмешиваться в дела светских судов, ведущих дела мусульман. Муфтию он отводит роль председателя Собрания и религиозного главы, который является посредником между властью и мусульманами, т.е. доносит до сведения правительства религиозные и национальные потребности населения. В целом, муфтию отводится надзирающая функция, но также ему предоставлено право давать разрешение на брак в некоторых особых случаях, например, когда брачующиеся не достигли совершеннолетия или при отсутствии у женщины свидетельства о смерти мужа.

Для сохранения национальной идентичности, кадий считает необходимым вести определенную часть делопроизводства на тюркском языке, в частности, все решения суда, касающиеся семейных отношений, документация духовенства. Кроме того именно Собрание должно назначать на должности преподавателей языка, нравственности, религии, контролировать мусульманские учебные заведения, учебники, программы, наблюдать за нравственностью учеников.

Особо подчеркивается необходимость сотрудничества с местными властями, которое заключается в немедленном предоставлении всех необходимых справок и выписок из метрических книг, сообщении в полицейские участки своих судебных решений. В тоже время Собрание должно быть открыто и для своего населения путем опубликования ведомостей о решениях и указах.

Два раздела проекта посвящены духовенству, находящихся на религиозных должностях в трехуровневой судебной системе, а именно их назначению, привилегиям и наказаниям¹. Одним из главных пожеланий кадия была пожизненная выборность, поскольку процедура избрания достаточно затруднена. В связи с этим он предъявляет кандидатам на эти должности опреде-

¹ Там же. Б. 67-70.

ленные требования, связанные как с возрастом (например, кандидаты на должность приходского духовенства должны быть не младше 23 лет, среднего духовенства – 26 лет, высшего духовенства – 30 лет), так и с их образованием, и безупречной репутацией. Также на эти должности должны избираться лица, уже имеющие определенный опыт, к примеру, на должность ахуна могут претендовать только хатибы, на должность кадия – мутаваллии¹ или ученые, на должность муфтия и его заместителя – преподаватели высшего медресе, городские ахуны, военный или гражданский чиновник 7-й степени, действующий дворянский предводитель, почетный мировой судья, различного уровня земские и губернские начальники, почетные члены и председатели благотворительных обществ, благотворители, пожертвовавшие не менее 3 тыс. руб., члены городской думы, организаторы воспитательных и сиротских домов, сельские мутаваллии.

Как видно, Риза Фахретдин предельно ясно представляет функции всех трех уровней духовенства, все, кроме муфтия должны обладать религиозными знаниями и опытом работе в этой сфере, тогда как муфтий должен быть чиновником, при этом, исходя из списка предполагаемых кандидатов, Фахретдинов отдает предпочтение лицам, обладающим либо капиталом, либо организаторскими способностями, т.е. тем, кто может отстаивать свои интересы. Более того, если при выборе муфтия нужно будет выбирать из лиц, обладающих светским или религиозным образованием, то предпочтение нужно отдавать первому.

В тоже время Риза Фахретдин не забывает и о поощрениях для духовных служителей, подобных тем, которые получают светские чиновники. Так, по истечении 10 и 20 лет службы он предлагает присваивать звание почетного и потомственного гражданина соответственно. Что касается наказаний, то за религиозные проступки должно наказывать Духовное собрание, а за остальные – соответствующие проступку суды.

Не оставляет без внимания Риза Фахретдин и культовые здания, которые он разделяет на места для ритуалов (гыйбадтхан) и мечети². Их он разделяет по статусу, определяя первые как места для совершения необходимых религиозных ритуалов, которые открываются с разрешения полиции в местах, где нет махал-

¹ Мутавалли – попечитель, распорядитель средств вакфа, назначаемый основателем вакфа. Как правило, мутавалли крупных вакфов назначались известные лица из религиозных авторитетов

² [Биги М.] Ислахат эсаслары. Петроград, 1915. Б. 70-72.

ли, также на них не распространяются правила строительства, положенные мечетям. Мечеть же должна находиться под защитой государства, строиться согласно установленному плану, освобождена от налогов, однако содержание всех культовых зданий, а также учебных, духовенства идет либо за счет вакуфов, либо ложится на плечи населения; государство в финансовом плане никакой поддержки не оказывает.

Риза Фахретдин не мог пропустить в своем проекте и образовательный процесс. По его мнению, образование должно находиться в ведении Духовного собрания, которое содержит и сами здания, и преподавателей. При этом Р.Фахретдин допускает открытие частных или общественных школ, но при этом Собрание также будет их контролировать, назначать преподавателей. Однако официальными учебными заведениями должны считаться те, что открыты при помощи Собрания, и только они будут находиться на его финансовом обеспечении¹.

Таким образом, в своем проекте Ризаэтдин Фахретдин рассмотрел наиболее актуальные, с его точки зрения, вопросы, касающиеся в большей степени Духовного собрания и религиозного управления. К решению этих вопросов он подходит как человек, который к тому времени прослужил 14 лет на посту кадия и видел ситуацию изнутри. В тоже время показательно его желание частичного интегрирования Духовного собрания в светское гражданско-правовое поле, заключающееся в надзорно-разрешительном аспекте со стороны местных властей и МВД. Также он считает, что часть реформ в области религиозного управления должна проходить при участии правительства, особенно это касается правил руководства Духовного собрания. В целом, данный проект показывает, что обновление мусульманского общества Риза Фахретдин связывал в первую очередь с обновлением его религиозного руководства, при этом он попытался соединить здесь как сохранение национально-религиозной идентичности, так и проявление подданнических чувств к российской власти. Однако, несмотря на готовность Ризаэтдина Фахретдина как чиновника сотрудничать с властью, желание сохранить религиозность и просвещение российских мусульман, его идеи не нашли отклика в Духовном собрании.

¹ [Биги М.] Ислахат эсаслары. Б.73-75.

Библиография

[Биги М.] Ислахат ә саслары. Петроград: Типография М.-А. Максүтова, 1915.
Особое совещание по мусульманским делам 1914 года: Журналы / сост., авт. предисл., прим. и сокр. И.К. Загидуллин. Казань: Изд-во «Ихлас»; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011.

Сенюткина О.Н. Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.). Нижний Новгород: Изд-во НГЛУ, Изд. дом «Медина», 2007.

Байбулатова Лилия Фаритовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (Казань, Россия); bayli77@mail.ru

R.Fakhretdinov Manque Project on the Reform Spiritual Administration of Muslims in the District of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly

The article discusses the project of reforming of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, where Rizaetdin Fakhretdin proposed solutions to the most pressing problems of the Muslim leadership and management. The paper shows that Rizaetdin Fakhretdin wanted simultaneously solve the problems of the Muslim Spiritual Assembly and the Russian society.

Key words: OMDS reform, Rizaetdin Fahretdin, the Muslim community, the Tartars.

Baybulatova Liliya Faritovna, Candidate of History, senior researcher at the Institute of History named after Sh.Mardjani of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan; bayli77@mail.ru

Гибадуллин Р.М.

**Исламская тематика в СМИ Татарстана:
влияние антиисламских стереотипов**

Статья посвящена проблеме влияния антиисламских стереотипов на общественное сознание. Автор анализирует материалы по исламской тематике одного из наиболее массовых периодических печатных изданий в Татарстане, показывает, как негативные образы ислама связывают его с агрессивностью, нетерпимостью и подавлением личности.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, средства массовой информации, конфессиональная тематика, текстологический анализ, дискурс, антиисламские стереотипы.

В качестве одного из главных условий безопасного и стабильного существования современного общества всё чаще рассматривается налаживание межкультурного исламо-христианского диалога. Однако препятствием на этом пути продолжают оставаться жёсткие культурные границы между христианским и исламским миром, исторически сложившиеся традиции взаимного неприятия, преодоление которых требует не столько политических решений, сколько изменений в общественном сознании. Так, в западной, европейско-христианской традиции сохраняется ложное представление о якобы деструктивной природе ислама и несовместимости его подходов с интересами и перспективами развития человечества. Это представление трудно преодолеть средствами обычной дискуссии, поскольку оно носит аксиоматический характер и базируется на стереотипах, заведомо предписывающих исламу негативные характеристики: а) агрессивность по отношению к внешнему миру; б) неспособность обеспечивать саморазвитие общества и его продвижение по пути научного прогресса; в) антигуманная, тоталитарная направленность на подавление личности как базовая причина агрессивности и отсталости. Сегодня эти, по сути своей, антиисламские стереотипы распространяются и укрепляются под влиянием фактора террористической угрозы. Это происходит и в России, несмотря на её продолжительный исторический опыт взаимодействия с мусульманской культурой и развитые традиции академического исламоведения. С другой стороны, всё чаще осознаётся социальная пагубность этих стереотипов, которая заключается не только

в том, что блокируется конструктивный межконфессиональный диалог и наносится моральный ущерб мусульманской общине, но и в том, что огромное количество людей лишается права на получение объективной информации об одной из ведущих мировых религий.

По признанию видного российского исламоведа Л.Р. Сюкияйнена, сделанному им в 1997 г., в постсоветском общественном сознании преобладало «предвзятое отношение к исламу, искажающее его истинные ценности и историю», ислам воспринимался «прежде всего, как фактор, играющий негативную роль»¹, как «примитивное, обращённое в прошлое учение, оправдывающее слепой фанатизм, нетерпимость и ограниченность»², «как синоним кровопролития и террора»³. По мнению учёного, такой «образ ислама, сложившийся в общественном мнении... и нередко разделяемый даже официальными учреждениями», «основывается на недоразумениях или умышленной фальсификации» и выражается в том, что «исламские сюжеты» в СМИ сводятся к «исламскому фундаментализму», «непримиримой исламской оппозиции», «исламскому терроризму» и «почти не касаются позитивного вклада ислама в мировую духовную культуру»⁴. По прошествии десятилетия, в 2007 г., Л.Р. Сюкияйнен с сожалением фиксировал ту же неизменную ситуацию, отмечая, что «политика в отношении ислама... определяется, прежде всего, сквозь призму борьбы с терроризмом и экстремизмом»⁵. В результате «преобладает узкий взгляд на ислам как на идеологию, политическую силу и практику, угрожающие стабильности, целостности и конституционным основам власти»⁶. Поэтому «для большей части российского общества и власти аксиомой считается... агрессивность ислама, его ограниченность, фанатизм и внутренне присущий ему радикализм»⁷.

Говоря о культивировании через средства массовой информации таких негативных в отношении ислама установок, необходимо подчеркнуть, что крайне редко это является следствием целенаправленного и злонамеренного стремления подорвать пози-

¹ Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997. С. 41.

² Там же. С. 3.

³ Там же. С. 42.

⁴ Там же.

⁵ Мусульманский опыт миростроительства: базовые цели и ценности, формы познания и социокультурной организации. Исторический опыт и российская ситуация. Материалы научного семинара. Вып. № 5. М., 2007. С. 61.

⁶ Там же. С. 38-39.

⁷ Там же. С. 40.

ции ислама в России. Чаще всего мы имеем дело с неосознанным воспроизведением в дискурсивной практике общепринятых стереотипов. Собственно лишь под таким углом зрения и можно вести речь о повсеместном распространении антиисламского дискурса в современной России. Тем не менее, это обстоятельство не должно заслонять от нас конфликтогенную природу этого дискурса. Особенно, когда он проявляется в полиэтноконфессиональных, прежде всего, в «мусульманских» республиках, где, несмотря на его, возможно, даже более мягкие и завуалированные формы, он способен в большей мере обострить межконфессиональные отношения и вызывать оппозиционно-протестную реакцию со стороны мусульман. К сожалению, в большинстве проводимых сегодня исследований этноконфессиональных процессов и проблем в республиках практически никогда не рассматривается влияние фактора антиисламских стереотипов на состояние межконфессиональных отношений. Так, в проведённом Казанским межрегиональным центром экспертиз исследовании «Мониторинг религиозной обстановки в Республике Татарстан за 2012 г.» одной из основных задач было изучить «внутриконфессиональный психолого-эмоциональный фон в среде мусульман РТ». В качестве фактора, формирующего этот фон, анализировались «печатные материалы, распространяемые в Республике Татарстан, на предмет наличия в них признаков экстремизма»¹. Однако в исследовании не учитывалась деятельность СМИ как непосредственного участника «религиозной обстановки», оказывающего на неё не всегда и не во всём конструктивное влияние именно в силу присущих ему антиисламских стереотипов. А между тем это влияние многомерно. Оно затрагивает не только социально-психологическое самочувствие мусульман и их отношения с другими конфессиями, с общественными и государственными структурами. Оно также затрагивает базовую правовую основу демократического регулирования межконфессиональных отношений – право каждого человека на свободу совести, которая невозможна без права на получение объективной информации.

В данной статье предпринята попытка обозначить присутствие антиисламских стереотипов в общественной жизни Татарстана как проблему, требующую пристального и объективного изучения. С этой целью предлагается анализ материалов СМИ

¹ Мониторинг религиозной обстановки в Республике Татарстан за 2012 г. Итоговый информационно-аналитический отчёт. Ч. 1 / Казанский межрегиональный центр экспертиз. Казань, 2012. С. 1-3.

Татарстана на примере периодического печатного издания «Электронная версия газеты – на сайте intertat.ru» (главный редактор О. Манчева), выходящего в виде общереспубликанского приложения (вкладыша) ко всем городским и районным газетам. Выбранное для анализа издание являлось наиболее массовым в республике и воздействовало на достаточно широкие слои её населения. Оно выпускалось еженедельно, на татарском и русском языках, тиражом около 200 тыс. экземпляров, объёмом 12 страниц. Поскольку издание входило в структуру медиахолдинга «Татмедиа», финансирувавшегося из бюджета республики, оно воспринималось как выражающее официозную точку зрения. Экспертом по исламу елабужской организации Союза журналистов РТ Л. Мифтаховым из 22 выпусков издания, размещённых в газете «Новая Кама» (Елабуга) за период с января по май 2013 г., было выявлено и проанализировано 17 материалов по конфессиональной тематике, в 15 из которых речь идёт о жизни мусульман и в 3-х – о жизни христиан (см. табл. 1). Результаты этого анализа, предоставленные автору данной статьи, были им доработаны и углублены.

Общая направленность изученных нами материалов характеризуется тем, что они не только не ориентированы на преодоление в общественном сознании антиисламских стереотипов, но, напротив, способствуют их сохранению и усилению. Об этом свидетельствует ряд выявленных нами текстологических моментов.

1) В освещении газетой жизни мусульманской общины Татарстана заметно постоянное акцентирование социально негативных аспектов, с чем связано и преобладание соответствующей лексики: «теракт», «ваххабит», «экстремистская», «радикальный» и т.д. В целом теме терактов и экстремизма уделено значительное место в 8-и из 15-и рассмотренных нами материалов. Например, тема произошедших в Казани 19 июля 2012 г. террористических актов против религиозных деятелей И. Файзова и В. Якупова, так или иначе, затрагивалась в газете практически каждый месяц в рассматриваемый период, часто при отсутствии непосредственного информационного повода. Даже в статьях, тематически не связанных с этими событиями, они всё же неизменно упоминались, что позволяло выстраивать психологически негативный фразеологический ряд. Так, в статье, посвящённой готовившемуся в Казани открытию мечети Кул Шарифа после её ремонта (см. табл. 1, 4 янв.) были даны совершенно не связанные с этим событием комментарии, задающие ему тревожный социально-психологический фон: «многие решили, что «ремонт» –

это предлог», «серьёзное противостояние между бывшим имам-хатыбом... и муфтием», «в июле произошёл теракт», «чтобы все события улеглись, потребовалось время», «закрытие Кул Шарифа не имеет отношения к громким событиям». В статье по проблеме кандидатуры нового муфтия (см. табл. 1, 1 февр.) автор также сумел найти повод напомнить о трагических событиях полугодовой давности: «покушение», «подрыв служебного автомобиля», «перенёс операцию», «на больничном». Содержание следующей статьи по той же проблеме кандидатуры нового муфтия (см. табл. 1, 8 марта) снова было построено вокруг теракта. В материалах с интервью назначенного исполняющим обязанности муфтия К. Самигуллина (см. табл. 1, 12 апр.) – в первом же вопросе журналиста прозвучало: «рассадником ваххабизма», «учат радикальному исламу», «после терактов 19 июля». В следующем номере этого же месяца (см. табл. 1, 19 апр.) тема убийства муфтия была почему-то поднята целенаправленно и даже заявлена в заголовке. Наконец, в статье об обвинении в экстремистской деятельности прихожан казанской мечети «Аль-Ихлас» (см. табл. 1, 17 мая) автору тем более не составило труда ассоциативно увязать эту проблему с терактами лета 2012 г., к которым она в действительности не имела никакого отношения. Поводом для выхода ещё двух материалов с социальным негативом стали обвинения мусульман в экстремистской деятельности, хотя и не связанной с террористической деятельностью: одна статья – о прихожанах всё той же мечети «Аль-Ихлас», причастных к запрещённой в России организации «Хизбут-Тахрир» (см. табл. 1, 18 янв.), другая – о не имеющей влияния в республике секте «файзрахманистов» (см. табл. 1, 1 марта). Эти статьи также содержали характерный фразеологический ряд: «известна как ваххабитская», «отправится за решётку», «признал скандальную общину экстремистской» и т.д. Кстати, по свидетельству автора, эта мечеть, с одной стороны, известна как «ваххабитская», с другой – её прихожане и имам имеют какое-то отношение к запрещённой в России организации «Хизбут-Тахрир», которая, как известно, по своим идейным установкам несовместима с ваххабизмом. Непонимание автором статьи этих очевидных и принципиальных для мусульман различий, к сожалению, оставляет место для сомнений не только в его объективности, но и компетентности.

2) Как проявление определённого «антиисламского» пристрастия не могло не выглядеть то, что материалы газеты не обеспечивали идеологического равновесия в подаче образов православия и ислама. Так, немногочисленные статьи по православ-

ной тематике (всего 3 за рассматриваемый период) имели социально позитивное содержание, в то время как статьи о мусульманах – с точностью до «наоборот». Конечно, такой перекокс отчасти мог найти объяснение в реальном положении дел: ведь теракты и обвинения в экстремизме, действительно, затронули мусульманскую общественность, а не православную церковь. Однако следует также признать, что определённая избирательность газеты всё же просматривалась в игнорировании ею социального позитива в жизни мусульман. Например, если случай благотворительности в пользу церкви, имевший место за пределами Татарстана, получил освещение (см. табл. 1, 25 янв., «Все гонорары – на церковь»), то аналогичная практика в жизни мусульманских общин республики осталась без внимания.

К сожалению, впечатление о конфессионально мотивированной пристрастности газеты создавала также неудачная компоновка материала в отдельных номерах, в которых информация о жизнеутверждающих проявлениях православия соседствовала с напоминаниями об экстремизме в жизни мусульман. Так, в номере газеты от 18 января (см. табл. 1) фактически оказались противопоставленными две статьи: о жизни православного монастыря и мечети. Одна статья («Красота требует льда») была посвящена созданию ледяных скульптурных композиций в Раифовском Богородицком монастыре в связи с его подготовкой к празднику Крещения Господня. Материал включал интервью со скульптором, монахом, а также художественные фотоснимки. Другая статья («Экстремисты пригрелись в котельной») информировала о закрытии в Казани мечети «Аль-Ихлас» по подозрению в экстремистской деятельности. В номере газеты от 1 февраля (см. табл. 1) также одновременно присутствовали темы православия и ислама. В статье «На молитву в первый класс! Вы слышали? Это нас...» рассказывалось о том, что в соответствии с решением главы Мамадышского муниципального района местные школьники стали организованно посещать мечети и церкви. Однако чисто с психологической точки зрения православие и ислам не были представлены в статье равномерно, поскольку её сопровождала достаточно большая фотография с изображением мальчика на молитве в православном храме (с пояснением «...религия плохому не научит»), но была проигнорирована реальная возможность разместить аналогичный фото-сюжет с мальчиком в мечети. Кроме того, в этом же номере газеты была помещена уже упоминавшаяся нами статья «А муфтия всё нет...», которая содержала харак-

терный набор фраз: «покушение», «подрыв служебного автомобиля», «перенёс операцию», «на больничном» и т.д.

3) Другие примеры неудачной компоновки материала связаны с тем, что тема религиозных традиций ислама совмещалась с информацией, задававшей восприятию читателей определённый «антиисламский» фон. Первый пример касается проблемы ношения хиджаба в школах, которой в рассматриваемый период были посвящены 3 статьи (см. табл. 1, 11 янв., 5 апр., 19 апр.). Как известно, эта проблема в ходе широкого общественного обсуждения стала одним из главных пунктов принципиального столкновения мусульманской и немусульманской точек зрения. Очевидно, поэтому во всех статьях, казалось бы, проявилось стремление объективно представить разные мнения, отстранившись от самой общественной полемики, однако, судя по комментариям авторов, они всё же оказывались её невольными участниками на стороне противников ношения хиджаба в школе. В первых двух статьях эта позиция подкреплена авторитетом директора школы и прокурора. Третья статья «Татарстан отвоюет хиджабы для школьниц?» уже не добавила новых аргументов, зато рядом с ней была размещена статья с устрашающим названием «Убить муфтия», которое в контексте дискуссионного противостояния мусульманам, возможно, должно было служить символическим напоминанием о трагедии и суровым предупреждением о возможных последствиях исламизации общества.

Второй пример дают две статьи (см. табл. 1, 10 мая), в которых была затронута тема хаджа, являющегося одним из основных столпов ислама. Статья «Готовь к хаджу летом» содержит подробную информацию о нездоровой конфликтной ситуации вокруг компании «ДУМ РТ – хадж» и финансов, задействованных в организации хаджа. Эта разоблачительная направленность в отношении финансовых интересов официальных религиозных деятелей Татарстана явно перекликается с содержанием следующей статьи («Кому в Саудовской Аравии жить хорошо?»), где тема мусульманских финансов как бы получила своё продолжение, в данном случае уже применительно к богатству королевской семьи Саудовской Аравии – страны, которая, как известно, принимает на своей территории паломников хаджа и, вероятно, получает с этого определённые доходы, на что и сделан акцент в статье. Столь очевидная идейная взаимосвязанность этих двух формально не связанных материалов субъективно выстраивает эффект своеобразного «финансового разоблачения», направленного не только против татарстанских организаторов хаджа, но и на дис-

кредитацию самого социального института хаджа, обеспечивающего единство всего исламского мира как уммы.

4) В позиции авторов статей нередко ощущается ироническая интонация, неуместная и не вполне корректная с точки зрения уважения чувств верующих. Даже смысл некоторых заголовков несёт в себе карикатурно-сатирический подтекст. Например, название «Кандидаты в муфтии: и млад, и стар» (см. табл. 1, 22 марта) явно содержало намёк на то сложное, кризисное состояние, которое испытывала мусульманская община Татарстана в вопросах соблюдения канонических принципов формирования института религиозных лидеров. В этой болезненной для мусульман ситуации они, по сути, высмеивались в утрированном виде за их якобы некритичное и почти повальное («и млад, и стар») стремление к должности муфтия. Или же другой пример: в названиях ряда статей (см. табл. 1, 8 марта, 19 апр., 10 мая) не без лёгкого сарказма использованы фразы в духе армейской риторики («сдать пост», «отвоевать хиджаб», «готовься к хаджу»), которые ассоциативно перекликались с достаточно распространёнными вульгарными представлениями о будто бы дисциплинарно-казарменном укладе жизни мусульманина.

Таким образом, предложенный нами текстологический анализ содержания периодического издания «Электронная версия газеты – на сайте internet.ru» выявляет в её информационной деятельности в рассмотренный период признаки подверженности влиянию социально-психологических стереотипов, которые мы определили как антиисламские. К сожалению, слишком жёсткая приверженность издания этим стереотипам не позволяет надеяться на то, что оно может способствовать снижению напряжённости в межконфессиональных отношениях, поскольку характер его материалов, предполагает прямо противоположный результат. В совокупности проанализированные нами материалы газеты не могут не укрепить в мусульманах убеждение в своей информационной дискриминированности, а в среде немусульман – ощущение исходящей от ислама нарастающей опасности, и в итоге и с той, и с другой стороны – чувство взаимного недоверия. Однако сделанные нами выводы, безусловно, не дают основания для слишком широких и далеко идущих обобщений, поскольку рассмотренные материалы газеты охватывают незначительный период. Полученные результаты позволяют лишь обозначить важное направление, которое, на наш взгляд, необходимо развивать в исследовании этноконфессиональных проблем современного российского общества.

Таблица 1

№	Дата выпуска*	Название статьи	Автор статьи
1	4 января	«В Кул Шарифе теперь не дует»	В. Беляева
2	11 января	«Хиджаб и школьная форма – норма?»	А. Тимериева
3	18 января	«Экстремисты пригрелись в котельной»	А. Гарифуллин
4	18 января	«Красота требует льда»	О. Платонов
5	25 января	«Все гонорары на церковь»	лента. ру
6	1 февраля	«А муфтия всё нет...»	В. Беляева
7	1 февраля	«На молитву, в первый класс! Вы слышали? Это нас...»	Е. Мельник
8	1 марта	««Файзрахманисты» оказались экстремистами»	А. Угаров
9	8 марта	«Муфтий сдал пост»	В. Беляева
10	22 марта	«Кандидаты в муфтии: и млад, и стар»	В. Беляева
11	5 апреля	«Хиджаб отделили от школы»	Е. Мельник
12	12 апреля	«Камиль Сафиуллин: «Ошибается тот, кто не советуется»»	В. Беляева
13	19 апреля	«Убить муфтия»	Г. Фахретдинов
14	19 апреля	«Татарстан отвоюет хиджабы для школьниц?»	Е. Мельник
15	10 мая	«Готовсь к хаджу летом»	В. Беляева
16	10 мая	«Кому в Саудовской Аравии жить хорошо?»	не указан
17	17 мая	«Мечеть «Аль-Ихлас» переименоуют»	А. Гарифуллин

*Поскольку общереспубликанское приложение не имело выходных данных, дата его выпуска приводится на примере вкладыша к газете «Новая Кама» (Елабуга). На сайте intertat.ru статьи появлялись чуть раньше, например, если в «Новой Каме» – 4 января 2013 г., то на сайте – 28 декабря 2012 г.¹

¹ Беляева В. «В Кул Шарифе теперь не дует». URL: <http://www.ipad.intertat.ru/ru/obschtvo/item/10202-v-kul-sharife-teper-ne-duet/html> (дата обращения: 04.01.2015).

Библиография

Беляева В. «В Кул Шарифе теперь не дует» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ipad.intertat.ru/ru/obschtvo/item/10202-v-kul-sharife-teper-ne-duet/html> (дата обращения: 04.01.2015).

Мониторинг религиозной обстановки в Республике Татарстан за 2012 г. Итоговый информационно-аналитический отчёт ч.1 / Казанский межрегиональный центр экспертиз. Казань, 2012.

Мусульманский опыт миростроительства: базовые цели и ценности, формы познания и социокультурной организации. Исторический опыт и российская ситуация. Материалы научного семинара. Вып. № 5. М., 2007.

Сюкияйнен Л.Р. Шарият и мусульманско-правовая культура. М., 1997.

Гибадуллин Рустам Марсельевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Набережночелнинского института (филиала) Казанского федерального университета (Набережные Челны, Россия); nafisagi@gmail.com

Islamic Topics in the Media of Tatarstan: Impact of Anti-Islamic Stereotypes

The article is devoted to the problem of the impact of anti-Islamic stereotypes on the public consciousness. The author analyzes the materials on Islamic topics on the one of the most popular periodicals in Tatarstan, shows how a negative image of Islam link it with aggression, intolerance and suppression of the individual.

Key words: Islam, Muslims, the media, confessional topics, textual analysis, discourse, anti-Islamic stereotypes.

Gibadullin Rustam Marselevich, Candidate of History, Assoc. Prof., Department of social sciences and humanities, Naberezhnye Chelny Institute (branch) of Kazan (Volga) Federal University, Naberezhnye Chelny; nafisagi@gmail.com

Мустафина Т.В., Нуркенов К.К.

Государственно-конфессиональная политика Республики Казахстан: казахстанская модель межконфессионального и межэтнического согласия

В статье рассматривается развитие государственно-конфессиональной политики Республики Казахстан за годы суверенитета. Изложены особенности модели межконфессиональных и межэтнических отношений, правовое регулирование в сфере религии с обеспечением свободы вероисповедания граждан, а так же роль культуурообразующих религий.

Ключевые слова: религия, государство, Республика Казахстан, свобода вероисповедания, межэтнические и межконфессиональные взаимоотношения.

Религия, являясь древнейшей формой духовности, социокультурным феноменом претендует на особую роль в жизни, как отдельной личности, так и общества в целом. В Республике Казахстан созданы все условия для того, чтобы каждый гражданин мог свободно исповедовать свою религию, изучать и пользоваться родным языком, культурой и традициями своего этноса.

С обретением суверенитета Республика Казахстан провозглашена демократическим, светским, правовым и социальным государством, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы¹. С этого времени начинается период формирования гражданского общества в стране. В 1992 году в Республике Казахстан был принят Закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», который стал правовой основой государственно-конфессиональных отношений².

За годы Независимости Казахстана роль религии возросла, имея свой вес не только в общественной жизни, но и в политическом значении. Принятое новое законодательство в 2011 году, закрепив статус религиозных объединений, стало показателем изменения отношения современного государства к религиозному вопросу³.

В настоящее время религиозные объединения как субъекты гражданского общества имеют возможность свободно осуществлять деятельность в распространении вероучения в социокуль-

¹ Конституция Республики Казахстан от 30.08.1995 г.

² Закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» от 15.01.1992 г

³ Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных организациях» от 11.10.2011 г.

турной, общественно-политической деятельности. Налаживается активное сотрудничество государственных институтов с религиозными организациями, например, с Духовным управлением мусульман Казахстана, Митрополичьим округом Русской православной Церкви в РК и др.

Для того, чтобы взаимоотношения государства и общества выстраивались на взаимовыгодных условиях, необходимо глубоко осмыслить феномен религии, проявление религиозности среди населения в условиях современного развития. Необходимо развивать религиозоведческие, культурологические, историко-правовые исследования с учетом поликонфессиональности и полиэтничности Казахстана.

Объективная государственно-конфессиональная политика должна разрабатываться с учетом научного анализа и соответствующих исследований. Среди многообразия вопросов, связанных с функционированием религии в обществе и государстве, наиболее важный вопрос – государственно-конфессиональные отношения. Каким бы не было государственное устройство (атеистическое, теократическое, светское), необходимо регламентировать взаимодействие государственных органов и религиозных организаций.

Какие современные модели государственно-конфессиональных отношений различают? Их и много, и в то же время немного. Немного, потому что имеется всего три основных типа таких отношений: атеистический, светский и теократический. Много – потому, что внутри этих трех типов существует великое многообразие форм реализации того или иного типа отношений государства и религиозных объединений. Разные модели государственно-конфессиональных отношений возникли не сразу, а явились результатом длительной эволюции взаимодействия государства и религиозных общин. Сегодня эти модели наиболее распространены, хотя еще чаще встречаются комбинации данных моделей¹.

Согласно Конституции Республика Казахстан провозглашает себя светским государством, общество которого является поликонфессиональным и полиэтничным. Начало создания светского государства в истории Республики Казахстан берет свое начало с 1992 года. Реформы в области государственной политики в сфере свободы совести не обособлены от общеполитических процессов, а являются их следствием. Это касается и принимаемых основополагающих нормативных правовых актов по проблемам свободы мыс-

¹ Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан / Институт философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки. Алматы, 2012. С. 6.

ли, совести, религии и убеждений. В таком случае, можно выделить несколько этапов в развитии политики в сфере обеспечения свободы совести и вероисповедания в РК: первый этап – 1992-2005 г.г., период, когда на постсоветском пространстве рождались национально-государственные модели политики. Государство и религия были четко разделены друг от друга, религия считалась частным делом каждого гражданина. Это закреплено в Конституции Республики Казахстан, а так же было отражено в Законе РК «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях». В этот период восполнялся религиозный вакуум, который был сформирован атеистической идеологией за годы советской системы. Гражданам обеспечивается свобода вероисповедания, религиозные организации получают льготы, им возвращались здания, культовые сооружения. Безграничная свобода деятельности, в том числе миссионерской, отсутствие какого-либо контроля со стороны государства привело к тому, что к концу 90-х – началу 2000-х годов на территории Казахстана распространились религиозные течения, чуждые этнической матрице казахстанского народа. В середине 2000-х создается Комитет по делам религий Республики Казахстан, как главный координирующий орган регулирования вопросов религии и государственно-конфессиональной политики.

Второй этап охватывает 2005–2011 гг. В это время наблюдается разворот от чисто рыночных стратегий к государственному регулированию всех сфер общественной жизни. К экономической эффективности, по-прежнему остающейся критерием полезности, государство добавляет геополитические устремления, стремясь поддерживать отношения с влиятельными религиозными объединениями и этнокультурными центрами ради сохранения стабильности социально-политического строя и воспроизводства в стране атмосферы межконфессионального и межэтнического согласия. С этого времени религиозный фактор, который обрел большее значение в комплексе причин и условий, способствующих возникновению и распространению экстремизма и терроризма, расширяет зону влияния на различные аспекты социально-политической жизни в Республике Казахстан. Религиозное возрождение, которое характеризуется не только подъемом традиционных ценностей, но и распространением псевдо-религиозных идеологий может нести угрозу стабильности и безопасности общества.

В 2005 году был принят Закон РК «О противодействии экстремизму»¹, в 2008 году были внесены поправки в законодатель-

¹ Закон Республики Казахстан «О противодействии экстремизму» от 18.02.2005 г.

ство по вопросам вероисповедания и религиозных объединений. С созданием специального уполномоченного органа Агентства по делам религий и принятием Закона «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» (11 октября 2011 г.) положено начало новому, третьему этапу формирования казахстанской политики в сфере свободы совести. В новом Законе акцентируется внимание на культурное сотрудничество государственных органов и религиозных организаций, закрепляется позиция светского государства. Сегодня казахстанский опыт созидания межрелигиозного согласия и национального единства дает пример многим государствам. В основе этого опыта – многовековое сосуществование мировых традиционных религий ислама и православия и желание верующих отстаивать традиционные ценности перед лицом неверия и секулярного мира. Во многом благодаря этому в современном Казахстане сформирована и продолжает совершенствоваться модель государственно-конфессиональных отношений, сочетающая приверженность свободе вероисповедания с заботой о сохранении конфессионального мира. Сегодня в Казахстане ислам ханафитского мазхаба и православие признаны культуuroобразующими религиями.

Однако не стоит забывать, что вместе с обеспечением свободы совести, вероисповедания, на государство возложена ответственность за сохранение духовной безопасности и внутренней гармонии общества, за предупреждение проникновения радикальных идей в сознание отдельных граждан и групп населения. В современном казахстанском обществе деятельность традиционных религий (ислам, христианство) связана с сохранением и развитием этнического самосознания, традиций и ценностей населяющих ее этносов.

Стоит обратить внимания, что на территории постсоветского пространства, в частности, и в Казахстане, под воздействием политических, социокультурных, экономических предпосылок изменился ценностный статус религии. Происходит политизация религии, дело в том, что, несмотря на то, что у религии и политики разные предназначения, их цели, задачи тесно взаимосвязаны. В каждый исторический период крайне важно анализировать участие разных звеньев религиозных организаций в политике, использование религии в достижении политических целей¹.

Здесь становится очевидно, что для выстраивания государственно-конфессиональных отношений помимо совершенствова-

¹ Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений... С. 18.

ния законодательства, требуется решение еще не менее важных задач. В числе них можно отметить вопросы религиозного образования и просвещения, мониторинг влияния зарубежных религиозных организаций на деятельность казахстанских конфессий и сознание верующего населения. Относительно религиозного и религиоведческого просвещения и образования следует обратить внимание, что Казахстан встал перед насущной необходимостью в определении форматов этой деятельности. Актуальность данного процесса обусловлена как политизацией религии, так и утратой традиционными институтами воспитания и просвещения своей идейной основы. Доказано, что повышение религиоведческой грамотности, религиозное образование снижает уровень угроз, исходящих от псевдорелигиозных групп и общин. С 2003 года в Казахстане идёт подготовка специалистов-религиоведов, теологов, курс «Основы религиоведения» введен в учебный процесс в общеобразовательных школах, средних и высших учебных заведениях. Однако, по-прежнему вопрос о нехватке специалистов остаётся открытым. Безусловно, что для полного решения данной проблемы требуется больше времени.

От способности государства проводить взвешенную политику в области государственно-конфессиональных отношений во многом зависит будущее Казахстана как миролюбивого и светского государства. В Казахстане наряду с заметным повышением внимания государства к вопросам функционирования религии в РК, в сфере государственно-конфессиональных отношений все же сохраняются определенные проблемы.

Религия, задавая нравственные параметры общественного развития, все больше выступает в своей культуuroобразующей и мировоззренческой функции, что делает актуальными разработку концептуальных подходов в определении роли религии в светском обществе, выбор модели взаимодействия государства и религии, выявление границ «светскости» и «религиозности» государственной политики, выяснение возможностей трансляции религиозных и религиоведческих знаний в системе образования и просвещения и другое¹.

Исходя из поликонфессиональности и полиэтничности казахстанской среды, следует совершенствовать процессы регуляции государственно-конфессиональных отношений: эту регуляцию необходимо сделать системной, комплексной, привлекая возмож-

¹ Голикова В.И. Политика Республики Казахстан религиозной сфере. Алматы, 2011. С. 23.

ности не только государства, но и гражданского общества, а также учитывая состояние и характер ментальности казахстанцев.

Межконфессиональное и межэтническое согласие в Республике Казахстан является одним из необходимых условий целостности государства и его продвижения по пути демократических преобразований. Мирное сосуществование представителей различных этносов и религиозных групп во многом зависит от государственной политики и в этой связи опыт властей Казахстана заслуживает внимания.

Одной из особенностей религиозной ситуации в стране является отождествление этнической и конфессиональной принадлежности, то есть религия рассматривается большинством жителей Казахстана как элемент этнической культуры и национальных традиций. Логика подобной тождественности такова, что межэтнические и межконфессиональные отношения в республике связаны друг с другом и, следовательно, усложнение межконфессиональных отношений может привести к обострению межэтнических отношений. Усиление роли религии и поликонфессиональность казахстанского общества можно использовать как положительный фактор для укрепления и сохранения единства страны.

Сегодня Казахстан считается страной, где сформирована модель межконфессионального согласия. Условием для эффективного действия этой модели является готовность представителей различных конфессий к диалогу на основе взаимопонимания и толерантности. По мнению казахстанских специалистов, законодательство Республики Казахстан, регулирующее деятельность религиозных организаций весьма либерально. Основными принципами работы органов власти с религиозными объединениями являются толерантность, обеспечение свободы вероисповедания и равенства религий, укрепление в общественном сознании ценности межконфессионального и межэтнического согласия¹.

В своем выступлении на заседании Совета Безопасности Республики Казахстан 26 мая 2010 года Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев отметил, что «... в Казахстане общество не отделено от религии, и поэтому государство не может отстраняться от регулирования общественных отношений в этой сфере. При этом важно учитывать, что религиозные верования основываются на нравственных началах и имеют огромный гуманистический потенциал, который необходимо использовать для развития духовных ценностей общества, укрепления казахстанского патрио-

¹ Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений... С. 25.

тизма, межнационального и межконфессионального согласия и профилактики религиозного экстремизма»¹.

Во многие времена именно религия оставалась, иногда даже единственной, хранительницей народной мудрости, культуры и традиций. Высокие ценности, исповедуемые каждой религией – исламом, православием, католицизмом, протестантскими верованиями, иудаизмом, буддизмом и другими, всегда поддерживались нашим государством. В Казахстане выработана уникальная формула общенационального единства и согласия всех казахстанцев, независимо от их религиозной и этнокультурной принадлежности.

В Казахстане создан уникальный институт межэтнического и межконфессионального диалога – Ассамблея народа Казахстана, 20-летие которой отмечается в этом году. За свою историю Ассамблея трансформировалась из консультативно-совещательного органа при Президенте РК в конституционный орган, имеющий прочную правовую основу и общественно-политический статус.

Во многом благодаря работе Ассамблеи в стране сформировалась уникальная модель межэтнического и межконфессионального согласия, особая атмосфера доверия, солидарности и взаимопонимания, когда каждый гражданин, независимо от этнической или религиозной принадлежности, обладает и пользуется всей полнотой гражданских прав и свобод, гарантируемых Конституцией.

По инициативе Президента Казахстана в Астане успешно проведены уже пять Съездов лидеров мировых и традиционных религий. Эти глобальные форумы толерантности показали правильность и выверенность внешнеполитического курса светского государства, стали свидетельством эффективности уникальной казахстанской модели межконфессионального сотрудничества.

Библиография:

- Конституция Республики Казахстан от 30.08.1995 г.
Закон Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» от 15.01.1992 г.
Закон Республики Казахстан «О противодействии экстремизму» от 18.02.2005 г.
Закон Республики Казахстан «О религиозной деятельности и религиозных организациях» от 11.10.2011 г.

¹ Выступление на заседании Совета Безопасности Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева. 26.05.2010.

Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан / Институт философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки. Алматы, 2012.

Выступление на заседании Совета Безопасности Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева. 26.05.2010 г.

Голикова В.И. Политика Республики Казахстан религиозной сфере. Алматы, 2011.

Мустафина Толганай Вагизовна, старший преподаватель кафедры истории Казахстана и социально-политических дисциплин Карагандинского государственного медицинского университета (Караганда, Казахстан); mustafina_tv@bk.ru

Нуркенов Кайрат Каршыгаевич, руководитель Управления по делам религий Карагандинской области (Караганда, Казахстан); kaira_nk@mail.ru

State-Confessional Policy Republic of Kazakhstan: Kazakhstan's Model of Interreligious and Inter Ethnic Harmony

The article discusses the development of state-religious policy of the Republic of Kazakhstan for the years of sovereignty. It sets out features of the model of inter-confessional and inter-ethnic relations, legal regulation in the sphere of religion and the religious freedom of citizens, as well as the role of culture forming religion.

Key words: religion, the state, the Republic of Kazakhstan, religious freedom, inter-ethnic and inter-confessional relations

Mustafina Tolganay Vagizovna, master of philosophy, major teacher of department of history of Kazakhstan and social-humanis subject of Karaganda State medical university, mustafina_tv@bk.ru

Nurkenov Kairat Karshigaevich, master of social subject, manager of administration to cause of religion along Karaganda region, kaira_nk@mail.ru

Рогатин В.Н., Галеева М.А.

Проблема проникновения нетрадиционных религиозных течений в духовное пространство в постсоветский период (на примере неоязыческих новых религиозных движений)

Манипуляция историческими фактами и исторической памятью является характерным феноменом нашего времени и требуют постоянного изучения. Исторические мифы используются разными неоязыческими сообществами для разжигания этнорелигиозных конфликтов. Особую опасность подобные мифы представляют в период социально-политических потрясений.

Ключевые слова: неоязычники, НРД, этнорелигиозные конфликты, историческая память.

С распадом Советского Союза в странах постсоветского пространства, к которым относят и Украину, произошло своего рода «религиозное возрождение». В это время была разрешена деятельность всех религиозных организаций, существовавших на территории бывшей Украинской ССР. Количество их в первые годы существования независимой Украины ежегодно увеличивалось в десятки раз, и этот рост продолжается в стране и в настоящее время. Отказавшись от коммунистической политики тотального запрета религии, правящая элита Украины кинулась в другую крайность – абсолютного религиозного плюрализма и вседозволенности для представителей новых религиозных движений (НРД). В результате страна столкнулась со злоупотреблением религиозными чувствами граждан, в том числе с использованием их для обмана, мошенничества и религиозного экстремизма. Многие НРД использовали весь спектр «религиозной свободы» в своих целях, зачастую идущих вразрез с интересами общества и государства, и ярче всего это можно было наблюдать в период «еврореволюции» и социально-политического конфликта на Украине 2013-2014 гг.

Достаточно неизученным остается процесс формирования и нагнетания религиозного противостояния, которое потом будет перенесено в социально-политическую сферу. И первым звеном в данной цепочке является переосмысление исторических событий и исторических фактов происходивших в истории государства. Ведь, за время своего существования любое государство

накапливает объемный багаж исторической памяти, выражающийся в памятных датах, веках жизни и творчестве выдающихся людей. Празднованием подобных событий укрепляется общественная память. Нередко на определенном историческом событии пытаются спекулировать различные общественно-политические или религиозные группы, занимаясь своего рода переписыванием истории и исторической памяти. Всплеск активности переписывания исторического прошлого или установления исторической справедливости больше всего наблюдается у последователей неоязычества, в связи с чем, остановимся предметно на деятельности и воззрениях именно этой группы НРД. Для многих неоязыческих объединений является характерным манипуляция, а порой и мифологизация истории в отношении «Крещения Руси» и истории «дохристианской Руси». Основной задачей подобных сказаний неоязычников является попытка провести явную разграничительную линию и противопоставить христианский мир – языческому миру. Неоязычество имея довольно короткую историю существования и принимая крайне изменчивые и нестабильные формы, для своей самоидентификации вынужденно идти на конфронтацию с обществом и общепризнанной историей.

Согласно исследованиям французского профессора С. Франсуа, неоязычество основано на отказе от библейских ценностей и религиозных догм и базируется на не дуалистической философии или мировоззрении, противопоставляя себя христианству. По своей природе, неоязычество противостоит универалистским религиям христианству и исламу. Основным культовым компонентом неоязычества, является пантеистическое восприятие (отождествление мира и божества) и / или политеистическое (которое допускает множество богов), что проявляется в поклонении дохристианским божествам. Неоязычество может быть определено как попытка создания, реконструкции или произвольного возрождения языческой религии и / или культуры в обществе, которое стало монотеистическим. Современное неоязычество достаточно противоречиво, с одной стороны оно основано на индивидуалистском понимании в отличие от монизма дохристианского язычества, с другой стороны призывая уважать традиции предков, оно воспроизводит их достаточно вольно, приспособлявая к новым социальным реалиям¹.

¹ François S. The gods looked down : la musique «industrielle» et le paganisme // François Stéphane / Sociétés – 2/2005. N° 88. P. 109-111.

Подобная противоречивость неоязычества и его противостояние монотеистическим религиям обуславливает привлекательность его для разных правых радикальных движений, которые также противостоят сложившемуся мировому порядку, и поэтому во многих случаях неоязычество становится своего рода идеологической составляющей этих движений. Таким образом они поддерживают напряженность в своей среде и обосновывают свою непримиримость к развитию культуры, и системы ценностей, которые породило христианство. Неоязычники утверждают, что переход к христианству повсюду подрывал живительную силу местной духовности и ввергал христианизировавшиеся народы в хаос и кризис, вёл к их порабощению иноземной кастой и к упадку. В связи с чем, неоязычники связывают самые славные страницы своей истории с дохристианской эпохой. Они рассматривают язычество как наиболее значительное интеллектуальное достижение человечества и обвиняют христианство в злостных преступлениях против человеческого рода¹.

Многие неоязычники зачарованы таинственным образом «дохристианской Руси». Некоторые из них заявляют даже, что упадок истинно русской культуры начался ещё в эпоху Киевской Руси, т.е. в X в. и призывают к восстановлению «языческой Руси» и её империи². Другие идут ещё дальше объявляя, что истинный расцвет славянской цивилизации наблюдался в некоем «царстве Руксолань» в I тысячелетии до н. э. и что после его разгрома гуннами в IV в. н.э. настало время «разрушения и гибели Древней Руси»³.

Современная неоязыческая концепция обращается к исторической памяти, утверждая, что наиболее блестящие страницы в русской истории были написаны задолго до X в., т.е. в эпоху, которая не оставила почти никаких письменных свидетельств об истории славян, не говоря уже о «Руси». Что открывает значительный простор для самых изощрённых фантазий, для «изобретения прошлого» или искусственного расширения рамок истории как во времени, так и в пространстве. Фактически речь идёт о некоей «русской предыстории», уходящей глубоко за рамки известной письменной истории и об историческом поражении, с ожи-

¹ Шиженский Р. Неоязыческий миф о Владимире I // Огонь Прометея / портал этноантропологии, геокультуры и политософии: интернет-сайт. 2012, апрель 13. URL: <http://www.mesoecurasia.org/archives/8611> (дата обращения: 01.04.2015).

² Эвола Ю. Языческий Империализм // Велесова слобода: интернет-сайт. 2010, июнь 13. URL: <http://velesova-sloboda.vho.org/esot/evola-yazycheskiy-imperialism.html> (дата обращения: 01.04.2015).

³ Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм (Восточно-европейский регион) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1998. № 114. С. 4.

данием последующего реванша и своего рода «репаганизации»¹. Подобные концепции могут служить оправданием как насилия в отношении христианских конфессий, так и обоснованием для свержения существующего политического строя и вольного воссоздания языческого государства.

Историческая память является совокупностью осмысленных обществом событий. Особенно глубоко в исторической памяти запечатлеваются трагические ситуации – катастрофы, бедствия, войны, революции и пр. Историческая память является видом социальной памяти, ее основа сплетена из индивидуального опыта многих граждан. Последователи религиозных учений составляют конкретную социальную группу и обладают своей сакральной исторической памятью, не ограничивающейся только стандартным перечислением даты начала и завершения события, в события вкладывают порой судьбоносный характер для страны или всего мира. Историческая память каждого верующего человека включает в себе пережитый сакральный опыт, выражающийся чувственными переживаниями. Историческая память формируется из образов произошедших событий, что может отражаться в наименованиях, например, «Святая Русь» или «Дохристианская Русь». Если слово «Святая» ассоциируется с чем-то монументальным и практически священным, то «дохристианская» ассоциируется с чем-то архаичным и позабытым. В связи с чем, ключевым событием и историческим персонажем к которым обращаются с последующим переосмыслением остается «Крещение Руси» и князь Владимир Святославович.

Отход от язычества и принятие христианства были важным и прогрессивным шагом сделанным князем Владимиром, который таким образом укрепил власть русских князей и создал основу для государственности. «Крещение Руси» привело к установлению более тесных международных связей с соседними христианскими государствами. Русские князья получили возможность вступать в династические браки с принцессами из императорских, королевских, княжеских домов Европы. Заключались мирные договоры, создавались военные союзы, обеспечивались выгодные торговые взаимоотношения. Более высокими темпами начало развиваться ремесленное производство. Христианская церковь способствовала созданию многих великолепных памятников архитектуры и живописи, распространению письменности, развитию летописания, появлению школ и библиотек, проникно-

¹ Возвращение в язычество.

вению на Русь произведений зарубежных авторов, содержащих в себе важные знания по целому ряду отраслей культуры и искусства. Церковь укрепила моногамную славянскую семью. Сам князь Владимир вошел в историю, как Владимир Великий, в церковной истории он известен как Святой равноапостольный князь Владимир, или Владимир Креститель, а в былинах запечатлен, как «Владимир Красное Солнышко»¹.

Поэтому одним из основных (как по мировоззренческой значимости, так и по «хронологической живучести») неоязыческих мифов является рассказ об историческом портрете киевского князя Владимира Святославича. Для десакрализации образа князя Владимира приводятся оторванные от исторических исследований утверждения, что отцом его матери Малуши был «равв» – раввин из города Любеча, также носивший еврейское имя Малк. Кроме «основной» легенды о еврейской генеалогии Владимира, ему еще инкриминируют убийство брата Ярополка и узурпацию власти («школу узурпатора» он прошел, находясь на двухлетней стажировке в странах Западной Европы). Также его обвиняют в том, что при нем на Руси впервые появляются идолы и практикуются человеческие жертвоприношения и т.д.²

Второй основной миф связан с «Крещением Руси», по утверждению неоязычников князь Владимир вводил христианство на Руси с помощью масштабного насилия – «крестил Русь кровью». Среди множества разных неоязыческих суждений есть и такие, которые утверждают, что процесс крещения Руси представляется христианским геноцидом.

В целом неоязыческий «миф о Владимире» проходит классический путь любого мифологического сюжета. Исходный источник, первоначальный рассказ получает дальнейшее развитие. Однако, если мифы в традиционных обществах, «в стандартных» мифологических системах трансформируются на протяжении тысячелетий, то неоязыческому мифу о Владимире потребовалось каких-то нескольких лет (максимум десятилетие), чтобы «заиграть новыми красками», обогатиться и углубиться за счет новых неоязыческих идеологов³.

Не внимание к подобным играм с переписыванием истории чревато тем, что подобные исторические манипуляции становятся идеологической основой для конфликтов на этнорелигиозной

¹ Алексеев С.В. Крещение Руси: Источники против интерпретаций // Историческое обозрение. М., 2004. В. 5. С. 20–33.

² Шиженский Р. Указ. соч.

³ Там же.

почве. Искусственно нагнетаемая историческая обида и историческое поражение неоязычников сопровождаемые разными выдуманными мифами становятся идеологической платформой для подобного явления. Следует учитывать что, в эклектической неоязыческой среде, которая имеет свои собственные исторические взгляды порой далекие от классических научных знаний, тексты неоязыческих волхвов и оккультистов пользуются большим авторитетом, чем академические исследования. И хотя действительная история разительно отличается от бытующих исторических мифов в неоязыческих сообществах, они переживают их как реальную травму и трагедию, ведь историческая память неоязычников изначально перегружена придуманными обидами и надеждой отмщения.

Привлечение к социальным конфликтам религиозных идеологий можно наблюдать на примере социально-политического кризиса на Украине, когда активисты разных неоязыческих движений начали проявлять агрессию в отношении Украинской Православной Церкви, которая сопровождается вандализмом, нападением на храмы, поджогами храмов, осквернением культовых сооружений и угрозами священнослужителям. Получив возможность восстановить свою «историческую справедливость» в момент социально-политического кризиса, ряд неоязыческих активистов воспользовались ею, не ограничиваясь в методах. Так на храмах вандалы оставляют надписи: «988 (год Крещения Руси) – не забудем, не простим» или «это не наша вера». В подобных условиях социального конфликта романтические и маргинальные неоязыческие идеи получили достаточно широкую площадку для реализации в самых непредсказуемых формах.

Таким образом, в ходе социально-политического конфликта на Украине в центре внимания специалистов оказался ряд социальных феноменов, ранее находившихся в тени. Один из таких феноменов – неоязыческие объединения, последователи которых стали важной частью силового сегмента «евромайдана». До событий «еврореволюции» различные проявления политической активности неоязычников не могли рассматриваться иначе, как маргинальные явления, представляющие интерес лишь для узкого круга религиоведов и политологов. Однако сегодня, после событий «евромайдана» и т.н. «антитеррористической операции», деятельность неоязыческих объединений привлекла внимание широкого круга политологов, социологов, конфликтологов и других специалистов.

Учитывая, что манипуляция с исторической памятью может иметь весьма печальные последствия, важно не допускать попу-

ляризацию вышеуказанных мифов в обществе через средства массовой информации. Исторические мифы рождающиеся, как мечтания и мифы религиозных групп, в период социально-политического кризиса могут стать фундаментом для этнорелигиозного противостояния или конфликта.

Библиография

François S. The gods looked down : la musique «industrielle» et le paganisme // François Stéphane / Sociétés. 2/2005. № 88. P. 109-124

Алексеев С.В. Крещение Руси: Источники против интерпретаций // Историческое обозрение. М.: ИПО, 2004. В. 5. С. 20-33.

Шиженский Р. Неоязыческий миф о Владимире I // Огонь Прометея / портал этноантропологии, геокультуры и политософии: интернет-сайт. 2012 апрель 13. URL: <http://www.mesoecurasia.org/archives/8611> (дата обращения: 01.04.2015).

Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм (Восточно-европейский регион) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН. 1998. № 114. С. 1-29.

Эвола Ю. Языческий Империализм // Велесова слобода: интернет-сайт. 2010 июнь 13. URL: <http://velsova-sloboda.vho.org/esot/evola-yazycheskiy-imperiaism.html> (дата обращения: 01.04.2015).

***Рогатин Владимир Николаевич**, аспирант кафедры мировой политики и международных экономических отношений, Институт международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); blaide@rambler*

***Галеева Марьям Арслановна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия)*

Rohatin V. The Problem of the Pervasion of Non-Traditional Religious Movements in the Spiritual Space in the Post-Soviet Period (for Example, Neo-Pagan Nrm)

The manipulation of historical facts and historical memory is the characteristic phenomenon of our time and require constant study. Historical myths are used by different neo-pagan communities for incitement ethnic and religious conflicts. Such myths become the big danger in a period of social and political upheaval.

Key words: neo-pagans, NRM, ethnic and religious conflicts, historical memory.

***Rohatin Vladimir**, graduate student of the department «World Politics and International Economic Relations», Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; blaide@rambler*

***Galeyeva Maryam**, PhD of history, ass. professor of the department of world politics and international economic relations of Kazan Federal University, Kazan, Russia*

Султанов А.А., Нафиков И.З.

Социальная сфера в жизни религиозных общин как «площадка» для развития межкультурного диалога в Татарстане

В статье рассматривается роль социального служения религиозных конфессий Татарстана в укреплении межрелигиозного диалога и формирования единого пространства на принципах взаимоуважения различных культур.

Ключевые слова: социальное служение, Социальная концепция РПЦ МП, Социальная программа российских мусульман, ДУМ РТ, Казанская Епархия РПЦ.

На сегодняшний день в Российской Федерации социальная работа представлена на двух уровнях: государственном, включающем в свою структуру различные государственные учреждения социальной защиты населения, и негосударственном, представленном деятельностью общественных организаций и добровольцев, руководствующихся целью оказания социальной помощи нуждающимся. Негосударственный уровень включает в себя и социальное служение религиозных организаций.

По мнению Президента Российской Федерации В.В. Путина, которое было высказано на 1 февраля 2013 года на Архиерейском соборе РПЦ: «Русская Православная церковь, другие традиционные религии должны получить все возможности для полноценного служения в таких важнейших сферах как поддержка семьи и материнства, воспитание и образование детей, молодежная политика, решение социальных проблем, которых у нас еще очень и очень много, укрепление патриотического духа Вооруженных сил Российской Федерации»¹.

Социальное служение религиозных организаций как отдельная сфера, имеющая функцию создания благоприятного климата в современном обществе, заслуживает детального научного анализа и в настоящее время находится в начальной стадии изучения. Данный вектор в работе религиозных организаций необходимо понимать как особый вид деятельности, включающей в себя оказание помощи нуждающимся, к которой верующий имеет религиозную мотивацию. С позиций религиоведения социальное служение рассматривается как исторически сложившаяся сово-

¹ Владимир Путин встретился в Кремле с участниками Архиерейского собора РПЦ. URL: www.file-rf.ru.ru/news/11977, свободный. Проверено 15.05.2013 г

купность организованных форм социальной деятельности религиозных организаций, являющаяся неотъемлемой частью практической реализации вероучения, и заключающаяся в актах благотворительности в отношении конкретных лиц.

Духовную основу социального служения религиозных организаций представляют их социальные учения, складывающиеся в доктрины, с помощью которых объясняется широкий круг мирских проблем. Важность и необходимость социальной деятельности закреплена в официальных документах почти всех основных религиозных объединений: «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»¹, «Основных положениях социальной программы российских мусульман»², «Социальной позиции протестантских церквей России»³, «Основах социальной концепции иудаизма в России».

Программные документы конфессий направлены на определение отношений религиозных организаций и других социальных институтов общества, прежде всего органов государственной власти.

Необходимо отметить, что благотворительность, внутренне присущая основной части религиозных систем, на современном этапе рассматривается ими как приоритетная сфера деятельности. В этом они находят поддержку среди научного сообщества, например, как отмечает профессор Р.А. Набиев «религиозные организации, при условии создания со стороны государства условий для реализации возможностей по оказанию помощи нуждающимся, «способны внести действенный вклад в решение проблем, связанных с психологическим личностным кризисом, с потребностью в духовной поддержке, в восстановлении системы нравственных ориентиров»⁴.

Активизация социальной деятельности религиозных организаций в Республике Татарстан произошла во многом в связи с вовлечением их в мероприятия, проводимые государственными и общественными структурами. Данная тенденция приняла более выраженные черты с 2007 года, который Указом Президента Республики Татарстан от 09.11.2006 N УП-463 был объявлен Годом благотворительности.

¹ Основы социальной концепции русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, свободный. Проверено 16.07.2014.

² Основные положения социальной программы российских мусульман. URL: <http://www.muslim.ru/articles/109/1087/>, свободный. Проверено 16.07.2014.

³ Социальная позиция протестантских церквей в России. URL: www.g-protestant.com/documents/docs/article/81397, свободный. Проверено 16.07.2014.

⁴ Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение. Казань, 2014. С. 39.

Необходимо отметить, что в Татарстане, одними из первых в России в 2000-е годы благодаря деятельности научной группы проекта «Культура, религия и общество» и по инициативе Совета по делам религий при Кабинете Министров РТ стали проводиться региональные семинары, направленные на координацию усилий религиозных и государственных структур в социальном служении и благотворительности, которые, в частности, прошли в городах Казань, Набережные Челны, Альметьевск¹. Участие религиозных организаций в общественно полезной деятельности, например, через государственные гранты «Общественная инициатива» Министерства социальной защиты РТ, включение религиозных организаций в мероприятия, проводимые в «Год благотворительности» в республике, поиски путей реализации сотрудничества в сфере образования и т.д. стали шагами в интеграции религиозных организаций в общественные процессы путем развития социального партнерства с государством.

На сегодняшний день религиозные организации в Республике Татарстан придают большое значение социальному служению. Особо необходимо отметить сотрудничество органов государственной власти и религиозных организаций в сфере социальной работы и социальной защиты граждан. Так на сегодняшний день подписаны соглашения:

1. О социальном сотрудничестве в сфере развития безвозмездного массового донорства крови с Государственным автономным учреждением здравоохранения «Республиканская станция переливания крови Министерства здравоохранения Республики Татарстан (ДУМ РТ, Татарстанская митрополия РПЦ МП);
2. О сотрудничестве с Министерством образования и науки Республики Татарстан (ДУМ РТ, Татарстанская митрополия РПЦ МП);
3. О сотрудничестве с Управлением Федеральной миграционной службы России по РТ (ДУМ РТ);
4. О взаимодействии с Управлением Федеральной службы Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков по Республике Татарстан (ДУМ РТ, Татарстанская митрополия РПЦ МП);
5. О сотрудничестве с Управлением Федеральной службы исполнения наказаний России по РТ (ДУМ РТ, Татарстанская митрополия РПЦ МП).

Централизованные религиозные организации двух самых влиятельных и многочисленных религиозных конфессий – ислама и православия имеют в своих структурах специальные отделы, задача которых, в первую очередь, заключается в координации

¹ Там же. С. 23.

социальной деятельности мусульманских и православных приходов на территории республики. Так в структуре ДУМ РТ функционирует Отдел по оказанию помощи и благотворительности, в структуре Казанской епархии РПЦ действует отдел социального служения и благотворительности, который образован распоряжением архиепископа Казанского и Татарстанского Анастасия от 14 апреля 2003 года за № 65 (в 2012 году был переорганизован в Отдел митрополии). Руководителем Отдела социального служения и благотворительности является игумен Нектарий (Демин), наместник Иоанно-Предтеченского мужского монастыря г. Казани¹. Во всех 13 благочиниях Казанской епархии также имеются ответственные отдела по социальному служению и благотворительности, задача которых заключается в координации социальной деятельности на уровне благочиний.

При Ивановском монастыре г. Казани, действует «Центр духовного просвещения» для глухих, который при поддержке благотворительной организации «Помощь и созидание» проводит активную деятельность в плане просвещения глухих людей. При монастыре существует и действует православная молодежная община глухих.

Одной из распространенных форм социального служения православных приходов в Татарстане можно назвать благотворительные столовые, существующие при монастырях и некоторых приходах Татарстанской митрополии. В качестве наиболее яркого примера подобной деятельности можно привести благотворительную столовую при Иоанно-Предтеченском монастыре г. Казани, а также приход в честь св. прав. Иоанна Кронштадтского в пос. Красный Ключ Нижнекамского благочиния. Нерегулярно (1-2 раза в неделю) благотворительные обеды организуются во многих городских и сельских приходах. Необходимо также отметить деятельность православного детского приюта, действующего при Раифском Богородицком мужском монастыре. В приюте проживает и обучается около 30 мальчиков. Воспитанники приюта наряду со своими сверстниками ежедневно посещают занятия в общеобразовательной школе, а их духовно-нравственным воспитанием занимается благочинный монастыря. При Ивановском монастыре г. Казани и некоторых храмах митрополии организованы пункты раздачи одежды, продуктов питания и медикаментов. По данным митрополии в Республике действуют более 100 таких пунктов².

¹ Отдел социального служения и благотворительности Казанской епархии. URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/cotsial/> Проверено 25.07.2014.

² Отдел социального служения и благотворительности. URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/cotsial/>, свободный. Проверено 26.07.2014

Помимо отдела социального служения в структуре Казанской епархии РПЦ действуют отделы по работе с молодежью, по противодействию наркомании и алкоголизму, по взаимоотношению с вооружёнными силами, которые также уделяет внимание социальному служению.

С 2011 г. действует Казанское епархиальное общество «Трезвение», основной задачей которого является расширение трезвеннической работы. Схожие по названиям и по сферам деятельности отделы имеются также в структурах Чистопольской и Нижнекамской, а также Альметьевской¹ епархиях Казанской митрополии РПЦ МП.

Активную социальную работу проводит Духовное управление мусульман РТ, в структуре которого функционирует отдел по оказанию помощи и благотворительности, являющийся основным координатором социальной деятельности мусульманских религиозных организаций в РТ. Централизованная религиозная организация – Духовное управление мусульман РТ включает в себя 45 районных мухтасибатов, в структурах которых предусмотрены должности помощников имам-мухтасибов по социальной работе. С 2013 г. в структуре ДУМ РТ появилась должность заместителя муфтия по социальным вопросам, на которую был назначен имам-хатыйб казанской мечети «Ярдэм» Илдар хазрат Баязитов. Личность Илдара Баязитова заслуживает особого внимания, так как его можно назвать идеологом концепции социального ислама.

Авторитетные религиоведы подчеркивают тенденцию развития современных конфессий, которая связана с тем, что во многих развитых странах происходит смещение акцентов: от чисто религиозной догматики, ритуальной сферы в сторону развития социального служения, духовно-нравственных аспектов религиозной жизни². Деятельность Илдара Баязитова можно рассматривать в контексте данной тенденции, так как в своих статьях и книгах он делает акцент на важность социальной работы со стороны мусульманских религиозных организаций и более того видит в этом их первоначальную общественную задачу³.

В структуре ДУМ РТ функционируют шесть отделов и структур социального направления: отдел по оказанию помощи и благотворительности; отдел по работе с молодежью; комитет по делам семьи, детей и женщин, благотворительный фонд «Закят»; правоза-

¹ Отделы Альметьевской епархии. URL: <http://almet-eparhia.info/otdely/>, свободный. Проверено 26.07.2014

² Набиев Р.А. Указ. соч. С. 106.

³ Социальный ислам – необходимость времени». URL: http://www.yardem.ru/publ/stati/socialnyj_islam_neobkhdimost_vremeni/22-1-0-279, Проверено 24.07.2014

щитный центр ЦРО – ДУМ РТ и Совет старейшин ДУМ РТ. При мечети «Закабанная» г. Казани работает социальная столовая.

Социальную деятельность религиозных организаций в рамках данной статьи мы будем рассматривать на примере казанской мечети «Ярдэм», имамом которого является Илдар хазрат Баязитов, так как, по мнению многих исследователей, данная мечеть занимает передовые позиции в социальном служении религиозных организаций не только в Татарстане, но и в целом в рамках Российской Федерации. Необходимо также отметить, что имам мечети Илдар Баязитов выступает не только как практик социальной работы, но также большие усилия прилагает для выработки теоретических основ социального служения мусульманских организаций¹. В качестве фактов подтверждающих успешность проводимой Илдаром Баязитовым социальной работы можно также указать получение мечетью «Сулейман» в 2008 Национальной общественной награды в области добровольчества в номинации «Добровольчество в религиозных организациях» и его победу в республиканском конкурсе «Благотворитель года-2013».

В 2002 году Илдар Баязитов стал имамом мечети «Сулейман» в поселке Левченко г. Казани. С 2007 года мечеть стала заниматься курсами для незрячих. Для проведения этой работы был создан Учебно-реабилитационный центр для инвалидов по зрению при мечети «Сулейман», а позже при этой же мечети появился издательский центр для слепых «Нур», который занимался печатанием книг для слепых по системе Луи Брайля. Для финансового обеспечения работы данных центров был создан и в 2007 году прошел официальную регистрацию Национальный исламский благотворительный фонд «Ярдэм», который учредили имам-хатыб мечети «Сулейман» Илда Баязитов, известная мусульманская активистка Малика ханум Гельмутдинова, а также юрист Ильгам Исмагилов². Организация курсов для инвалидов по зрению осуществляется Национальным исламским благотворительным фондом «Ярдэм», который создает все условия для успешного обучения инвалидов по зрению и покрывает расходы, связанные с проездом, проживанием, питанием и обеспечением специальной литературой. Необходимо отметить, что Национальный исламский благотворительный фонд «Ярдэм» берет на

¹ Баязитов И. Социальное служение в исламе. Казань, 2014; Традиционный ислам: пути выхода из кризиса. Казань, 2014.

² Благотворительный фонд «Ярдэм» прошел официальную регистрацию. URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/2007/05/04/54403/>, свободный. Проверено 28.07.2014.

себя финансовое обеспечение Мусульманского учебно-реабилитационного центра для слепых и людей с небольшим остатком зрения при мечети «Ярдэм», издательского центра для слепых «Нур», где издается специальная литература для слепых мусульман по системе Луи Брайля, а также Центра социальной помощи «Икрам», который оказывает помощь социально незащищенным слоям населения¹.

Анализ деятельности Фонда позволяет сделать вывод о том, что при аккумулировании финансовых средств Фонд ориентируется на меценатов и на простых верующих, которые через фонд имеют также возможность выплатить закят². Необходимо отметить тот факт, что при ведении деятельности фонд удачно использует такие исторически сложившиеся в рамках мусульманской политико-экономической культуры механизмы, как закят и вакф.

В 2008 году, после посещения мечети «Сулейман» мэром Казани Ильсуром Метшиным было принято решение о необходимости строительства нового здания для реабилитационного центра. Открытие нового комплекса с мечетью и реабилитационным центром, который получил название «Ярдэм» состоялось в 2013 году.

Мечеть «Ярдэм», на сегодняшний день представляет собой целый комплекс, в который входят мечеть с молельным залом, общежитие для иногородних, столовая, компьютерные классы, библиотека, мини-типография. В помещениях соблюдены все нормы для проживания инвалидов (оборудованы пандусы, разноразмерные поручни, специальная мебель и т.д.).

Учебный курс в реабилитационном центре рассчитан на месяц. Поочередно формируется мужская и женская группа. В программу обучения входят изучение русского, арабского алфавита, таджвида по системе Брайля (27 часов), Акыда (25 часов), Фикх (25 часов), компьютерная грамотность (24 часа) курс для незрячих по ориентации в пространстве (28 часов)³.

Потеря зрения взрослым человеком часто приводит к определенной перестройке психики и поведения. На начальных этапах этот процесс сопровождается резкими, отрицательными психологическими проявлениями, наличием внутреннего диском-

¹ Центр социальной помощи «Икрам». URL: http://yardem.islamtat.ru/index/centr_socialnoj_pomoshhi_ikram/0-16, свободный. Проверено 28.07.2014

² Зака́т (араб. زكاة, устар. زكوة) – обязательный годовой налог в пользу бедных, нуждающихся, а также на развитие проектов, способствующих распространению ислама и истинных знаний о нём и так далее. Закят – один из пяти столпов ислама.

³ Гельмутдинова М., Сабитова Г. Зрячим о незрячих: в помощь реабилитации инвалидов по зрению. Казань, 2012. С. 228.

форта. Некоторые серьезные заболевания практически лишая больших зрения, порождают сложную систему переживаний, ведущих к нарушению привычного жизненного стереотипа, затруднению адаптации.

Опытно-экспериментальная работа в учебно-реабилитационном центре для незрячих проводилась в несколько этапов. В результате анализа всех исследованных показателей психологического статуса инвалидов по зрению были выделены основные компоненты, которые в первую очередь нуждаются в развитии и коррекции. Этими компонентами являются: состояние психологического благополучия, особенности личности, общее функциональное состояние организма, наличие депрессивных и тревожных проявлений, тип психологического реагирования на боль. На третьем этапе апробировалась и внедрялась программа реабилитационного комплекса. Программа реабилитационного комплекса включает в себя курс духовной, элементарной, психологической реабилитации. Курс духовной реабилитации включает в себя изучение русского, арабского алфавита, таджвида (правила чтения Корана) по системе Луи Брайля, Акыда (Исламское вероучение), Фикх (Исламское право).

Под элементарной реабилитацией подразумеваются уроки приобретения навыков входа через двери, передвижения друг за другом, движение вверх и вниз по лестнице, уроки о правилах поведения в автобусах и пассажирских вагонах, обучение чистки овощей и фруктов, обучения навыкам работы со швейными принадлежностями и др.

Программа психологической реабилитации предусматривает проведение психопрофилактической и информационно-просветительской работы по психологическим последствиям утраты зрения и роли психической травмы в формировании психологических нарушений. Психологическое консультирование включает в себя оказание консультативной помощи по следующим направлениям: формирование адекватного представления о собственных качествах и возможностях; консультирование по вопросам улучшения межличностных и семейных отношений; обучение навыкам поведения в конфликтной ситуации и др.

Мероприятия реабилитации включают в себя отдельные направления социокультурной работы: культпоходы в театры, музеи, экскурсии в мечети и др.). Положительный эффект от проведения реабилитационных мероприятий отмечается в 91.1% слу-

чаях, при этом значительное улучшение показателей психологического здоровья отмечено у 57,3% инвалидов по зрению¹.

Таким образом можно утверждать, что программа реабилитации проводимой в учебно-реабилитационном центре для незрячих при мечети «Ярдэм» доказала свою эффективность. Высокие результаты учебно-реабилитационного центра для незрячих получили широкую огласку на территории Российской Федерации и СНГ.

В настоящее время социальное служение религиозных организаций в Республике Татарстан развивается, становясь все более высокоорганизованным и структурированным. Вместо хаотичной благотворительности приходов, которая в том или ином виде существовала на протяжении всей истории религиозных систем, приходит системное социальное служение различных конфессиональных организаций. Можно говорить о профессионализации того или иного вида социальной работы в религиозных организациях. По нашему мнению данные тенденции требуют дальнейшего изучения и а также пристального внимания со стороны религиоведов и социологов.

Социальное служение религиозных организаций способствует укреплению межнационального согласия, результативности межконфессионального диалога, воспитанию толерантности и веротерпимости, налаживанию конструктивного межконфессионального диалога и сотрудничества. В рамках социальной работы во взаимодействии с государственными, общественными институтами и организациями, религиозные организации способны решать даже такие сложные задачи, как профилактика экстремистских проявлений в обществе. Сфера социального служения религиозных организаций не предполагает их разделения по конфессиональному признаку, поэтому она способна служить важной социальной базой и площадкой для развития толерантных и уважительных отношений между представителями разных конфессий.

Библиография

«Социальная справедливость – наша национальная идея». URL: http://www.yardem.ru/publ/stati/socialnaja_spravedlivost_nasha_nacionalnaja_ideja/ 2 2-1-0-110, свободный. Проверено 24.07.2014 г.

«Социальный ислам – необходимость времени». – URL: http://www.yardem.ru/publ/stati/socialnyj_islam_neobkhodimost_vremeni/ 22-1-0-279, свободный. Проверено 24.07.2014 г.

Баязитов И. «Социальное служение в исламе». Казань, 2014.

¹ Там же. С. 236.

Благотворительный фонд «Ярдэм» прошел официальную регистрацию. – URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/2007/05/04/54403/>, свободный. Проверено 28.07.2014.

Владимир Путин встретился в Кремле с участниками Архиерейского собора РПЦ. URL: www.file-rf.ru.ru/news/11977/, свободный. Проверено 15.05.2013 г.

Гельмутдинова М, Сабитова Г. Зрячим о незрячих: в помощь реабилитации инвалидов по зрению. Казань; 2012.

Набиев Р.А. Власть и религиозное возрождение. Казань: Казан. ун-т, 2014.

Основные положения социальной программы российских мусульман. URL: <http://www.muslim.ru/articles/109/1087/>, свободный. Проверено 16.07.2014 г.

Основы социальной концепции русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, свободный.

Отдел социального служения и благотворительности Казанской епархии. URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/cotsial/>, свободный. Проверено 25.07.2014 г.

Отдел социального служения и благотворительности. URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/cotsial/>, свободный. Проверено 26.07.2014 г.

Отделы Альметьевской епархии. URL: <http://almet-eparhia.info/otdely/>, свободный. Проверено 26.07.2014 г.

Социальная позиция протестантских церквей в России. URL: www.g-protestant.com/documents/docs/article/81397, свободный. Проверено 16.07.2014 г.

Традиционный ислам: пути выхода из кризиса. Казань, 2014.

Центр социальной помощи «Икрам». URL: http://yardem.islamtat.ru/index/centr_socialnoj_pomoshhi_ikram/o-16, свободный. Проверено 28.07.2014

Султанов Айнур Абдулович, специалист Управления по взаимодействию с религиозными объединениями Аппарата Президента РТ (Казань, Россия)

Нафиков Ильсур Закирзянович, кандидат исторических наук, ассистент кафедры мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (Казань, Россия); ilsur_nafikov@mail.ru

Social Services in the Life of Religious Communities as a «Playground» for the Development of Intercultural Dialogue in Tatarstan

The article discusses the role of social service of religious confessions in Tatarstan to the strengthening of inter-religious dialogue and a common space on the principles of mutual respect of different cultures.

Key words: social work, social concept of the ROC, social program of Russian Muslims, DUM RT, Kazan Diocese of the Russian Orthodox Church.

Sultanov Aynur, PhD student, analyst of Governance for Cooperation with Religious Associations of Tatarstan republic's President Administration, Kazan, Russia

Nafikov Ilmur, PhD of history, ass. of the department of world politics and international economic relations of Kazan Federal University, Kazan, Russia; ilsur_nafikov@mail.ru

Юдин П.Е.

Значение культурного наследия в осуществлении политики памяти в Татарстане

Статья посвящена использованию культурного наследия в Республике Татарстан в целях укрепления межнационального и межконфессионального согласия. Историческая память, отраженная в наследии, является одним из оснований политики памяти, одновременно оказывая влияние на формирование гражданско-государственной идентичности. Республиканские проекты, связанные с популяризацией и репрезентацией культурного наследия, поднимают на новый уровень деятельность по его сохранению, а также активно способствуют поддержанию благоприятного климата в отношениях между представителями различных этнических групп.

Ключевые слова: культурное наследие, политика памяти, межнациональное согласие, историческая память, Республика Татарстан, государственная политика, гражданско-государственная идентичность.

Современный этап развития российского общества характеризуется значительным усилением интереса к историческому прошлому, следствием чего является актуализация широкого комплекса проблем, связанных с политикой памяти (исторической политикой). Данное понятие, возникшее в 60–70-х годах XX века в контексте постмодернистских идей о характере воздействия власти на исторические представления общества¹, в общем смысле обозначает «репрезентации культурной памяти, знаки, ритуалы и места», воплощающие «выбор части общества, имеющей сознательную силу, – политической и экономической элиты, – что воспринимать и упоминать из всей сокровищницы событий и личностей прошлого»². Политика памяти, одной из основных областей приложения которой выступает организация «мест памяти», «памятных ландшафтов» городов³, является основой государственной культурной политики, которая в современных условиях призвана обеспечить культурное и гуманитарное разви-

¹ См.: Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. М., 2001. С. 22; Бибииков Г.Н., Бибиикова Л.В. Методология современной историографии. Историографический очерк. М., 2011. С. 86–87.

² Чапайтене Р. Культурное наследие в глобальном мире. Вильнюс, 2010. С. 37.

³ Макаров А.И. Политика памяти как элемент региональной культурной жизни // Власть. 2008. № 12. С. 8–10.

тие в качестве базы экономического процветания, государственного суверенитета и цивилизационной самобытности страны¹.

Роль исторической политики усиливается благодаря тому, что она выступает одним из главных факторов, определяющих особенности формирования гражданско-государственной идентичности, поскольку «властные акторы опираются на ранее сложившиеся социокультурные паттерны, учитывая, таким образом, широкий спектр «объективных» (не зависящих от интересов проектирующих субъектов) факторов, обусловленных предшествующим социоисторическим развитием общества»². Формирование гражданской нации имеет приоритет для развивающегося российского общества, которое представляет собой сложный сплав этнических, конфессиональных, социальных и иных общностей, обладающих определенными групповыми интересами и коллективными представлениями.

Важным условием формирования гражданской идентичности является поддержание в исторической перспективе межнационального и межконфессионального мира, что нашло отражение в ряде программных документов, в том числе в «Стратегии государственной национальной политики в Российской Федерации» и Федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 гг.)».

Реализация проектов в сфере использования историко-культурного наследия предполагает их распространения на всю территорию России. В этом смысле представляет несомненный интерес опыт актуализации наследия как ресурса межнационального согласия, накопленный в Республике Татарстан, которая обладает уникальным культурно-историческим наследием и разнообразным этнографическим составом населения. Своей родиной Татарстан считают проживающие здесь представители финно-угорской (удмурты, марийцы, мордва), тюркской (татары, башкиры, чуваш), славянской (русские) языковых групп. Современный Татарстан – полиэтничное поликонфессиональное пространство, структурообразующими этническими единицами которого выступают татары (53,2%) и русские (39,7%). 7,1% населения составляют малые этнические группы. Здесь проживает свыше 170 национальностей, в том числе

¹ Указ Президента Российской Федерации от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении «Основ государственной культурной политики» // Президент Российской Федерации. URL: <http://static.kremlin.ru/media/events/files/41d526a877638a8730eb.pdf> (дата обращения: 31.08.2015).

² Бушуев В.В., Титов В.В. Национально-государственная идентичность в современном мире и роль исторической политики в ее формировании // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. История и политология. 2011. №4. С. 92.

8 этносов, численность которых превышает 10 тыс. человек (татары, русские, чувашаи, удмурты, мордва, марийцы, украинцы и башкиры). В Татарстане широко представлены две мировые религии – ислам, принятый Волжской Булгарией еще X в., и христианство, утвердившееся здесь в XVI в. в период вхождения Среднего Поволжья в орбиту влияния российской государственности. Отчасти остаются актуальными древнейшие народные языческие верования. Все это обуславливает многообразие языков, обычаев, этнокультурных особенностей повседневности.

В основу политики Республики Татарстан в сфере сохранения культурного наследия положен принцип стабильности этнополитического развития. В Концепции государственной национальной политики РТ ставится задача создать «оптимальные условия для удовлетворения этнокультурных потребностей представителей народов, проживающих в Республике Татарстан»¹. Полномочия в деле реализации Концепции делегированы и на уровень муниципальных образований, где разработаны свои программы реализации этнокультурной политики. Такой подход представляется оправданным в ситуации поликультурного пространства республики, с одной стороны, и компактного проживания этнических групп – с другой. Законодательное обеспечение этнокультурной политики выражение в ряде региональных нормативно-правых актов, включая «Реализацию государственной национальной политики в республике Татарстан в 2014–2020 гг.», «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2014–2016)».

На территории республики расположено 13 исторических населенных пунктов², каждый из которых обладает историко-культурным потенциалом. Общее количество объектов наследия – 1489, из них памятников – 1477, ансамблей – 6, достопримечательных мест – 6³.

Наиболее значимыми объектами, имеющими статус музеев-заповедников, являются Историко-архитектурный комплекс «Казанский Кремль» и Архитектурно-исторический комплекс Булгар, включенные в список Всемирного наследия ЮНЕСКО, а так-

¹ Указ Президента Республики Татарстан от 03.07.2008 № УП-312 «Об утверждении Концепции государственной национальной политики в Республике Татарстан». URL: <http://docs.cntd.ru/document/917029491> (обращение 31.08.15).

² Постановление Кабинета Министров Республики Татарстан от 22.01.2000 № 38 «О мерах по улучшению охраны и использования недвижимых культурных и исторических ценностей в Республике Татарстан». URL: <http://base.consultant.ru/regbase/cgi/online.cgi?req=doc; base=RLAW363;n=93935> (дата обращения 31.08.15).

³ Перечень объектов культурного наследия // Министерство культуры Республики Татарстан. URL: <http://mincult.tatarstan.ru/rus/perechen-obektov-kultur-nogo-naslediya.htm> (дата обращения 31.08.15).

же Комплекс исторических зданий в Свяжске, номинированный для включения в Список.

Архитектурное наследие Татарстана представлено как уникальными памятниками, ансамблями и комплексами, так и рядовыми постройками, формирующими историческую среду. Среди них ансамбли городской застройки исторических населенных пунктов – Казани, Елабуги, Чистополя, Свяжска, историко-архитектурные ансамбли и комплексы Болгарского городища, Приволжского (Казанского) федерального университета, Раифского, Успенского и Иоанно-Предтеченского монастырей.

Современная ситуация в сфере охраны культурного наследия в республике может быть охарактеризована как политика устойчивого развития полиэтничного сообщества, тесно связанная с концепцией исторической памяти, в рамках которой наследие рассматривается как своеобразный «ресурсный источник» становления новой парадигмы интеграции культурного наследия в широкой социальной контекст. В республике реализуются государственная программа «Культура Республики Татарстан 2014–2020 гг.», долгосрочная целевая программы «Мирас – Наследие» на 2013–2016 гг., комплексный проект «Культурное наследие: остров-град Свяжск и древний Болгар», который претворяет в жизнь созданный в 2010 г. Республиканский Фонд возрождения памятников истории и культуры под руководством Государственного советника РТ М.Ш. Шаймиева.

Проблема сохранения и рационального использования памятников культурного наследия решается через механизмы государственно-частного партнерства, которое реализуется путем благотворительности и привлечения частного капитала, примером чего служит Фонд возрождения. Государство передаёт инвесторам здания для реставрации с последующим их использованием для организации хозяйственной деятельности в интересах памятного места. За период 2011–2014 гг. в Булгаре осуществлен ввод 12 объектов культурного наследия, в Свяжске – 15 объектов.

Масштабным комплексным проектом стал Год историко-культурного наследия Республики Татарстан, проведенный по инициативе Президента РТ Р.Н. Минниханова в 2012 г. Его основными целями стали привлечение внимания общества к вопросам сохранения и развития исторических и духовных традиций, культур и языков представителей народов, проживающих на территории Республики Татарстан, а также содействие в воссоздании, реставрации и популяризации объектов культурного наследия¹.

¹ Указ Президента Республики Татарстан от 24.01.2012 № УП-37 «Об объявлении 2012 года Годом историко-культурного наследия Республики Татарстан». URL: [http://kitaphane.tatarstan.ru/file/laws_55082\(1\).pdf](http://kitaphane.tatarstan.ru/file/laws_55082(1).pdf) (дата обращения 31.08.15).

План Года наследия предполагал проведение мероприятий, посвященных памятным юбилейным датам, связанным со значимыми событиями истории России и Татарстана, меры, нацеленные на сохранение объектов культурного наследия, расположенных на территории республики, обширную программу капиталовложений и издательской деятельности¹. Другим важным решением, имеющим значение не только для сохранения и популяризации наследия региона, но и для создания позитивного образа Республики Татарстан в общероссийском и мировом социокультурном пространстве, стала «Концепция имиджевого образа (бренда) «Историко-культурное наследие Республики Татарстан»», разработанная в 2014 г. Центром стратегических коммуникаций «Апостол». В сети Интернет бренд «Наследие Татарстана» представлен на одноименном портале², который также знакомит с объектами культурного наследия республики.

Инновационные решения, связанные с актуализацией культурного наследия Республики Татарстан как ресурса для гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений, приносят результаты. В частности, по данным Центра исследования межнациональных отношений Института социологии РАН, 80% татарстанцев склонны оценивать межнациональные отношения в республике как позитивные, причем доля положительных оценок здесь заметно выше, чем по России в целом³. Есть все основания ставить эти высокие позитивные результаты в зависимость от политики памяти, реализуемой в Республике Татарстан.

Библиография

Бибиков Г.Н., Бибикова Л.В. Методология современной историографии. Историографический очерк. М.: Изд-во МГУ, 2011. С. 86-87.

Бушуев В.В., Титов В.В. Национально-государственная идентичность в современном мире и роль исторической политики в ее формировании // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. История и политология. 2011. № 4. С. 92. 77–93.

Макаров А.И. Политика памяти как элемент региональной культурной жизни // Власть. 2008. № 12. С. 8–10.

¹ Распоряжением Кабинета Министров Республики Татарстан от 10.05.2012 № 737-р «О Плане основных мероприятий по проведению в 2012 г. Года историко-культурного наследия Республики Татарстан». URL: http://mon.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_119761.pdf (дата обращения 31.08.15).

² Наследие Татарстана. URL: <http://www.tatarstanheritage.ru/ru/> (дата обращения 31.08.15).

³ Шубин М. В настроениях татарстанцев наблюдается сдержанный оптимизм // Казанские ведомости. 2015. 1 декабря.

Наследие Татарстана. URL: <http://www.tatarstanheritage.ru/ru/> (дата обращения 31.08.15).

Перечень объектов культурного наследия // Министерство культуры Республики Татарстан. URL: <http://mincult.tatarstan.ru/rus/perechen-obektov-kulturnogo-naslediya.htm> (дата обращения 31.08.15).

Постановление Кабинета Министров Республики Татарстан от 22.01.2000 № 38 «О мерах по улучшению охраны и использования недвижимых культурных и исторических ценностей в Республике Татарстан» // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс». URL: <http://base.consultant.ru/regbase/cgi/online.cgi?req=doc;base=RLAW363;n=93935> (дата обращения 31.08.15).

Распоряжением Кабинета Министров Республики Татарстан от 10.05.2012 № 737-р «О Плате основных мероприятий по проведению в 2012 г. Года историко-культурного наследия Республики Татарстан» // Министерство образования и науки Республики Татарстан. URL: http://mon.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_119761.pdf (дата обращения 31.08.15).

Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 7. М., 2001.

Указ Президента Республики Татарстан от 03.07.2008 № УП-312 «Об утверждении Концепции государственной национальной политики в Республике Татарстан». URL: <http://docs.cntd.ru/document/917029491> (дата обращения 31.08.15).

Указ Президента Республики Татарстан от 24.01.2012 № УП-37 «Об объявлении 2012 года Годом историко-культурного наследия Республики Татарстан». URL: [http://kitaphane.tatarstan.ru/file/laws_55082\(1\).pdf](http://kitaphane.tatarstan.ru/file/laws_55082(1).pdf) (дата обращения 31.08.15).

Указ Президента Российской Федерации от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики». URL: <http://static.kremlin.ru/media/events/files/41d526a877638a8730eb.pdf> (дата обращения: 31.08.2015).

Чепайтене Р. Культурное наследие в глобальном мире. Вильнюс: ЕГУ, 2010. 296 с.

Юдин Павел Евгеньевич, соискатель кафедры мировой политики и международных экономических отношений Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета.

The Cultural Heritage of Tatarstan as a Resource for International Consent: the Experience of Innovative Solutions

The article is devoted to the implementation of modern models of actualization of the cultural heritage in order to ensure and strengthen inter-ethnic harmony in the Republic of Tatarstan. Historical memory is reflected in the heritage, is one of the fundamental bases of the politics of memory, while putting a decisive influence on the formation of civil-state identity. Carried out in recent years, projects related to the promotion and representation of the cultural heritage of the country, is raised to a qualitatively new level, not only for its conservation, but also actively contribute to the maintenance of a favorable climate in the relations between the various ethnic communities, as well as serve to enhance the attractiveness of Tatarstan as a one of the most developed in the socio-economically and original regions of the Russian Federation.

Key words: cultural heritage, inter-ethnic harmony, historical memory, Republic of Tatarstan, public policy, civil-state identity.

Yudin Pavel Eugeniyeovich, PhD student of the department of world politics and international economic relations of Kazan Federal University, Kazan, Russia;

Климин А.В., Хабибуллин М.З.

Православные молодёжные объединения Казанской епархии: опыт межконфессионального диалога в Республике Татарстан на современном этапе

Анализируются государственно-религиозные отношения в Республике Татарстан на современном этапе (2014 и 2015 годы) в области совместной работы представителей православной и мусульманских общин республики, органов государственной и муниципальной власти в реализации социально значимых проектов на примере православных молодёжных объединений Татарстанской митрополии и молодых активистов Духовного управления мусульман Республики Татарстан.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, государственно-религиозные отношения, Республика Татарстан, Татарстанская митрополия, Духовное управление мусульман Республики Татарстан.

С самого начала возрождения религиозной жизни в конце 1980-х годов в Татарстане было налажено конструктивное взаимодействие между представителями православной, мусульманской и других традиционных религиозных общин республики. В течение десятилетий важными темами межконфессионального взаимодействия являются выработка общих позиций по вопросам укрепления межконфессионального и межнационального мира и согласия, социального партнерства культурно-просветительского и благотворительного характера.

По данным мониторинга, которые привел 27 февраля 2015 г. на расширенном заседании Совета при Президенте РТ по межнациональным и межконфессиональным отношениям Заместитель Руководителя Аппарата Президента РТ – руководитель Департамента Президента РТ по вопросам внутренней политики А.М. Терентьев, в четвертом квартале 2014 г. межэтническую ситуацию в Татарстане оценивали как спокойную, стабильную – 84,6 % респондентов (и только 0,7 % – как напряженную). Религиозную ситуацию как спокойную и стабильную оценивали также абсолютное большинство – 83,6 % респондентов¹. Вместе с тем стабильное и поступательное развитие традиционных конфессий в республике было омрачено осенью 2013 г. серией поджогов православных культовых объектов. В результате поджогов, в частно-

¹ Мушкина И. России важен наш опыт // Республика Татарстан. 2015. 27 февраля. № 27.

сти пострадали: молитвенный дом с. Ленино Новошешминского района, церковь в с. Крещёные Казыли Рыбно-Слободского района и храм в с. Албай Мамадышского района¹.

В связи с данными инцидентами Президентом РТ Р.Н. Миннихановым были предприняты экстренные меры по нормализации ситуации и обеспечению дополнительных мер безопасности культовых объектов, кроме того, принято решение о немедленном восстановлении пострадавших культовых объектов. Министерство лесного хозяйства РТ и главы муниципальных районов республики, в которых произошли инциденты, приступили к исполнению данного поручения. Татарстанская митрополия открыла специальный счет для пожертвований на восстановление храмов. Примечательно, что одними из первых, кто откликнулись на боль православных верующих, стали мусульмане, перечислившие на восстановление церквей 1,46 млн. рублей².

В течение 2014 г. благодаря поддержке Президента РТ Р.Н. Минниханова, помощи Министерства лесного хозяйства РТ, администраций районов и верующих пострадавшие культовые объекты были восстановлены. Летом 2014 г. при участии Р.Н. Минниханова первой была открыта церковь в с. Албай Мамадышского района³. Позднее были открыты церкви в селах Крещёные Казыли Рыбно-Слободского района и в с. Ленино Новошешминского района⁴. В этой связи очевидна необходимость развития совместных усилий участников государственно-церковных отношений направленных на развитие и сохранение мира и согласия в республике.

Формированию атмосферы доверия и взаимопонимания в обществе способствует совместная работа представителей православной общины республики, других религиозных общин (прежде всего мусульман) и органов государственной и муниципальной власти по реализации социально значимых проектов.

В последние годы заметными участниками этих процессов в Татарстане стали православные молодежные объединения Татарстанской митрополии. Примером такой активности является православное молодежное объединение Казанской епархии, деятельность которого получила новые импульсы и наполнение в 2014 г.

¹ Халигова И. Вандализм, оскорбляющий чувства верующих // Республика Татарстан. 3 декабря 2013 г. № 181.

² Алексеев И.Е., Климин А.В. Развитие православия на современном этапе. Казань, 2014. С. 59-60.

³ Второе рождение храма // Республика Татарстан. 2014. 8 июля. № 97.

⁴ Новой церкви жить века // Республика Татарстан. 2014. 26 августа. № 124.

Это связано с реализацией молодежной политики Русской Православной церкви, определившей на Освященном Архиерейском Соборе РПЦ, прошедшем в феврале 2011 года, необходимость построения общецерковной системы молодежной работы путем введения в приходах Русской Православной Церкви штатных должностей педагога, социального работника и ответственного за работу с молодежью¹. Следует отметить, что в Казанской епархии реализация молодежной политики ведется последовательно и на постоянной основе. Например, в декабре 2012 г. пгт. Аксубаево (Татарстан) совместными усилиями мусульман и православных было проведено представление «Возьмемся за руки, друзья», организованное в минувшую пятницу в районном Доме культуры для детей с ограниченными физическими возможностями².

В январе 2013 г. в казанском Кремле за круглым столом состоялась встреча представителей основных религиозных объединений, действующих на территории республики, высших учебных заведений, Общественной палаты Республики Татарстан и молодежных общественных организаций. От религиозных объединений приняли участие председатель Совета улемов Духовного управления мусульман Республики Татарстан Рустам Батров, преподаватель Казанской духовной семинарии иеромонах Роман (Модин), настоятель римско-католического прихода Воздвижения Святого Креста отец Диогенес Уркиза, лидер молодежной иудейской организации г. Казани Леонид Усятинский и другие. На встрече обсудили актуальные вопросы нравственного воспитания, формирования духовности, честности и неприятия коррупционного поведения у населения Республики Татарстан, в том числе пути взаимодействия государства и религиозных объединений в этой области. По результатам данного совещания антикоррупционная тематика была актуализирована во время богослужений и в стенах духовных учебных заведений³.

Работа ведется и в муниципальных районах республики. В апреле 2013 г. состоялась встреча духовенства с учениками и педагогами коллективом общеобразовательной школы № 16 г. Чистополь. В беседе участвовали мусульманский и православный священнослужители, представители муниципального самоуправ-

¹ Квятковский В.Ю., Палий Е.Ю., Никитюк Т.В. и др. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви. М., 2014. С. 16.

² Алексеев И.Е., Климин А.В. Указ. соч. С. 58.

³ Представители Аппарата Президента РТ и религиозных организаций обсудили вопросы борьбы с коррупцией. URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/2013/01/11/344668/>. Дата обращения 1 декабря 2015 г.

ления: имам-хатиб мечети «Нур» Мухаммад хазрат Киямов, диакон чистопольского Казанско-Богородицкого прихода Виталий Гарабов. Подрастающее поколение татарстанцев на практике оценило позитивное взаимодействие двух традиционных конфессий Татарстана¹.

Универсиада 2013 г. в Казани стала испытанием не только для спортсменов, но и для представителей 6 конфессий, которые были расположены в Центре религий Деревни Универсиады: ислама, православия, иудаизма, католицизма, протестантизма и иудаизма. Сплочённая работа представителей конфессий продемонстрировали миролюбивый потенциал межконфессионального диалога.

Главным местом непосредственной встречи стал функционирующий Центр религий, который должен быть возведен для участников Универсиады по требованию международного комитета ФИСУ². Основными посетителями Центра религий была молодежь. В 2013 г. заметных мероприятий в молодежной межконфессиональной сфере не отмечено, что было вызвано неблагоприятной внутриепархиальной ситуацией, связанной с Казанской духовной семинарией³.

Преодоление конфликта в течение первого полугодия 2014 г. положительно сказалось на развитии молодежного служения: в сентябре 2014 г. при молодёжном отделе Казанской епархии начала свою работу общественное объединение «Школа православного лидера» (далее – Школа).

Инициатива открытия данной школы была озвучена митрополитом Анастасием на прошедшем 13 мая 2014 г. в г. Казани Форуме православной общественности как одной из наиболее приоритетных задач развития социального служения в епархии⁴.

Организационно Школа была сформирована в целях формирования среди православной молодёжи навыков проведения лагерей с тренингами, индивидуальной работы, организации встреч с выдающимися людьми, защиты идей и проектов, проведения

¹ Хабибуллин М.З., Климин А.В. Универсиада-2013 в Казани: новые вызовы практике межрелигиозного диалога в Республике Татарстан // Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность: сборник докладов Международной научно-практической конференции. Казань, 2013. С. 281.

² Духовное напутствие не помешает // Республика Татарстан. 2013. 12 июля. № 103.

³ Карякин О. Митрополит Анастасий покинул пост ректора Казанской семинарии. URL: <http://www.rg.ru/2014/03/20/reg-pfo/rector-anons.html>. Дата обращения: 1 декабря 2015 г.

⁴ Мушкина И., Халитова И. С позиций единомыслия // Республика Татарстан. 2014. 16 мая. № 69.

мастер-классов и встреч во вне лагерное время, совместных мероприятий различного уровня.

За период с конца 2014 по первый квартал 2015 г. «православными лидерами» Школы проведен целый ряд социально акций, в том числе совместно с мусульманской молодежью, направленных на создание позитивного имиджа православной молодежи, вносящих вклад в развитие межконфессионального диалога в Татарстане.

В сентябре 2014 г. православная и мусульманская молодежь города Казани провели несколько совместных мероприятий.

11 сентября в столице республики была организован велокросс в поддержку мира во всем мире. В акции приняли участие не только представители православной и мусульманской молодежи, но и члены католической и иудейской общины города¹.

13 сентября проведена посадка деревьев в парке Урицкого. Зеленый уголок, получивший название «Аллея дружбы», стал символом начала плодотворного сотрудничества молодых активистов двух традиционных конфессий² [12 с.2]. Данные мероприятия проходили в рамках ежегодного месячника в Республике Татарстан «Экстремизму – нет».

В феврале 2015 г. Казанская епархия и Духовное управление мусульман РТ провели дружеский футбольный матч в рамках мероприятий, посвященных 70-летию Великой Победы. Участниками матча стали духовенство и руководители отделов Казанской епархии и Духовного управления мусульман РТ. Примечательно, что в матче принял участие муфтий Татарстана Камиль хазрат Самигуллин³.

Из внутриконфессиональных миссионерских мероприятий общественный интерес вызвала «Рождественская неделя православного кино» в Казани с 14 по 20 января 2015 г. В рамках недели в кинотеатре «Мир» были продемонстрированы художественные, документальные и мультипликационные фильмы на православную тематику. Кинопоказы сопровождались тематическими вечерами и творческими мастер-классами с участием известных казанских режиссеров и сценаристов. Один из дней недели показа был полностью посвящен детским мультипликационным

¹ Сюжет телерадиокомпании «Казань». Нет экстремизму: в Казани прошел межконфессиональный велокросс. Url.: <http://www.tatarstan-mitropolia.ru/media/telekanaly/?ID=45445>. Дата обращения: 27 января 2015 г.

² Аллея дружбы появилась в Казани // Казанские ведомости. 2015. 17 сентября. № 136.

³ Боровская Т. Казанская епархия и ДУМ РТ провели дружеский футбольный матч // Православие в Татарстане. 2015. Март № 1. С. 13-14.

фильмам¹. На этот просмотр силами Казанской духовной семинарии были привезены дети-беженцы из Украины, а также из социальных учреждений города.

Самым заметным событием в жизни православной молодёжи Татарстанской митрополии стало проведение 29 августа – 1 сентября 2015 г. в Татарстане Международного форума православной молодёжи «Объединённые верой – устремлённые в будущее», в котором приняли участие представители из Азербайджана, Великобритании, Германии, Дании, Казахстана и Черногории. В день его открытия, 29 августа, с его участниками в Раифском Богородицком мужском монастыре встретился митрополит Феофан (И.А. Ашурков), призвав православную молодёжь противостоять житейским трудностям и активно свидетельствовать о Христе.

Открытие пленарной части Международного форума православной молодёжи «Объединённые верой – устремлённые в будущее» состоялось 30 августа в IT-парке г. Казани. В её работе приняли участие митрополит Казанский и Татарстанский Феофан (И.А. Ашурков), председатель Государственного Совета РТ Ф.Х. Мухаметшин, председатель ОВЦО протоиерей В.А. Чаплин, заместитель министра культуры РФ А.В. Журавский, председатель ДУМ РТ муфтий Камиль Самигуллин, муфтий Духовного управления мусульман г. Москвы Альберт Крганов, и другие. Мероприятия форума прошли на площадках в Казани и Раифском Богородицком мужском монастыре. В рамках форума были организованы обучающие тренинги, коуч-сессии, интерактивы и мастер-классы, призванные способствовать реализации интересных инициатив, велось обучение молодёжных активистов по трём основным направлениям: «Международные и межнациональные отношения», «Средства массовой информации и социальное служение» и «Добровольчество». 31 августа, в заключительный день форума, в Раифском Богородицком мужском монастыре его участники встретились с общественным деятелем, членом Совета по развитию гражданского общества и правам человека при Президенте РФ, известным российским журналистом М.Л. Шевченко и директором Фонда исследования проблем демократии, членом Общественной палаты РФ М.С. Григорьевым². В перспективе православными молодёжными активистами анонсируется организация курсов православной журналистики и другие акции.

¹ Садыков И. О религии расскажут языком мультфильмов // Республика Татарстан. 2015. 17 января. № 5.

² Алексеев И.Е., Климин А.В. Развитие православия в Татарстане в 2014-2015 годах. Казань, 2015. С. 98-100.

Проведенные акции, свидетельствуют о высоком организационном потенциале их инициаторов. Вместе с тем, характер мероприятий свидетельствует о том, что в настоящее время молодежными активистами слабое внимание уделяется таким направлениям социальной политики как организация помощи детским домам, интернатам, домам престарелых, вопросы материнства и детства, организация бесплатного питания, работа с лицами без определенного места жительства, служение в тюрьмах, профилактика алкоголизма и наркотизации. Данные виды деятельности осуществляют отдельные православные приходы, зачастую испытывая недостаток в волонтерах.

Миссионерские акции против религиозных организаций, имеющих деструктивный характер, имеют не регулярный характер. Однако в этой связи определенный интерес вызывает создание видеоролика противосектантской направленности, чья презентация состоялась 3 ноября 2015 г. по инициативе молодежного отдела Чистопольской епархии с участием представителей администрации, силовых структур, православного и мусульманского духовенства и студенческой молодежи Чистополя. К проведению данного мероприятия православную чистопольскую молодежь побудила возросшая активность деструктивных сект, действующих на территории города и района¹.

Это не только фактически сужает и обедняет поле деятельности, по сути православные молодежные активисты оказываются в определённом смысле вынесенными за рамки социального церковного дискурса в целом.

Тем не менее, активизация молодежного служения в Татарстанской митрополии является ярким примером позитивной консолидации усилий для развития межконфессионального согласия и взаимоуважения, имеющая все шансы на дальнейшее успешную реализацию.

Библиография

Алексеев И.Е., Климин А.В. Развитие православия в Татарстане в 2014-2015 годах. Казань, 2015.

Алексеев И.Е., Климин А.В. Развитие православия на современном этапе. Казань, 2014.

Аллея дружбы появилась в Казани // Казанские ведомости. 2015. 17 сентября. № 136.

Боровская Т. Казанская епархия и ДУМ РТ провели дружеский футбольный матч // Православие в Татарстане. 2015. Март. № 1.

¹ Там же. С. 143.

- Второе рождение храма // Республика Татарстан. 2014. 8 июля. № 97.
Духовное напутствие не помешает // Республика Татарстан. 2013. 12 июля. № 103.
Карякин О. Митрополит Анастасий покинул пост ректора Казанской семинарии. URL: <http://www.rg.ru/2014/03/20/reg-pfo/ректор-anons.html>. Дата обращения: 5 марта 2015г.
Мушкина И. России важен наш опыт // Республика Татарстан. 2015. 27 февраля. № 27.
Мушкина И., Халитова И. С позиций единомыслия// Республика Татарстан. 2014. 16 мая. № 69.
Новой церкви жить века // Республика Татарстан. 2014. 26 августа. № 124.
Садыков И. О религии расскажут языком мультфильмов // Республика Татарстан. 2015. 17 января. № 5.
Сюжет телерадиокомпании «Казань». Нет экстремизму: в Казани прошел межконфессиональный велокросс. Url.: <http://www.tatarstan-mitropolia.ru/media/telekanaly/?ID=45445>. Дата обращения: 27 января 2015 г.
Хабibuллин М.З., Климин А.В. Универсиада-2013 в Казани: новые вызовы практике межрелигиозного диалога в Республике Татарстан Духовная жизнь региональных сообществ: история, традиции, современность: сборник докладов Международной научно-практической конференции, [14-15 мая, КГАСУ]. Казань, 2013. С. 278-282.
Халитова И. Вандализм, оскорбляющий чувства верующих// Республика Татарстан. 2013. 3 декабря. № 181.

Климин Александр Викторович, главный советник Управления по взаимодействию с религиозными объединениями Департамента Президента Республики Татарстан по вопросам внутренней политики (Казань, Россия); Aleksandr.Klimin@tatar.ru.

Хабibuллин Марс Забирович, кандидат исторических наук, доцент, ученый секретарь Института татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия); kazanmars@rambler.ru.

Orthodox Youth Association of the Diocese of Kazan: the Experience of Interfaith Dialogue in the Republic of Tatarstan on the Modern Stage

The article is devoted to the analysis the state-religion relationship in the Republic of Tatarstan at the present stage (2014 and 2015 years) in the field of joint work of representatives of the Orthodox and Muslim communities of the Republic, bodies of state and municipal authorities in the implementation of socially significant projects.

Key words: inter-faith dialogue, state-religious relations, Republic of Tatarstan, Tatarstan archdiocese, the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Tatarstan.

Klimin Aleksandr Viktorovich, chief Advisor of the Directorate for interaction with religious organizations Department of the President of the Republic of Tatarstan on domestic policy, Kazan city, Aleksandr.Klimin@tatar.ru.

Khabibullin Mars Sabirovich, PhD, Ass. professor, scientific Secretary of Institute of Tatar encyclopedia and area studies, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan city, kazanmars@rambler.ru.

**Материалы круглого стола
«Роль научной традиции в формировании культуры
этноконфессионального сотрудничества»,
посвященного 80-летию профессора
Рифа Галяутдиновича Хайрутдинова**

Открытие, вступительное слово председателя оргкомитета конференции

Р.А. Набиев: Генезис живой традиции в любой области науки – представляет собой непосредственный опыт формирования исторической памяти, его особенностью является возможность прямой и напряжённой рефлексии исследовательского сообщества, относительно истоков и содержания собственной дискурсивной формации. Ценность этих размышлений, которые, – строго говоря, – не могут претендовать на объективность, состоит в том, что при их посредстве являет себя живая душа науки, выражающая заглавную интенцию научно-исследовательских процедур: стремление к постижению объективной истины. Это сложное социокультурное явление, охватывающее гигантский пласт событий, фактов, человеческих судеб в их исторической ретроспективе. Это база любой науки, т.к. невозможно накапливать знания без изучения исторического прошлого, и знаний, накопленных предыдущими поколениями.

У любого крупного ученого есть свой почерк: исключительный способ изучения окружающего мира и исторической действительности. Каждый из этих способов, или методов, уникален, является его индивидуальной характеристикой, как почерк или роспись, в то же время, изучение опыта исследования мира и его исторического прошлого несомненно помогает следующим поколениям ученых найти свой собственный способ объективного анализа прошлого.

Уважаемые коллеги, одно из мероприятий нашей конференции – круглый стол, тема которого – место историка в пространстве исторической памяти. Это мемориальное мероприятие приурочено к юбилею Рифа Галяутдиновича Хайрутдинова, образ которого как раз и воплощает в себе проблематику корреляции исторического нарратива и гражданской позиции, столь актуальную для переломных исторических эпох, когда учёный не может

и мечтать о «Башне из слоновой кости», зачастую не успевая анализировать исторические события, которые, происходя прямо перед глазами, заслоняют перспективу, и, выступая из ряда аналогий, кажутся сверхактуальными, либо – напротив: тушуются в толчее обыденности.

Роль модератора любезно согласился принять на себя один из ведущих казанских историков – коллега и друг Рифа Галяутдиновича – профессор кафедры истории России и стран ближнего зарубежья, действительный член Академии наук Республики Татарстан Индус Ризакович Тагиров. Прошу Вас, Индус Ризакович!

И.Р. Тагиров: Спасибо, я бы хотел и сам сказать несколько слов о Рифе Галяутдиновиче, с которым меня связывали не только рабочие, но и товарищеские отношения. Профессор Хайрутдинов был крупным ученым, хорошо известным не только в Республике Татарстан, но и далеко за его пределами. Был человеком глубоко преданным своему делу, настоящим ученым, в прямом смысле слова, можно сказать «жил университетом». Он всегда отличался стремлением к взвешенности своих суждений и оценок, особенно касательно «острых» исторических проблем. Что касается личностных характеристик – отличался истинной, глубокой интеллигентностью во всем. Это касалось и взаимоотношений с другими людьми, и отношением к науке. Никогда не позволял себе повышать тон голоса, какой бы конфликтной не была ситуация. Его спокойный, очень доброжелательный голос до сих пор с уважением и любовью вспоминают его коллеги, друзья и ученики.

Риф Галяутдинович начинал свою карьеру в университете стандартно, как и многие его одноклассники и коллеги: в 1963 г. окончил историческое отделение истории историко-филологического факультета Казанского государственного университета, и в том же году поступил в аспирантуру. В 1967 г. защитил кандидатскую диссертацию. Начинал карьеру в университете как преподаватель, а завершил заведующим кафедрой.

В конце 1979 г. Риф Галяутдинович успешно защитил докторскую диссертацию в г. Ленинграде, и в том же 1979 г. его пригласили заведовать кафедрой истории КПСС в Казанский инженерно-строительный институт. И он на несколько лет уходит из университета. Однако в 1987 г. на историческом факультете КГУ открывается новая кафедра, и в ректорате принимается решение пригласить заведующим именно Р.Г. Хайрутдинова. Риф Галяутдинович возвращается в Alma Mater. С этого времени он никогда не покидал университет. В 1991 г. кафедра истории КПСС, кото-

рую он возглавлял, была преобразована в кафедру истории политических партий и общественных движений, а с 1997 г. стала кафедрой истории Татарстана, и Риф Гаялутдинович с успехом ее возглавлял до момента ее закрытия в 2007 г.

Круг его научных интересов всегда был связан с вопросами межнациональных и этно-конфессиональных отношений в Республике Татарстан и в Поволжско-Приуральском регионе, проблемами истории и восстановления государственности поволжских татар. Он является крупным специалистом по истории национальной политики и национально-государственного строительства в России. За годы работы над этими научными направлениями у него накопился огромный домашний архив документов и материалов, которых бы хватило еще не на одну монографию. В свое время он побывал во многих городах Поволжско-Приуральского региона и посетил там местные архивы. В результате этой огромной кропотливой работы был набран материал для докторской диссертации, причем многие из использованных архивных документов никогда ранее не вводились в научный оборот. В диссертации впервые в исторической науке проводился сравнительный анализ возникновения и развития шести Поволжских автономных республик, выявляются общее и особенное в создании их государственности, характеризуется борьба в политических течениях при осуществлении национальной политики, раскрываются левачьи ошибки работников в местных партийных организациях.

В последние годы своей жизни научно-исследовательская работа Р.Г. Хайрутдинова была связана с запросами времени. Он разрабатывает тему федерации, исторические условия ее возникновения и проблемы реализации федеративного принципа с учетом объективных и субъективных факторов. Профессор Хайрутдинов на протяжении многих лет являлся неизменным членом трех Диссертационных советов Казанского Государственного университета, два из которых базировались на историческом факультете, и один на факультете философии и политологии.

Риф Гаялутдинович, безусловно, являлся выдающимся ученым, всю свою жизнь посвятившим ЕЕ Величеству Науке, научно-педагогической и воспитательной деятельности. Полагаю, – мы все можем гордиться тем, что нам выпало работать бок о бок с этим выдающимся историком и замечательным человеком.

И.Т. – Слово для выступления предоставляется профессору Энгелю Ризаковичу Тагирову!

Э.Р. Тагиров: Спасибо! Я бы хотел обратить внимание присутствующих на то, что историческое сообщество Татарстана, его столицы, в последней четверти прошлого века, – в то время, когда были реализованы исследовательские дарования и организационные способности Рифа Галяутдиновича, – было относительно немногочисленным и единым, что позволяет говорить о наличии своего рода казанской историографической общности, некоей единой традиции. Риф Галяутдинович выделялся своим ответственным отношением к делу, трудолюбием и незаурядными способностями, в частности профессор Хайрутдинов является автором ряда монографий и огромного количества научных статей в научных журналах, сборниках, также Татарской энциклопедии.

Самой известной и до сих пор широко востребованной является одна из его поздних монографий «Трудное возрождение», вышедшая в 1992 г. В книге раскрывается борьба татарского народа за социальное и национальное освобождение, особенности осуществления национальной политики в условиях гражданской войны, освещаются вопросы вовлечения местной интеллигенции в строительство новой жизни. Книга основана на уникальных архивных материалах, многие из которых впервые были вовлечены в научный оборот.

Эти и другие исследования стали существенным вкладом в изучение Отечественной истории. В них удалось поставить и решить комплекс вопросов, связанных с политической историей страны в первой половине XX века. Их выводы широко используются в исследовательской литературе и получили положительные отзывы в российских и зарубежных изданиях. Риф Галяутдинович внес также большой вклад в исследование истории международных связей народов Поволжья и Урала, духовной истории края, в восстановление доброго имени ряда общественно-политических деятелей региона, представителей творческой татарской интеллигенции.

Кроме того, профессор Р.Г. Хайрутдинов был одним из создателей научного направления по изучению истории национально-государственного строительства в России, успешно руководил подготовкой научно-педагогических кадров по данной проблематике.

И.Т. – Спасибо, Энгель Ризакович! Слово для выступления просит Рамзи Калимович Валеев – профессор Казанского университета, коллега и друг Рифа Галяутдиновича! Прошу Вас, Рамзи Калимович!

Р.К. Валеев: Спасибо! Знаете, я, вот, не совсем понимаю, словосочетание профессиональный историк, на мой взгляд, быть

историком только в рабочее время нельзя, эта наука захватывает тебя целиком, и ты живёшь ею, утрачивая ощущение собственно времени перед раскрытой книгой прошлого. Риф Галяутдинович был из той же породы, и сейчас, когда он сам оказался по другую сторону книги прошлого, наш долг, – долг его товарищей, друзей, – сохранить для следующих поколений исторической корпорации не только сделанные им выводы, но и образ одного из лучших представителей казанской исторической школы.

Мы познакомились с Рифом Галяутдиновичем во время вступительных экзаменов в университет. Я обратил тогда внимание на симпатичного, худощавого паренька в армейской форме, который собирался подавать документы на филологическое отделение историко-филологического факультета. Сам я собирался поступать на историческое отделение, т.к. еще со школы очень любил историю. Мы познакомились и разговорились. Я предложил ему вместе поступать на историческое отделение. Однако Риф сказал, что ему надо подумать, а завтра он даст ответ. С тех пор я знаю его сдержанность при принятии каких-либо решений: он должен подумать! На другой день мы опять встретились в приемной комиссии и вместе подали документы на историческое отделение. Вскоре мы познакомились и с Индусом Ризаковичем Тагировым. Мы троём крепко подружились и с тех пор (с лета 1958 года) стали неразлучными, и в учебе, и в работе в комитете комсомола, и потом, в дальнейшей жизни, старались держаться вместе, поддерживали друг друга.

Даже создание семьи Рифа Галяутдиновича произошло с моим участием. Однажды вечером, возвращаясь пешком из университета в общежитие, мы, два пятикурсника, по пути зашли в общежитие мединститута навестить студентку шестого курса Люцию Абузярову, ставшую в дальнейшем моей женой. Люция жила в комнате с двумя подругами – Розой и Гузелью. Девушки напоили нас чаем, потом мы предложили им прогуляться по улице. Шел оживленный, веселый разговор, который активно поддерживала Люция, большая любительница поспорить. За разговорами мы и не заметили, как Риф с Гузелью несколько отстали от нас. У них возникла своя тема. Эта прогулка оказалась для них судьбоносной: походы в кино, свидания, – это у Рифа и Гузели проходило уже без нашего участия, и осенью 1963 года создались две новые семьи – Валеевых и Хайрутдиновых.

После окончания университета, мы – трое – получили предложение поступить в аспирантуру: мы с Индусом Тагировым – на кафедру Отечественной истории к профессору И.М. Ионенко,

а Риф – к профессору Р.И. Нафигову, на кафедру истории КПСС. Аспирантура закончилась защитами кандидатских диссертаций.

Объектом исследований Рифа Галяутдиновича в кандидатской диссертации являлась деятельность Комиссариата по делам мусульман Внутренней России (позже он назывался Центральным Татаро-Башкирским комиссариатом) при Народном Комиссариате по делам национальностей. Созданные после Октября 1917 года для координации действий центра с регионами, структуры комиссариата смогли перевести на государственное обеспечение школы, развить культурно-просветительные учреждения, подготовить почву для создания территориальной автономии. Работа Р.Г. Хайрутдинова была одной из первых диссертаций, посвященных сложной, и в то же время очень интересной и актуальной проблеме, в которой на большом фактическом материале раскрыт начальный этап осуществления национально-религиозной политики нового правительства.

После успешного окончания обучения в аспирантуре и защиты кандидатских диссертаций нам, всем троим друзьям – Рифу, Индусу и мне – наши научные руководители предложили остаться работать на своих кафедрах в университете. Началась активная преподавательская деятельность и работа над докторскими диссертациями.

И.Т. – Спасибо, Рамзи Калимович! Я вижу Измаил Ибрагимович, профессор Шарифжанов тоже хочет вспомнить о Рифе Галяутдиновиче. Пожалуйста, Измаил Ибрагимович!

И.И. Шарифжанов: Как уже сказал Рамзи Калимович, с ним, Рифом Галяутдиновичем и Индусом Ризаковичем мы учились в одной группе, Надо сказать, что группа у нас была, в основном, возрастная – большинство ребят пришли учиться в университет, уже отслужив в армии, поработав на производстве, т.е. взрослыми, целеустремленными людьми. В том числе и Риф Хайрутдинов. Все учились с большим энтузиазмом и азартом, поэтому преподаватели благоволили нашей группе, считали очень сильной, ставили в пример. Наверно не случайно в последующем многие мои одноклассники защитили кандидатские и докторские диссертации, стали крупными учеными и преподавателями, украсив собой многие известные научные учреждения и вузы страны, в том числе и Казанский университет.

Весьма активной наша группа была не только в учебе, но и в общественной работе; мы лидировали везде: в комитете

комсомола, в профсоюзной организации, участвовали в студенческих стройотрядах, дружно выходили на праздничные демонстрации (ноябрьские, Первомайские). До сих пор в наших домашних альбомах хранятся многочисленные фотографии тех лет: какие мы там молодые и жизнерадостные, полные оптимизма и творческих сил! Риф Гаялутдинович и Рамзи Калимович, например, активно работали в комитете комсомола.

Мы очень любили спорить, дискутировать со своими педагогами – профессорами и доцентами – на разные исторические темы, и они часто с удовольствием поддерживали наши попытки ревизии общепринятых положений, превзойти корифеев науки. Я думаю, что это был замечательный способ воспитать в нас самостоятельность мышления, умение анализировать исторические факты и процессы, используя свои аргументы, свою логику, а не чужие, готовые шаблоны. Такой подход, такой способ общения со студенчеством, думаю, был достаточно прогрессивен для своего времени, тем более, если учесть, что это был поственгерский период в истории социалистического лагеря, когда градус «оттепели» стал заметно понижаться, а доминирующей тенденцией вновь становилось, широко распространившееся в эпоху позднего сталинизма шаблонирование, догматизация идей, стремление к стереотипным формулировкам и запрет на изучение ряда проблемных блоков. Хотелось бы в связи с этим отметить несомненную заслугу университетского сообщества, наших наставников в том, что в дальнейшем из Рифа Хайрутдинова получился замечательный ученый, в полной мере обладающий и самостоятельностью мышления, и непредвзятостью своих оценок исторических фактов и событий, и способностью глубокого осмысления исторических процессов и явлений. Это все прекрасно прослеживается в его монографиях и многочисленных научных статьях.

И.Т. – Спасибо, Исмаил Ибрагимович! Риф Гаялутдинович, как известно, был личностью – неординарной, оригинальным исследователем, но мне бы хотелось расширить рамки сегодняшнего разговора, выйти на уровень обобщений и характеристик научной традиции конца пятидесятых – начала восьмидесятых годов. Ведь, как справедливо заметил Исмаил Ибрагимович, не было тогда недостатка ни в пытливых студентах, ни в талантливых педагогах, почему же тогда не получилось выйти из переделов сталинского дискурса и ленинской логики. Может вот, как раз представитель, следующего поколения ответит. Прошу: профессор Литвин Александр Альтерович!

А.А. Литвин: Спасибо, Индус Ризакович! Но мне бы хотелось сначала сказать несколько слов непосредственно о нашем учителе; я, как Вы совершенно верно заметили, отношусь уже к поколению учеников Рифа Галяутдиновича.

Правда, когда мы учились в университете, и он, и Индус Ризакович, и Рамзи Калимович были еще совсем молодыми, можно сказать, начинающими преподавателями. Мы видели, сколько энергии и сил вкладывают они в свое любимое дело, как работают и общаются со студентами! На наших глазах эти перспективные молодые исследователи превращались в признанных специалистов, становились настоящими мастерами. Попутно, само собой, защищались диссертации, писались книги и статьи, проходило организационное становление исторического факультета Казанского государственного университета.

Я познакомился с Рифом Галяутдиновичем, когда студентом слушал его лекции, однако более близкое общение началось после моего поступления в аспирантуру на кафедру истории КПСС. Моим научным руководителем был профессор, заведующий кафедрой Рафик Измайлович Нафигов – крупнейший специалист по истории общественных движений в Татарстане и России, а также культуре татарского народа конца XIX – начала XX вв. Он был весьма требовательным человеком, как по отношению к самому себе, так и по отношению к своим ученикам. Попасть к нему в аспирантуру было нелегко, посредственностей он не брал. Многие его ученики стали авторитетными учеными, уважаемыми людьми, преподавателями крупных вузов, заведующими кафедрами. Риф Галяутдинович тоже был его учеником, успешно защитившим сначала кандидатскую, а потом и докторскую диссертации. У нас с Рифом Галяутдиновичем сложились весьма теплые и доверительные отношения, он всегда интересовался моими успехами в науке, поддерживал, советовал.

Я отношусь к памяти Рифа Галяутдиновича с глубочайшим уважением, так же относился и к нему живому. Я считаю, что он был эталоном, образцом университетского профессора, не только за его отношение к науке, но и за умение быть настоящим учителем, наставником, способность очень доброжелательно и истинно демократично общаться со студентами и аспирантами. Не опускаясь до панибратства, он умел не только делать из своих учеников настоящих ученых, но и превращать их в искренних друзей. Риф Галяутдинович был крупным ученым, невероятно преданным своему делу человеком, замечательным учителем, истинным педагогом, и очень симпатичной личностью.

И.Т. – Спасибо, Александр Альтерович, за Ваше искреннее, эмоциональное выступление! Я знаю, что и Риф Галяутдинович относился к Вам с искренней симпатией и уважением, справедливо указывая на Ваши блестящие перспективы и неординарные взгляды.

Сейчас слово предоставляется профессору Гилязову. Прошу Вас, Искандер Аязович!

И.А. Гилязов: Благодарю Вас, Индус Ризакович! Я, к огромному сожалению, не был непосредственно учеником Рифа Галяутдиновича Хайрутдинова, но я достаточно давно и хорошо его знал, и очень уважал как крупного ученого, и замечательного человека. Когда я был еще студентом истфака КГУ, он читал у нас лекции по истории КПСС. К слову надо сказать, лектор он был просто замечательный, прекрасно владея материалом, говорил свободно, интересно, что называется: «не по бумажке». Студенты его всегда с удовольствием слушали. Во время лекций он обязательно общался с аудиторией, привлекая студентов к общей дискуссии по заданной теме, задавал аудитории вопросы, включая ее в процесс обсуждения. Поэтому занятия получались очень живыми, запоминающимися.

Закончив университет и сам став преподавателем отечественной истории исторического факультета, а позже кафедры истории и культуры татарского народа факультета татарской истории и филологии КГУ, я неоднократно встречался с Рифом Галяутдиновичем во время проведения крупных научных мероприятий: научных конференций, симпозиумов, семинаров. Достаточно тесно приходилось общаться с Рифом Галяутдиновичем и тогда, когда я стал заведующим кафедрой истории и культуры татарского народа факультета татарской филологии КГУ, а затем и деканом этого факультета. Будучи заведующими схожих кафедр двух разных факультетов КГУ, нам было о чем поговорить, и что обсудить с профессором Хайрутдиновым.

Он был крупным специалистом по истории Татарстана, занимался проблемами межнациональных отношений в нашей республике и по всему Поволжско-Приуральскому региону, а также вопросами истории борьбы за возрождение государственности татарского народа. Его выступления на научных конференциях всегда отличались глубиной и оригинальностью поднятых проблем, многие из которых впервые были представлены на обсуждение научному сообществу.

И.Т. – Спасибо, Искандер Аязович! Следующим берёт слово профессор Давлетшин. Пожалуйста, Гамирзан Миргазьянович!

Г.М. Давлетшин: Коллеги, мне не посчастливилось быть учеником Рифа Галяутдиновича Хайрутдинова, т.к. я закончил не Казанский университет, а педагогический институт, но с ним мы были очень хорошо знакомы, совместно работали над научными проектами, участвовали в научных конференциях, публиковались в одних научных сборниках.

Работали мы с Рифом Галяутдиновичем на соседних кафедрах, располагавшихся на одиннадцатом этаже нашего любимого Второго высотного корпуса КГУ, только его кафедра относилась к историческому факультету, а моя – к факультету татарской филологии и истории.

Круг моих научных интересов затрагивает древнейший период истории культуры татарского народа и его предков. Изучение древнейшего периода истории нашего народа опирается в первую очередь на археологический круг источников, – по своей первоначальной специализации я археолог – и на древнейшие письменные источники. Этот этап этногенеза татарского народа всегда живо интересовал профессора Хайрутдинова, хотя и не входил в перечень исследуемой им научной проблематики. Он очень внимательно следил за моими научными изысканиями и за процессом написания мной докторской диссертации. Мы часто обсуждали с ним вопросы, касающиеся именно древнейшей истории татарского народа, проблемы зарождения как этнической идентичности, культурного своеобразия древних тюркоязычных кочевников Великой степи, а также проблемы зарождения и этапов развития государственности предков татарского народа.

Его, как заведующего кафедрой истории Татарстана, волновали проблемы не только научного изучения истории татарского народа, но и проблемы методики преподавания данного предмета студентам. С момента введения этого предмета в перечень обязательных для изучения студентами исторических факультетов Татарстана, несколько раз менялась, в соответствии с исторической действительностью, методика подачи этого предмета учащимся.

В советское время мы изучали историю Татарстана как историю нашего региона, в рамках географических границ ТАССР с древнейших времен и до наших дней.

В постперестроечное время, а именно в 90-е гг. XX века поменялась официальная концепция исторической идентичности

предков татарского народа. В связи с этим в вузах и школах стали изучать историю Татарстана и татарского народа не просто как историю данного конкретного региона, а как историю этногенеза предков татарского народа, начиная с древнейших тюркоязычных народов Средней и Центральной Азии, которые, безусловно, участвовали и внесли свой вклад и в культурный облик, и в историю создания государства как института власти, наложили характерный отпечаток на всю дальнейшую историю татарского народа вплоть до борьбы за суверенитет Татарстана в конце 80-х – начале 90-х годов XX века.

Мне представляется, что в этом внимании к праистории татарского народа отразилось стремление профессора Хайрутдинова к добросовестному и всестороннему изучению анализируемой проблемы, желание досконально и детально разобраться в теме, отличающее настоящего учёного.

И.Т. – Спасибо, Гамирзан Миргазьянович, за Ваши воспоминания о Рифе Галяутдиновиче. Рустам Марсельевич Гибадуллин просит слова, прошу Вас, Рустам Марсельевич!

Р.М. Гибадуллин: Я являюсь одним из самых первых защитившихся учеников профессора Р.Г. Хайрутдинова. Он пригласил меня в аспирантуру на свою кафедру и дал очень интересную и актуальную тему: развитие татарского национального движения в перестроечные и постперестроечные годы, т.е. в конце 80-х – начале 90-х гг. XX века. В последние годы прошлого века Рифа Галяутдиновича очень интересовали проблемы участия татарского национального движения в процессе государственного возрождения Татарстана в конце XX века. В этот период у нас у всех на глазах происходил небывалый подъем общественно-политической и гражданской активности и были достигнуты важные успехи в реформировании национально-государственной сферы. Считая эту проблему современного Татарстана на пике актуальности и востребованности к изучению, Риф Галяутдинович дал мне эту научную проблему в качестве темы кандидатской диссертации. Я так увлекся, что окунулся в проблему, что называется «по уши»! Привлекая богатый фактологический материал, мы с Рифом Галяутдиновичем подробно рассмотрели содержание и динамику политической деятельности татарского национального движения, анализируя её формы, методы и результаты. Серьезное внимание было уделено изучению тактики и лозунгов национального движения, его концептуальных идей и их распростра-

ненности среди татарского населения. В результате, кажется, получилось неплохое исследование, вылившееся в успешную защиту кандидатской диссертации на нашем специализированном Совете по историческим наукам. Позже, в 1998 году, по настоянию моего научного руководителя, я выпустил монографию по материалам своей кандидатской диссертации, а профессор Хайрутдинов стал ее научным редактором.

На этом наше научное и человеческое общение не закончилось. Я уехал жить и работать в Набережные Челны, возглавил там кафедру (в филиале нашего Казанского университета). Однако при каждом приезде в Казань непременно старался навестить моего дорогого учителя, пообщаться с ним, узнать его мнение по актуальным вопросам исторической и политической науки. Эти наши беседы я всегда буду вспоминать с глубоким чувством признательности.

Я очень любил и уважал Рифа Галяутдиновича, память о нем мне очень дорога и сейчас, когда его уже нет в живых. К сожалению, мы не смогли его уберечь, и его преждевременный уход из жизни для всех нас, его коллег и учеников, является большой утратой. Пусть этот Круглый стол поможет научному миру и казанской общественности сохранить добрую память о нем, известном ученом, прекрасном педагоге, очень хорошем человеке.

И.Т. – Спасибо, Рустам Марсельевич! Вы знаете, друзья, у меня возникло такое ощущение, что у нас сегодня не совсем получился круглый стол – скорее вечер памяти! Ну, что тут сказать... Во-первых, я думаю, что Риф Галяутдинович, безусловно достоин внимания и памяти коллег, а во-вторых, его, – по большому счёту преждевременный, – уход оборвал живую нить традиции: оставив много нерешённых вопросов и необсуждённых тем. Мне кажется, в нашей сегодняшней дискуссии образ Рифа Галяутдиновича присутствовал постоянно, я обратил внимание, что многие из вас как бы продолжали разговор с товарищем, коллегой, учителем. И, вы знаете, есть в этом сокровенный смысл: на наших глазах профессор Хайрутдинов сам становится частью истории, науке которой он отдал свой талант, жар своего сердца, лучшие годы жизни.

Возможно, ещё болезненна утрата, ещё слишком свежа память... Поэтому представляется логичным в заключение нашей встречи предоставить слово доценту Казанского университета Диляре Рифовне Хайрутдиновой, которой выпало принять наследство Рифа Галяутдиновича и по праву любимой дочери,

и как исследователю, талантливому, молодому, нестандартно мыслящему. Прошу Вас, Диляра Рифовна!

Д.Р. Хайрутдинова: Очень трудно говорить о родном и близком тебе человеке, как бы немного со стороны, пытаясь дать оценку его научной, творческой и педагогической деятельности, без личностного отношения ко всему этому. Здесь очень много хорошего и важного говорили о моем отце, и как об ученом, и как об учителе, педагоге, и как о близком друге. Трудно что-то еще добавить к выше сказанному. Здесь собрались люди, которые знали его гораздо дольше меня, а в некоторых вопросах, возможно, и лучше меня, как ни странно это звучит!

Риф Галяутдинович вскрыл сущность преобразований в области межнациональных отношений в России, оказавших большое влияние на колонии европейского империализма. Лидеры национально-освободительного движения Востока проявили огромный интерес к опыту новой России в этой области. В частности, именно им впервые исследовано пребывание в 1919 году первого премьер-министра правительства Индии (созданного в 1916 году в эмиграции) Мухаммеда Баракатуллы в России, его встречи с руководителями Советского правительства, поездки в Казань и Уфу. Результаты исследования были опубликованы в престижном историческом журнале «Вопросы истории».

Также профессором Хайрутдиновым впервые была исследована многочисленная диаспора иранцев и турок, оказавшихся во многих городах Поволжья и Урала, чаще всего в поисках работы, которые под влиянием событий в России создали здесь общественно-политические, культурно-просветительные и благотворительные организации. Результаты исследования были опубликованы в журнале «Народы Азии и Африки».

В последние полтора десятилетия своей жизни Р.Г. Хайрутдинов посвятил переосмыслению истории Татарстана, исследованию межэтнических отношений в нашей стране и возможностей их гармонизации. Именно тогда были опубликованы три книги, в которых с привлечением новых документов была проанализирована история образования Татарской АССР.

Одним из направлений научно-исследовательской деятельности Р.Г. Хайрутдинова в это время является разработка темы федерации и федеративных отношений в России, исторических условий их возникновения, проблемы реализации федеративного принципа с учетом объективных и субъективных факторов. Основные результаты исследования, идеи и выводы были представ-

лены им на двух крупных международных конференциях, посвященных проблемам федерализма в России и в мире, и состоявшихся в 1993 и 1996 годах в Казани.

Продолжалась работа по изучению деятельности известных общественно-политических деятелей, ученых, работников культуры и искусства, значительная часть которых в свое время была репрессирована или забыта по идеологическим соображениям (около 50 человек). Более 80 статей ученого, посвященных, в том числе репрессированным в 30-е годы XX века политическим деятелям, были опубликованы в различных научных изданиях, в том числе приняты редакцией «Татарской энциклопедии».

Еще одним направлением работы профессора Р.Г. Хайрутдинова в эти годы стало изучение научного наследия крупного ученого-историка, археолога, этнографа, языковеда, члена общества археологии, истории и этнографии при Казанском императорском университете Гайнетдина Ахмерова. Имя этого татарского ученого-энциклопедиста долгие годы было известно только относительно узкому кругу специалистов. Профессор Хайрутдинов первым решился выпустить книгу с некоторыми избранными исследованиями Гайнетдина Ахмерова, переведенными со старотатарского на современный русский язык. Книга состоит из трех разделов, в первый из которых вошли капитальные и наиболее известные широкой общественности научные труды Г. Ахмерова «История Булгарии», впервые изданная в 1909 г., и «История Казани», вышедшая в свет 1910 г. Во второй и третий разделы сборника вошли этнографические работы об этнических группах татарского народа и исследования по археологии Волжско-Камской Булгарии. В конце сборника приводится наиболее полный список опубликованных трудов Гайнетдина Ахмерова. Сам же профессор Р.Г. Хайрутдинов, будучи составителем этого сборника трудов, стал автором вступительной статьи и комментариев к изданию. Книга «Гайнетдин Ахмеров. Избранные труды» вышла в свет в 1998 г. в Татарском книжном издательстве, и сразу стала популярной среди историков – специалистов по истории и культуре Татарстана.

Кроме научной деятельности, Р.Г. Хайрутдинов вел активную педагогическую, административную и общественную деятельность. За годы работы в университете им были подготовлены три доктора и около двадцати кандидатов наук, все они сейчас успешно работают в учебных заведениях и научных учреждениях Российской Федерации и стран СНГ. Огромное количество раз выступал оппонентом на защите кандидатских и докторских дис-

сертаций на разных исторических Советах Поволжско-Приуральского региона, был членом трех специализированных Советов по историческим и политическим наукам при Казанском государственном университете. Много лет являлся членом Совета Государственного Объединенного музея республики Татарстан. Ему было присвоено звание действительного члена Академии гуманитарных наук РФ (академика).

Риф Галяутдинович постоянно оказывал помощь другим вузам и научно-педагогическим учреждениям, являясь директором Казанского филиала ИППК (Института повышения и переподготовки кадров) Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, был не только успешным администратором, но и читал лекции для слушателей курсов повышения квалификации.

Он много раз проявлял себя как талантливый педагог, неоднократно приглашался для чтения лекций по национальной проблематике, по межнациональным и межконфессиональным проблемам в Казанский государственный архитектурно-строительный университет (сейчас – КГАСУ, раньше назывался Казанской Академией архитектуры и строительства), в Казанский государственный университет культуры и искусств (тогда еще – Казанский государственный академия культуры и искусств), в Казанский институт переподготовки и повышения квалификации учителей, в Чувашский государственный университет и некоторые другие, выезжает с лекциями в Германию.

Соблюдая старинные университетские традиции, Риф Галяутдинович активно пропагандировал исторические знания через средства массовой информации. Он много публиковался не только в научных, но и массовых популярных изданиях, газетах и журналах, неоднократно выступает по радио и на телевидении. На татарстанском телевидении Р.Г. Хайрутдинов в 80–90-е годы вел популярную политическую программу на татарском языке «Сез сораган идегез» («Вы спрашивали»), которая пользовалась огромным успехом у простого, особенно сельского населения Республики Татарстан. Простым, доступным языком объяснял людям сложные политические реалии и перипетии российской и мировой политики.

Заслуги Рифа Галяутдиновича Хайрутдинова неоднократно были отмечены руководством университета и республики: многочисленные грамоты и благодарственные письма до сих пор хранятся в семейном архиве. Ему было присвоено звание «Заслуженный деятель науки Республики Татарстан», присуждена государственная стипендия Президента России.

До самого последнего дня отец был полон творческих планов, замыслов и ожиданий. Знаете, это предвкушение, исследовательский азарт, первопроходческая активность, никогда не покидали его, вызывая желание соперничать, соучаствовать, работать вместе.

Спасибо вам всем, что помните об известном учёном, искусном педагоге, о моём отце!

И.Т. – Спасибо Вам, Диляра Рифовна! Не каждому из нас выпадает счастье видеть своих детей продолжателями своего дела. В этом смысле Рифу Галяутдиновичу несомненно повезло – его дочь достойно продолжает семейные научно-педагогические традиции, являясь одним из ведущих преподавателей-историков Казанского университета.

Позвольте, на этом нашу мемориальную встречу считать законченной. Думаю, что все мы узнали много нового о нашем друге, наставнике, коллеге, получили возможность более полно оценить масштаб его научных свершений и узнать о его многочисленных дарованиях. Полагаю, что сегодня мы как раз и заложили основу той дискуссионной площадки, где можно будет обсуждать место учёного в формировании традиций этноконфессиональной толерантности.

**Итоговый документ
Международной научной конференции
«Опыт межконфессионального взаимодействия
в пространстве исторической памяти»
Казань, 29–30 мая 2015 г.**

Подводя итоги насыщенной и плодотворной работы Международной научной конференции «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти», участники конференции, констатируя высокую актуальность и научную значимость изучения вопросов генезиса и сохранения исторической памяти, а также места государственно конфессиональных отношений в этом пространстве, мы констатируем, что сфера государственно-конфессиональных отношений и межконфессиональной коммуникации сложное, полисмысловое содержание. Важным является теоретическое осмысление процесса развития отношений религий и государств, поскольку от этого зависит выбор научно обоснованного вектора выстраивания реализации принципа свободы совести

Уникальный исторический опыт межконфессионального взаимодействия, накопленный в Республике Татарстан, представляет несомненный интерес для мирового научного сообщества, а его изучение будет способствовать утверждению мира и стабильности в странах ближнего и дальнего зарубежья. Межконфессиональный и межэтнический диалог в Поволжско-Уральском регионе развивался непросто, но в результате возникла настоящая дружба народов, основу которой составляет единство пространства исторической памяти народов Татарстана. Эта дружба прошла серьёзную проверку временем, позволила сообща выстоять в годы Великой Отечественной войны, пережить непростой период распада СССР и становления новейшей российской государственности, принципы которой не в последнюю очередь были определены в ходе диалога региональных и центральных элит. Всё это позволяет рассматривать Татарстан как уникальную историко-культурную площадку, на которой происходило становление и утверждение оригинальной практики государственно-конфессиональных отношений и межэтнического взаимодействия.

В частности, в ходе работы сессии «Исламо-христианские отношения в исторической ретроспективе» обозначилась тенден-

ция глубокого научного и теолого-богословского осмысления сакральных текстов и практики христианско-исламских отношений в глобализирующемся мире, что представляется важным для расширения поля межэтнического диалога и повышения толерантности в межконфессиональных отношениях.

В Казанском федеральном университете и других научных центрах сложилась академическая традиция освоения пространства исторической памяти, в частности в сегменте исследования межэтнического и государственно-конфессионального взаимодействия и сотрудничества. Полагаем закономерным выдвижение группы учёных, реализующих исследовательский проект «Культура, религия, общество», на соискание Государственной премии Республики Татарстан.

Конференция «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти» стала своеобразным генератором научных идей в поле междисциплинарных и интердискурсивных исследований, а содержание дискуссии служит основанием для того, чтобы рекомендовать продолжить дискуссию, а конференцию «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти» сделать регулярной, желательной – ежегодной.

УКАЗАТЕЛЬ АВТОРОВ

Абдулагатов З.М.	202	Мягков Г.П.	297
Абулханов Н.Б.	254	Набиев Б.Р.	407
Алексеев И.Е.	495	Набиев Р.А.	7
Алимов Б.Х.	160	Нафиков И.З.	540
Альджи Мустафа	425	Нуркенов К.К.	525
Байбулатова Л.Ф.	508	Нуруллина Р.В.	88
Бордюгов Г.А.	118	Обидина Ю.С.	40
Бродовская Л.Н.	218	Патеев Р.Ф.	375
Буравлева В.В.	218	Рогатин В.Н.	533
Бухараев В.М.	297	Рокина Г.В.	487
Валеев Р.К.	567	Сагитова Л.В.	345
Валеев Р.М.	461	Салхи Захия Смаил	97
Габдрахманова Г.Ф.	264	Саттарова А.И.	393
Галеева М.А.	533	Сафин М.Ф.	356
Галина Г.Ф.	247	Сенюткина О.Н.	141
Гагагова Л.С.	232	Столярова Г.Р.	79
Гафаров А.А.	254	Султанов А.А.	540
Гибадуллин Р.М.	515	Сутырина О.Н.	487
Гибадуллин Р.М.	574	Тагиров И.Р.	565
Гильмутдинов Д.Р.	388	Тагиров Э.Р.	567
Гилязов И.А.	572	Таиров Н.И.	369
Давлетшин Г.М.	573	Тауфик Ибрагим	413
Дербисали А.Б.	22	Уразманова Р.К.	264
Джалилов З.Г.	439	Фазлиев А.М.	393
Загидуллин И.К.	430	Фарах Сухейль	448
Ибрагимов Р.Р.	247	Филиппова Т.А.	190
Климин А.В.	556	Хабибуллин М.З.	556
Колесникова М.Е.	109	Хабутдинов А.Ю.	306
Коршунова О.Н.	153	Хайрутдинова Д.Р.	576
Косаковский А.А.	128	Хакимов Р.С.	33
Крюссманн Т.	71	Харисова Л.А.	74
Курбанова Н.У.	469	Церпицкая О.Л.	47
Куртсеитов Р.Д.	166	Циунчук Р.А.	285
Литвин А.А.	571	Шайдуллин Р.В.	330
Макарова Г.И.	478	Шаймиев М.Ш.	5
Мосейкина М.Н.	62	Шакиров И.А.	342
Мусина Р.Н.	316	Шакиров И.Я.	401
Мустафина Т.В.	525	Шакуров Ф.Н.	401
Мухаметзарипов И.А.	360	Шарифжанов И.И.	567
Мухаметзянова-Дуггал Р.М.	181	Юдин П.Е.	550
Мухаметшин Р.М.	274	Ягья В.С.	47
Мчедлова М.М.	12		

СОДЕРЖАНИЕ

Шаймиева М.Ш. Приветственное слово Участникам международной научной конференции «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти».....	5
Пленарное заседание	7
Набиев Р.А. Межконфессиональные отношения как предмет исследования в научной традиции казанских ученых	7
Мчедлова М.М. Российская цивилизация: ценностная консолидация и солидарные основания	12
Дербисали А.Б. Религиозное возрождение как феномен духовного развития казахстанского общества	22
Хакимов Р.С. Этнический вопрос в пространстве России.....	33
Раздел I. Изучение взаимодействия цивилизации и культур: исследовательская традиция и современные подходы	40
Обидина Ю.С. Осмысление проблем взаимодействия культур и цивилизаций в условиях постмодерна	40
Ягья В.С., Церпицкая О.Л. Потенциал христианско- исламского диалога в контексте будущего облика Европы. Опыт России	47
Мосейкина М.Н. Межкультурное образование и диалог как стратегия адаптации мигрантов в ценностное поле России (к вопросу о реализации в РФ Концепции комплексного экзамена для иностранных граждан)	62
Крюссманн Т. Конфессиональное обоснование формулы Густава Радбруха и ее проявление в современной правовой культуре (на примере католической церкви)	71
Харисова Л.А. Изучение основ религиозных культур в образовательном пространстве России: проблемы и пути решения.....	74
Столярова Г.Р. Межэтническая и этноконфессиональная ситуация в Татарстане: опыт изучения	79
Нуруллина Р.В. Соотношение понятий и типология религиозной и конфессиональной идентичности	88

Захия Смаил Салхи. Строительство западнического дискурса Магриба в отражении научных традиций «оксидентализма»	97
Раздел II. Историческая память как фактор религиозного возрождения и диалога культур.....	109
Колесникова М.Е. Роль инновационно-образовательного курса «Северный Кавказ в истории России» в формировании общероссийской идентичности молодежи в полиэтничном регионе (из опыта Северо-Кавказского федерального университета)	109
Бордюгов Г.А. Дискурс «священной войны» в советской державной риторике и постсоветских оценках	118
Косаковский А.А. Проблема реабилитации жертв политических репрессий в контексте исторической памяти.....	128
Сенюткина О.Н. Историческая память как фактор религиозного возрождения и диалога культур	141
Коршунова О.Н. Дискурс духовно-нравственных координат: историческая память о культурных взаимодействиях в Поволжье.....	153
Алимов Б.Х. Межконфессиональное согласие – основа гражданского мира в Таджикистане	160
Куртсеитов Р.Д. Родной язык как духовная ценность и механизм сохранения этнорелигиозной идентичности. Из опыта функционирования репрессированного крымскотатарского языка во второй половине XX – начале XXI вв.	166
Мухаметзянова-Дуггал Р.М. Основные этапы государственной конфессиональной политики в постсоветской России.....	181
Филиппова Т.А. Лицо врага: этноконфессиональная перекодировка образа противника в русской журнальной сатире Первой мировой войны	190
Абдулагатов З.М. Влияние зарубежного исламского образования на конфессиональное сознание мусульман Дагестана	202
Бродовская Л.Н., Буравлева В.В. Влияние учреждений образования и культуры на сохранение исторической памяти в России в начале XX века	218

Гатагова Л.С. Метафизика кавказских фобий	232
Галина Г.Ф., Ибрагимов Р.Р. Бытование мусульманских традиций в социокультурной жизни в ареалах традиционного распространения ислама (1960–1980-е гг. на примере Татарстана и Казахстана)	247
Гафаров А.А., Абулханов Н.Б. Джадидистские подходы к вопросу соотношения светских и религиозных законов в развитии правовой культуры татарского мусульманского сообщества на рубеже XIX–XX вв.	254
Уразманова Р.К., Габдрахманова Г.Ф. Семиотический подход к изучению «святых мест» (кейс Билярский музей-заповедник)	264
Мухаметшин Р.М. Татарская интеллигенция и духовенство в 1920 – 30-е годы (к проблеме их взаимоотношения с официальной властью)	274
Циунчук Р.А. Мемуары митрополита Евлогия (Георгиевского) как источник изучения этноконфессиональных отношений на польско-малороссийско-русском пограничье на рубеже XIX–XX вв. (Холмский вопрос)	285
Бухараев В.М., Мягков Г.П., Набиев Р.А. Ценностные ресурсы исторической памяти в формировании комплиментарного образа «Другого» в полиэтническом сообществе	297
Хабутдинов А.Ю. Мусульманская элита Волго-Уральского региона в 1900–1910е гг.: синтез гражданской лояльности единства миллета	306
Мусина Р.Н. Религиозное возрождение и проблемы этноконфессиональных отношений: к вопросу о современной ситуации в Республике Татарстан	316
Шайдуллин Р.В. Религиозное возрождение татарского сельского социума в Татарстане на рубеже XX–XXI вв.: формы и тенденции.....	330
Шакиров И.А. Пространство интеграции и диалога национальных культур	342
Сагитова Л.В. Интернет-технологии в конструировании вектора межконфессиональных отношений	345
Сафин М.Ф. Программа поддержки исламского образования: традиции и инновации в деле развития межконфессионального диалога	356

Мухаметзарилов И.А. Религиозная идентичность в глобализирующемся мире: религиозные группы, общественные ценности и право государства	360
Таиров Н.И. Коллекционирование исторических реликвий татарскими предпринимателями как фактор укрепления этноконфессиональной идентичности татар	369
Патеев Р.Ф. Печатный капитализм в просвещении мусульманских народов Поволжья и Северного Кавказа в XIX начале XX веков	375
Гильмутдинов Д.Р. Кластер «туркофилии» в исторической памяти татар	388
Сатгарова А.И., Фазлиев А.М. Женское мусульманское движение в контексте исторической памяти: региональный опыт и самобытность	393
Шакиров И.Я., Шакуров Ф.Н. Истоки и формы проявления этноконфессиональных противоречий в государствах Центральной Азии в 1990-е годы	401
Набиев Б.Р. Благотворительная деятельность поволжских предпринимателей рубежа XIX–XX веков в контексте развития социального и культурного капитала	407
Раздел III. Исламо-христианские отношения в исторической ретроспективе.....	
Тауфик Ибрагим. Об отношении Корана к «людям Библии». Критика некоторых стереотипов	413
Мустафа Алыджы Теологический вклад в историю: межрелигиозный диалог и 64 аят Суры аль-Имран	425
Загидуллин И.К. На пути превращения мектебе и медресе Волго-Камья в татарские школы с преподаванием русского языка (1870-е годы)	430
Джалилов З.Г. Современный Казахстан: модель и опыт межэтнического и межконфессионального согласия.....	439
Фарах Сухейль Православно-исламский диалог: состояние и надежда	448
Валеев Р.М. Болгар и Свяжск: их роль в культурном разнообразии и развитии науки Татарстана	461
Курбанова Н.У. Ислам и Православие в Кыргызстане: традиции и современность	469

Макарова Г.И. Этнические и конфессиональные идентичности татар и русских (по материалам интервью в семьях, проведенных в г. Казани)	478
Рокина Г.В., Сутырина О.Н. Этноконфессиональные предпочтения студенческой молодежи Республики Марий Эл	487
Алексеев И.Е. Староверы в Республике Татарстан: опыт формирования пространства государственно-конфессионального диалога	495
Байбулатова Л.Ф. Несостоявшийся проект кадия Р. Фахретдинова по реформированию духовного управления мусульман округа ОМДС	508
Гибадуллин Р.М. Исламская тематика в СМИ Татарстана: влияние антиисламских стереотипов	515
Мустафина Т.В., Нуркенов К.К. Государственно-конфессиональная политика Республики Казахстан: казахстанская модель межконфессионального и межэтнического согласия	525
Рогатин В.Н., Галеева М.А. Проблема проникновения нетрадиционных религиозных течений в духовное пространство в постсоветский период (на примере неоязыческих НРД)	533
Султанов А.А., Нафиков И.З. Социальная сфера в жизни религиозных общин как «площадка» для развития межкультурного диалога в Татарстане	540
Юдин П.Е. Значение культурного наследия в осуществлении политики памяти в Татарстане	550
Климин А.В., Хабибуллин М.З. Православные молодежные объединения Казанской епархии: опыт межконфессионального диалога в Республике Татарстан на современном этапе	556
Материалы круглого стола «Роль научной традиции в формировании культуры этноконфессионального сотрудничества», посвященного 80-летию профессора Рифа Гаялутдиновича Хайрутдинова	564
Итоговый документ Международной научной конференции «Опыт межконфессионального взаимодействия в пространстве исторической памяти»	580
Указатель авторов	582

**МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ**

*Международная научная конференция
Казань, 29–30 мая 2015 г.*

**INTERCONFESSIONAL COOPERATION IN THE AREA
OF HISTORICAL MEMORY**

*Proceedings of the International Scientific Conference
29–30th of May, Kazan, 2015*

Компьютерная верстка
И.А. Насыровой

Подписано в печать 25.02.2016.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 34,18.
Уч.-изд. л. 33,53. Тираж 200 экз. Заказ 65/11.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужи́на, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28