

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**ЮЖНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН**

**СЕВЕРО-КАВКАЗСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ  
СЛУЖБЫ**

**ЦЕНТР СИСТЕМНЫХ РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И  
ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ИПК РГУ И ИСПИ РАН**

**Р.Ф. ПАТЕЕВ**

**ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МУСУЛЬМАНСКОГО  
ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**Отв. редактор И.П. Добаев**

**Ростов-на-Дону  
Издательство СКНЦ ВШ  
2006**

УДК 297:37:322

ББК 86.38

П 20

Рецензенты:

Акаев В.Х., доктор философских наук, профессор (Грозный)

Ханбабаев К.М., кандидат философских наук (Махачкала)

Кратов Е.В., кандидат исторических наук (Черкесск)

П 20     **Патеев Р.Ф.** Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность / Отв. ред. И.П. Добаев. – Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 2006. - 172 с.

ISBN

В монографии рассмотрены политические аспекты мусульманского образования в России с применением сравнительного анализа эволюции и состояния исламского просвещения в Среднем Поволжье и на Северном Кавказе. Раскрыты особенности возрождения и становления системы исламского образования в современной России.

Издание адресовано исламоведам, религиоведам, регионоведам, политологам, государственным служащим, всем тем, кто интересуется проблемами ислама и религиозного образования.

ISBN

© Патеев Р.Ф.

## ВВЕДЕНИЕ

Религиозное возрождение начала 90-х г. XX в. в России поставило на повестку дня тему до этого не представлявшую интереса для обществоведения. Речь идет о религиозном образовании. Имеется в виду не только широко обсуждаемая тема введения преподавания религиозных основ в средней школе, но и вопросы, связанные с получением профессионального религиозного образования. Люди, которые избрали для себя религиозную деятельность как профессиональное занятие, будут формировать новые духовно-нравственные основы нашего общества и приобщать его к религиозным ценностям. Это особенно важно в свете вакуума общественно-политической идеологии, до этого наполнявшейся марксизмом в ленинской интерпретации.

Наиболее актуальной эта проблема предстает перед мусульманским сообществом России. Представители ислама являются конфессиональным меньшинством, соотносящим себя как с российским сообществом, так и с мировой мусульманской уммой. Кроме этого ислам проявляет себя как одна из наиболее динамично распространяющихся религиозных доктрин во всем мире (в первую очередь по демографическим показателям). После крушения биполярной системы именно с исламом в его особой салафитской интерпретации связано обострение многих политических конфликтов, как на постсоветском пространстве, так и на всей мировой арене.

Сама религиозная принадлежность не является непосредственным конфликтогенным фактором, но именно поликонфессиональность может задавать особую динамику этнополитическим процессам. Этнополитические конфликты на постсоветском пространстве в своем большинстве были так или иначе связаны с регионами, населенными мусульманами. В период приобретения суверенитета бывшими советскими республиками националистические лозунги, выдвигаемые различными субъектами этнополитических процессов, дополнялись попытками их доктринального

обоснования исламом. Это привело к политизации ислама на всем постсоветском пространстве. Наиболее показательна эта тенденция проявила себя на Северном Кавказе. Очевидную роль в данном процессе сыграли фундаменталистские проповедники из дальнего зарубежья, т. н. «ваххабиты». Это стало возможным, в том числе, благодаря религиозной безграмотности населения, которая способствовала восприятию чуждых экстремистских идей под видом ислама. Кроме этого на распространение подобных идей повлияла неспособность традиционного мусульманского духовенства в России что-либо противопоставить экстремистской пропаганде.

Многие мусульманские страны, а также неправительственные организации, в том числе и террористического типа, стараются использовать сложившееся положение для реализации собственных интересов. Они пытаются продуцировать рычаги воздействия на общины единоверцев за рубежом и тем самым вмешиваться во внутривнутриполитические процессы в других государствах. Важную роль в этом играют институты религиозного образования, поскольку они выступают как механизмы культивации ценностно-идеологических ориентиров у общества. Кроме этого, формирование глобального информационного общества, где, благодаря техническому совершенствованию, становится возможным распространение любых, в том числе и радикальных идей, также является одним из факторов, создающих реальные механизмы внешнего воздействия. В отношении России подобного рода тенденции создают реальную угрозу для ее национальной безопасности.

Совокупность данных проблем актуализирует проблемы изучения возможных перспектив российского ислама. Рассмотрение мусульманского образования в этом аспекте может быть наиболее продуктивным, поскольку именно в институтах религиозного образования будет закладываться дальнейший «вектор» развития ислама в России.

Изучение мусульманского образования в России является достаточно новой и мало проработанной темой. Частичные попытки разработки подобной

проблематики встречаются в работах отечественных авторов: А.С.Алиевой, В.О.Бобровникова, С.А.Мелькова, М.М.Омаровой, П.Ф.Рагимовой, О.Г.Шапиевой, А.А.Ярлыкапова и др.

Истории эволюции мусульманского образования в Среднем Поволжье уделяют внимание авторы Института истории Академии наук Республики Татарстан, среди которых можно выделить Р.Амирханова, Р.Валиуллина и др.

Эволюция мусульманского образования на Северном Кавказе рассматривается в работах дагестанских авторов М.А.Абдуллаева, Г.Ш.Каймаразова, Г.И.Какагасанова.

Отечественные авторы уделяют внимание изучению образования в мусульманских странах. Здесь следует выделить работы Ю.А.Ли, К.И.Полякова, Р.М.Шариповой. Однако комплексное изучение становления и развития мусульманского образования в современной России, а также влияние на данный процесс мусульманских стран, еще предстоит реализовать российским авторам.

Изучению особенностей образования в современных мусульманских странах уделяют внимание зарубежные мусульманские авторы. В этом отношении была изучена коллективная работа руководителей Саудовской академии в Москве<sup>1</sup> (при посольстве Королевства Саудовской Аравии). Существенный обзор современных проблем мусульманского образования представлен в работах шейхов древнейшего египетского университета Аль-Азхар. Поэтому было уделено внимание изучению работ на арабском языке, которые были опубликованы в юбилейном издании, посвященном тысячелетию данного исламского учебного заведения<sup>2</sup>. Фундаменталистский взгляд на систему мусульманского образования данного университета и его критику дан в работе М. Хариси: «Аль-Азхар: между настоящим и поиском будущего»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Саудовская академия в Москве. Серия: наука и образование в арабских государствах. Вып. 1. СПб., 2000.

<sup>2</sup> الكتاب التذكاري بمناسبة اختفالات العيد الالفى للأزهر. القاهرة ١٩٨٣ م.

<sup>3</sup> محمد حرسى. الأزهر بين الواقع وفاق المستقبل. دار الوفاء ٢٠٠٥ م.

Важными историческими источниками, которые дали представление об эволюции системы и содержания образования в исламе послужили фундаментальные работы западных авторов. Здесь можно выделить швейцарского ученого А.Меца и немецкого исследователя А.Мюллера. Нельзя обойти вниманием и известного отечественного востоковеда В.В.Бартольда, а также А.Е.Бертельса. Большое внимание было уделено ознакомлению с фундаментальной работой американского востоковеда Ф.Роузенталя «Торжество знания»<sup>4</sup>.

Кроме этого в работе использованы источники, определяющие правовое основание изучения обозначенной темы: Федеральные Законы «Об образовании», «О свободе совести и религиозных объединениях» и т.д. В исследовании также использованы правовые акты субъектов Российской Федерации и в частности законы Республики Дагестан и Татарстан «О свободе совести и религиозных объединениях».

В работе использованы материалы, основанные на интервью и выступлениях ведущих представителей официального мусульманского духовенства России, где высказывается их точка зрения по такой актуальной проблеме как религиозное образование. Среди них можно выделить А.-Х. Абдуллаева, И.Бердиева, Р.Гайнутдина, Ш.Пшихачева, Т.Гаджуддина и т.д. Кроме этого приводятся точки зрения и позиции отдельных руководителей мусульманских образовательных учреждений.

Основная база в изучении ислама, как религиозной доктрины, получена автором в период обучения в исламском медресе при Центральном духовном Управлении мусульман России (ЦДУМ РФ). Главным образом изучение Корана и Сунны происходили на основе суннитского ислама в русле ханифитской философско-правовой школы. Трехлетнее обучение в медресе, накопленный опыт взаимоотношения с учащимися, преподавателями, отдельными руководителями религиозных общин и духовных управлений, также послужили основой для данного исследования.

---

<sup>4</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

Мировоззренческие установки философско-методологического характера, раскрывшие сущность политических процессов автором получены во время обучения в Ростовском государственном университете. Немалый интерес вызвали работы западных ученых З.Бжезинского, И.Валлерстайна, Ф.Фукуямы, С.Хантингтона и др. Большое влияние на понимание сути этнических процессов на соискателя оказали труды известного русского этнографа и географа Л.Н.Гумилева. Не меньшее значение имело ознакомление с работами выдающегося философа и политолога А.С.Панарина.

Более полное представление об исламе, как религиозно-философской и политической доктрине, сформировалось в результате ознакомления с работами знаменитых мусульманских философов: аль-Ашари, аль-Газали, Ибн Рушда, Ибн Сины, Ибн Халдуна и др. Важным в понимании истоков исламского радикализма стало изучение взглядов Мухаммеда Ибн-абд-аль-Ваххаба и его последователей: аль-Маудуди, С.Кутба, аз-Завахири, аз-Заркави и др.

Следует отметить ряд отечественных авторов, чьи работы посвящены изучению ислама в различных его аспектах. Сущность исламского радикализма достаточно полно освещена в работах известных российских исламоведов И.П.Добаева,<sup>5</sup> А.А.Игнатенко. Изучению модернизационного (реформаторского) течения в исламе уделено внимание в работах таких авторов, как М.Т.Степанянц<sup>6</sup> и З.И.Левин<sup>7</sup>. Процесс исламского возрождения в современной России достаточно содержательно освещен известным отечественным исламоведом А.В.Малашенко<sup>8</sup>. Остается отметить ряд авторов, ознакомление с работами которых также имело важное значение. Среди них - В.А.Авксентьев, В.Х.Акаев, З.С.Арухов, С.Е.Бережной, В.В.Дегоев, Г.С.Денисова, Н.Г.Киреев, Р.Г.Ланда, Ю.Е.Милованов, В.Н.Рябцев, К.М.Ханбабаев, В.В.Черноус и др.

---

<sup>5</sup> Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д., 2003.

<sup>6</sup> Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982.

<sup>7</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М., 2005.

<sup>8</sup> Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

За основу исследования взят цивилизационный подход с широким использованием компаративистского метода. В работе дан общий анализ истории развития системы образования в мусульманском мире и, в частности, в таких странах, как Саудовская Аравия, Турция и Египет. С применением сравнительного анализа рассматриваются особенности эволюции системы мусульманского образования в Среднем Поволжье и на Северном Кавказе. Кроме этого, используется широкий спектр прикладных методов современной политологии: общенаучный системный подход и контент-анализ текстов, использованных при подготовке монографии.

## **Глава 1. Мусульманское образование в контексте идейных течений в исламе**

### **1.1. Религиозное образование и национальная безопасность**

Несмотря на провозглашенный принцип отделения государства от церкви, в соответствии со ст. 14 Конституции РФ, религия не отделима от общества и играет в нем важную роль. Но она, как фундамент духовной жизни общества, имеет двойственный и противоречивый характер. С одной стороны, религия является основой для формирования духовно-нравственных и ценностно-идеологических ориентиров общества, выполняя тем самым интеграционные функции. С другой стороны, может стать основой для раскола и возникновения противоречий, выполняя дезинтеграционные функции. Это особенно очевидно для государств с поликонфессиональным населением. Для нашей страны наиболее актуальной эта проблема предстает перед мусульманским сообществом России. Во-первых, представители ислама являются конфессиональным меньшинством, соотносящим себя как с российским обществом, так и с мировой мусульманской уммой. Во-вторых, ислам проявляет себя как одна из наиболее динамично распространяющихся религиозных доктрин во всем



мире (не только по причинам идеологической привлекательности, но и по демографическим показателям).

Религия формирует у социума мировоззренческие ориентиры, которые в свою очередь влияют не только на сферу «духовного», но и на другие сферы общественной жизни. М.Вебер достаточно удачно, на примере протестантизма, показал роль религии в формировании экономического уклада немецкого общества<sup>9</sup>. Большое влияние религиозная сфера оказывает и на политику. Несмотря на то, что в европейской традиции тенденция секуляризации и отделения государства от церкви стала доминирующей с началом Нового времени, религия не перестала играть важную роль в жизни современных европейских сообществ.

Особенно показательным в этом отношении является вопрос о религиозном образовании, которое является основной для воспроизводства фундаментальных начал духовной жизни общества. Тенденции роста роли религии в образовании становятся особенностью большинства стран мира. В журнале «Перспективы», издаваемом под эгидой ЮНЕСКО, в номере посвященном теме образования и религии отмечается: «В настоящее время мы видим интересную тенденцию в религиозном образовании. В системах, где религия когда-то игнорировалась, теперь есть дискуссии об интеграции религиозного компонента и изменения его объема в учебном плане. В системах образования, где преобладала религия, политические деятели рассматривают религиозные методы образования с уверенностью, что это уместно и «терпимо» в более взаимосвязанном мире разнообразных народов и культур»<sup>10</sup>.

Вслед за крушением мифа о «безоблачной эре коммунизма», после слома биполярного мира и начала религиозного возрождения, обращение к религиозным корням кажется вполне объяснимым. Это также становится важным в свете все более утверждающейся точки зрения о кризисе западной

---

<sup>9</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранное. М., 1994.

<sup>10</sup> Braslavsky C. Schools today: shortage of teachers or shortage of meaning? // Journal Prospects. - Jun 2003. – Vol. 33. P. 130.

(либеральной) идеологии. Известный американский социолог И. Валлерстайн, говоря о непреодолимых противоречиях либерализма приходит к выводу: «какого бы рода новую историческую систему мы ни построили, будет ли она хуже или лучше, будет ли у нас больше или меньше прав человека и прав народов, одно несомненно: это не будет система, основанная на либеральной идеологии...»<sup>11</sup>.

Подобные тенденции позволили отдельным аналитикам говорить о неизбежности столкновения цивилизаций<sup>12</sup>. Но концепция С. Хантингтона во многом страдает упрощенностью, а также в ней явно прослеживается желание скорее навязать это «столкновение», что вполне объяснимо геополитическим характером данной концепции. По нашему глубокому убеждению, для не допущения подобного сценария необходима новая парадигма «диалога цивилизаций», которую развивает, в частности, бывший президент Ирана М.Хаттами<sup>13</sup>.

Относительно исламской цивилизации следует отметить, что эпоха освобождения от колониальной зависимости, понимание отсталости в экономической, политической, технической и др. сферах стало переломным моментом в ее истории. Сегодня исламская цивилизация пытается самоопределиться в современном мире, найти в нем свое место. Процесс этот неоднозначный. Отсюда и различные подходы: как умеренные, так и радикальные. Показательный момент в этом самоопределении - создание наднациональных структур: Организации Исламская конференция (ОИК), Исламского банка развития, Исламской организации по образованию, науке и культуре (аналог ЮНЕСКО) и т. д. По этому поводу авторитетный отечественный исламовед А.А.Игнатенко отметил, что «исламские международные организации имеют четкую тенденцию к тому, чтобы стать системой организаций, дублирующих организации глобального масштаба»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 206.

<sup>12</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

<sup>13</sup> Хатами. М. Ислам, диалог и гражданское общество. М., 2001.

<sup>14</sup> Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика. М., 2001. С.7.

Следует отметить, что сегодня мусульманский мир наполнен противоречиями, иногда приводящими даже к вооруженным конфликтам между государствами. При этом существуют разные подходы не только в идеологическом, но и в практическом плане. Среди основных (в трактовке С.Хангтингтона «осевых государств») стран исламского мира можно выделить Иран, Пакистан, Турцию, Саудовскую Аравию. Каждое из этих государств отличается не только политико-идеологическими ориентирами, а также методами взаимодействия с единоверцами в других странах.

Большинство из мусульманских стран, после крушения биполярной системы, стремятся иметь определенные рычаги воздействия на единоверцев, с целью реализации собственных интересов. Важную роль здесь играют институты религиозного образования. Это выражается, во-первых, в миссионерской деятельности отдельных «проповедников», пребывающих на территории России и допускаемых к процессу религиозного образования российских мусульман. Во-вторых, в обеспечении религиозной литературой, иногда откровенно экстремистского толка. В-третьих, в предоставлении российским единоверцам мест для обучения в зарубежных образовательных учреждениях.

Принципы религиозного образования в России регулируются законами «Об образовании» и «Свободе совести и о религиозных объединениях». Они предусматривают возможность создания религиозных образовательных учреждений при сохранении нерушимости основополагающего принципа отделения государства от церкви. В соответствии с ФЗ «Об образовании», запрещается создание и деятельность в государственных и муниципальных образовательных учреждениях организационных структур религиозных объединений<sup>15</sup>. Преподавание религии в государственных учреждениях может осуществляться лишь на добровольной основе, за рамками общеобразовательной программы. Такая возможность религиозным

---

<sup>15</sup> «Об образовании». Федеральный Закон РФ от 13.01.96. № 12. Ст. 1, п. 5.

организациям предоставляется по согласованию с соответствующими органами местного самоуправления<sup>16</sup>.

Введение предмета «Основы религии» в программу средних общеобразовательных учреждений России вызвало неоднозначную реакцию. Она была связана не только с принципом секуляризации государства, но и с фактором поликонфессиональности российского общества. Православное духовенство настаивало на введение факультативного курса «Основы православной культуры» в общеобразовательных учреждениях. Мусульманское духовенство, в общем, выступало против этого, настаивая на необходимости сохранения светского характера образования. Но в любом случае потенциал религии, как основы для воспитания духовно-нравственных начал будущих поколений, остается неоспоримым. Вопрос на кого будет возложена обязанность духовно-нравственного воспитания российского общества, является важным. Но следует отметить, что это под силу и светскому образованию. Трудно не согласиться с точкой зрения известного российского исламоведа С.А. Мелькова: «Думается, что светское образование вполне может справиться с функцией духовно-нравственного воспитания, но при условии, что такая задача государством перед системой образования будет поставлена»<sup>17</sup>.

Привлечение религиозных организаций и священнослужителей к преподаванию религиозных дисциплин в светских образовательных учреждениях может столкнуться с определенными проблемами. Во-первых, это противоречит светскому характеру российского государства. Во-вторых, в этом случае может наметиться определенный крен в сторону нарушения межконфессионального баланса. Иначе говоря, в случае введения факультативного курса «Основы православной культуры» в светских образовательных учреждениях на территориях, населенных преимущественно православными, вполне логичным будет и введение курса

---

<sup>16</sup> «О свободе совести и о религиозных объединениях». Федеральный Закон РФ от 26.09.97. № 125. Ст. 5, п. 4.

<sup>17</sup> Мельков С. А. Взаимосвязь и взаимозависимость духовно-нравственного воспитания в процессе светского и религиозно-светского образования. <http://www.muslim.ru/razde.cgi?id=420&rid0=138&rid1=420&rid2=>

«Основы мусульманской культуры» на территориях населенных мусульманами. В таком случае неизбежно встанет вопрос, как поступать с такими республиками, как Татарстан и Башкирия, где примерный межконфессиональный баланс между православными и мусульманами составляет 50% / 50%? В-третьих, ни православная церковь, ни мусульманские объединения, не обладают необходимым количеством педагогических кадров с профессиональным образованием, способных полностью обеспечить процесс религиозного воспитания в светских учреждениях.

Сказанное, тем не менее, не снимает вопрос о необходимости привлечения духовенства к процессам нормализации этноконфессиональных отношений и духовно-нравственного воспитания общества. Ректор Поволжской академии государственной службы С. Наумов, признавая за российским православием системообразующую роль в духовном и государственном возрождении России, говорит о необходимости признания нескольких истин, в том числе и той, что «российское православие и российский ислам и впредь будут рассматриваться государством как своего рода институты, ответственные за политико-воспитательную работу с населением, за социализацию молодежи и профилактику правонарушений»<sup>18</sup>.

Весьма значимым становится вопрос о необходимости налаживания диалога между православной церковью, мусульманскими структурами и другими традиционными конфессиями России. Сегодняшнее взаимоотношение между православным и мусульманским духовенством сводится либо к показательному обмену любезностями, либо к закулисной критике друг друга. Возможность конструктивного диалога появится лишь при наличии образованного и просвещенного духовенства, не впадающего в крайние догматические трактовки священных текстов. В. Терехов, говоря о взаимосвязи культуры и безопасности, отмечает, что «задачей первостепенной важности государства становится сохранение такой

---

<sup>18</sup>Наумов С. Церковь и государство: история и современность // Государственная служба. 2004. №3. С. 123.

ситуации, когда фундаментальное различие теологических базисов двух основных конфессий в России (Православие и Ислам) не выходило бы за пределы богослужебных храмов»<sup>19</sup>. Здесь следует отметить, что сохранение такой ситуации может стать основой для консервации всех противоречий и, в конечном итоге, вылиться в открытый конфликт с непредсказуемыми последствиями. Диалог между представителями основных конфессий России необходим, но вести его должны профессиональные теологи, а не люди, использующие религию в политических интересах. Для российского духовенства первостепенное значение должно иметь сохранение единства страны и стабильности в межконфессиональных отношениях, а использование потенциала религии в этом отношении может быть наиболее эффективным.

Совокупность данных проблем актуализирует вопросы национальной безопасности России. Так, в принятой концепции национальной безопасности России говорится не только об экономических, политических, социальных, экологических и военных факторах, играющих важную роль, но и о духовной составляющей. Это - защита культурного, духовно-нравственного наследия, исторических традиций, сохранение культурного достояния всех народов России и т. д., а также «противодействие негативному влиянию иностранных религиозных организаций и миссионеров»<sup>20</sup>.

Обеспечение духовной безопасности также важно рассматривать в свете складывающейся постбиполярной мировой системы, которая строится на принципах информационного общества. Доступность информации и ее глобальное неподконтрольное распространение может также представлять опасность. Исследуя психологическое влияние на личность нетрадиционных религиозных организаций, И. Чеснакова отмечает: «В XXI в. многие из

---

<sup>19</sup> Терехов В. Культура и безопасность // Власть. 1997. №1. С. 26.

<sup>20</sup> Концепция национальной безопасности РФ. Указ Президента РФ от 10.01.00. № 24

главных угроз для национальной безопасности России и ее граждан будут формироваться в информационно-психологической сфере»<sup>21</sup>.

Угрозу духовной безопасности представляет не только доступность идей экстремистского толка, но и воспроизводство отдельных взглядов постмодернистского характера, вообще размывающих ценностно-нормативные ориентиры, где вседозволенность становится главной нормой и ценностью. Трудно не согласиться с позицией Е. Рашковского: «многие направления постмодернистской философии, провозглашая предельную толерантность, постулируют некоторую форму безразличного сосуществования несхожих форм мысли, проповеди, индокренации. Однако на деле эта ироническая веротерпимость лишь санкционирует признание самых нетерпимых и яростных (если не сказать террористических) течений в нынешней общественной и культурной жизни»<sup>22</sup>.

Все это сегодня становится очевидным и для российского общества, во многом разочаровавшегося плодами либеральной революции начала 90 – х г. прошедшего столетия. Вакуум идеологии, размывание мировоззренческих ориентиров, культивирование ксенофобии и нетерпимости современной «популярной» культурой, постепенное разрушение социальных институтов семьи и брака, распространение девиантных норм поведения (однополая любовь, наркомания, алкоголизм и т.д.), демографический кризис с совокупностью обнищания широких слоев населения в условиях т. н. рыночной экономики - все это по-прежнему разъедает ткань российского общества. Политолог Г.В.Ярошенко, исследуя вопросы государственной образовательной политики в соотношении с национальной безопасностью России, отмечает: «Традиционно важнейшими составляющими безопасности были военная, техногенная, экологическая, экономическая. Сегодня со всей остротой должен быть поставлен вопрос о безопасности духовной... Это

---

<sup>21</sup> Чеснакова И.А. Влияние сект, культов и нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность: Автореф. дис. ...канд. псих. наук. Воронеж, 2005. С. 3.

<sup>22</sup> Рашковский Е. Религиозная сфера и интеллектуальные ресурсы человеческого развития // Мировая экономика и международные отношения. 2002. №10. С. 43.

обусловлено обстоятельствами, как внутреннего, так и глобального, общемирового характера»<sup>23</sup>.

Таким образом, по нашему мнению можно говорить о духовной безопасности, являющейся составной частью национальной безопасности, под которой подразумевается *совокупность средств, направленных на сохранения духовно-нравственных основ жизни многонационального народа и формирование ценностно-идеологических ориентиров общества, способных обеспечить политическое единство Российского государства, а также содействующих повышению его места и роли в складывающемся постбиполярном мире.*

Здесь и встает вопрос о мусульманском духовенстве, способном, во-первых, принять действенное участие в формировании духовно-нравственных основ российского общества. Во-вторых, поддержать создание общероссийской идентичности при сохранении религиозного своеобразия. В-третьих, содействующего налаживанию межкультурного диалога для снижения уровня этнокофессиональной напряженности. В-четвертых, способного противопоставить экстремистским идеям, проникающим из-за рубежа, свои новые доктринальные взгляды. Формирование такой прослойки духовенства, которое сможет обеспечить духовную безопасность, возможно лишь в процессе профессионального ее обучения. Получение такого образования за рубежом - проблематично. С одной стороны, не учитывается российская специфика, с другой, как показала практика, молодежь часто попадает под влияние радикалов.

Процесс становления системы мусульманского образования в новой России проходил в двух направлениях. С одной стороны, появились воскресные школы при мечетях, где преподавались основы ислама населению. С другой стороны, открывались исламские медресе и институты, где готовились новые кадры мусульманского духовенства. К преподаванию

---

<sup>23</sup> Ярошенко Г.В. Государственная образовательная политика и национальная безопасность России (федеральный и региональный аспекты): Дис... канд. полит. наук. Ростов н/Д., 2004. С. 43.



допускались и миссионеры из-за рубежа. Это привело к укреплению позиций ортодоксального ислама и противостоянию традиционалистов и приверженцев фундаментализма. К тому же, данное противостояние усиливалось в результате возвращения молодежи, получившей религиозное образование за рубежом.

Несмотря на внешнюю лояльность традиционного духовенства и лидеров духовных управлений к нынешней власти, дальнейший вектор развития российского ислама представляется туманным. Во-первых, некоторые регионы России (особенно Северный Кавказ) представляют собой «рыхлое политическое пространство» с ярко выраженными социально-экономическими и демографическими проблемами. Этническое и конфессиональное своеобразие этих регионов во многом способствует тому, что именно они в наибольшей степени подвержены внешнему влиянию. Во-вторых, рано или поздно, молодое духовенство, получившее религиозное образование не в эпоху советского интернационализма, а в эпоху политизации и фундаментализации ислама в России, придет на смену нынешним руководителям. Трудно сказать какую позицию оно займет, но одно очевидно, что от него будет зависеть очень многое. В-третьих, условия глобализации и технической модернизации дают повышенную возможность приобщения к фундаменталистским идеям радикального толка. Для этого не так важно даже наличие «эмиссаров» из-за рубежа, достаточно возможности выхода во всемирную паутину Интернета.

Мусульманское образование в современной России, по нашему мнению, целесообразно рассматривать как *институт трансляции и культивации религиозных (мусульманских) и общечеловеческих духовно-нравственных ценностей, а также как систему образования мусульманского духовенства, являющегося не только носителем, но и основным распространителем данных ценностей.*

Рассмотрение данной темы было бы неполным без обращения к современным политико-идеологическим течениям в самом исламе. Важным

вопросом становится соотношение веры и разума в мусульманской теолого-философской мысли, который во многом тождественен проблеме соотношения политики и религии. Политика, как феномен борьбы за власть, влияние, экономические интересы и т.д., базируется на рациональной основе. Религия, напротив, во многом освобождена от этого и основана на иррациональности, что часто делает ее «заложницей» политики. Слепая вера людей, становится удобным инструментом манипуляции ими, что и плодит фанатиков. Это особенно отчетливо просматривается на примере ислама и его новейшей истории. Искренне верующие мусульмане очень часто попадают под влияние «сверх рациональности» политиков, для которых религиозные лозунги и вера людей не более чем инструмент собственной деятельности.

В контексте данного исследования соотношения веры и разума становится центральным звеном, определяющим отношение к образованию, как к процессу познания религиозного (иррационального), так и осознания окружающего бытия (рационального). Отношение к политическому бытию формируется на обоих уровнях. Процессы познания находят свое отражение в концепции «знания» в исламской религиозно-философской мысли. Религиозно-философские взгляды, в свою очередь, формируют социально-политические концепции в современном исламе и тем самым вырабатывают отношение к политическому бытию верующего мусульманина.

Ислам как религиозная доктрина, начиная с VII в., дала толчок развитию новой цивилизации, которая достигла своего наивысшего расцвета в средневековье. Данный расцвет был бы невозможен без развития науки и образования. В самом Коране корень слова *и'льм* – знания (в разных его значениях) встречается около 750 раз, кроме этого, упоминается понятие *йакын* - ясное знание, *а'рафа* - знать, познавать. Если понятие *и'льм*, в большей степени относится к знанию божественному, то *а'рафа* - знание человеческое. Частота данного понятия в Коране не случайна, корень слова

*и'льм* «упоминается с такой настойчивостью, которую нельзя игнорировать»<sup>24</sup>.

Концепция знания в Коране становилась частью религиозно-мировоззренческой системы верующего человека. Человеческое знание происходит от Бога, поскольку именно Аллах «*бикулли шай'ун алим*» - знающий о всякой вещи. Даже пророк не мог претендовать на абсолютное знание: «Скажи: “Знание у Аллаха; я - только увещатель, ясно излагающий”» (Сура «Власть», аят 26)<sup>25</sup>. В Коране нет четкого деления понятий знание божественное и знание человеческое, а *и'льм* часто отождествляется с *иман* - верой<sup>26</sup>. Поэтому разрешение вопроса о соотношении веры и разума, вплоть до сегодняшнего дня, сохраняет свою актуальность в мусульманской теолого-философской мысли. Пророк в одном из известных хадисов говорил о необходимости поиска знания в любых концах света, что означало необходимость овладения и светскими знаниями. Но *и'льм* - знание для первых мусульман, в основном остается осведомленностью в тонкостях исламской религиозной доктрины.

Следует отметить, что исламская религиозно-политическая доктрина не находилась в статическом состоянии (несмотря на мнения многих авторов о консервативности ислама). Другими словами, «ислам как идеологическая система исторически формировался и продолжает функционировать в борьбе идей и мнений, находится в состоянии поисков дальнейшего пути развития»<sup>27</sup>. Упадок мусульманской цивилизации в позднее средневековье на долгое время прервал бурное развитие научной и богословской мысли исламского мира. Однако достижения мусульманской цивилизации не остались незамеченными и были восприняты учеными средневековой Европы, что во многом способствовало началу Реформации<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М. 1978. С. 39.

<sup>25</sup> Крачковский И.Ю. Коран. Перевод смысла. Минск - Ростов н/Д., 1990. С. 400

<sup>26</sup> Роузентал Ф. Указ. соч. С. 46-47.

<sup>27</sup> Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д., 2003. С. 41.

<sup>28</sup> Кирабаев Н.С. Влияние арабо-мусульманской философии на западноевропейскую мысль в эпоху средневековья // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. М., 1979. С. 46-55.

Ибн Таймийя, живший в эпоху упадка исламской цивилизации и монгольского нашествия (1263-1328), опираясь на труды основателя ханбалитского мазхаба, выступал против попыток рационального толкования Корана и Сунны, осуждал любые *бид'а* - новшества. Именно в этом он видел причину того, что умма оказалась в плачевном состоянии. Пытаясь преодолеть разногласия и вернуться к золотому веку ислама, он осуждал суфизм, боролся против распространения культа святых, посещения гробницы пророка в Медине и т.д. Приверженец салафизма (от араб. *салафиюн* - поддерживающий традиции предков) он говорил об открытии врат *иджтихада* - права на свободное суждение по религиозно-правовым вопросам опираясь лишь на Коран и Сунну. При этом, Ибн Таймийя с особой яростью выступал против логики, считая ее ересью и посветил этому отдельную работу *Накд ал-мантик* - «Осуждение логики»<sup>29</sup>. Для него *ильм* - это только то, что унаследовано от пророка, остальное знание является бесполезным<sup>30</sup>.

Продолжателем салафитской мысли стал основоположник религиозно-политического движения ваххабизм – Мухаммад Ибн Абд-аль-Ваххаб (ат-Тамими 1703-1787), живший в эпоху господства Османской империи. Разрабатывая идеи строгого единобожия – *тавхида*, он развил салафитскую идею *такфира* - обвинения в неверии, под которое попадали, в первую очередь, «сбившиеся с истинного пути» мусульмане, т. е. османские турки. «Проявляя определенную терпимость в отношении «людей Писания» - христиан и иудеев, ваххабитский взгляд на такфир сводился к ужесточению требований к мусульманам»<sup>31</sup>. Джихад трактовался как война с «врагами ислама» т.е. в основном с несогласными мусульманами и т.д. М. Ибн Абд-аль-Ваххаб концентрировал внимание на вопросах веры и совершенства мусульманской уммы, поэтому «социальные и политические проблемы его

---

<sup>29</sup> Роузентал Ф. Указ. соч. С. 203-204.

<sup>30</sup> Роузентал Ф. Указ. соч. С. 60.

<sup>31</sup> Добаев И.П. Указ. соч. С. 142.

не интересовали»<sup>32</sup>. Тем более его не могли интересовать вопросы гносеологического характера, поскольку для него главным оставалось строгое единобожие, согласно букве Корана и Сунне, а не попытки рационалистического осмысления бытия.

Проблема типологизации идейных течений в современном исламе на сегодняшний день остается открытой. Большинство авторов принята триадная схема: традиционализм, фундаментализм, модернизм. Модификации данной типологии могут варьироваться: ортодоксия, возрожденчество, реформаторство и т. д. При этом особо отмечается, что все три идеологических течения взаимно переплетены. Такие же понятия, как исламизм, ваххабизм, экстремизм, терроризм и т. д., получают более узкую трактовку.

Общепринятой точкой зрения является также то, что в исламе нет четкого разделения на религиозное и светское. Всеми тремя течениями признаются основные постулаты ислама: единобожие, столпы веры и религии. При несущественных мазхабных (мазхабы - правовые школы ислама) различиях, в трех течениях существуют всевозможные трактовки отдельных постулатов ислама, но основными являются расхождения в социально-политических вопросах. Это и обуславливает различное отношение их приверженцев и к вопросу об образовании.

Столкновение с западной культурой, явно превосходившей по уровню своего развития, требовало от мусульманских интеллектуалов переосмысления основных постулатов вероучения. Основным очагом «интеллектуального брожения» становились мусульманские страны, которые имели наиболее обширные контакты с «инокультурой», в частности колонизированные Египет и Индия. Примерно с середины XIX в. в мусульманской религиозно-политической мысли начали формироваться два противоположных течения (фундаментализм и модернизм), которые пытались сформулировать новые концепции в ответ на столкновение с

---

<sup>32</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М., 2005. С. 107.

западной цивилизацией. Среди тех, кто выступал за возврат к «золотому веку ислама» через обращение к «фундаментальным» основам религии, был египтянин Хасан аль-Банна - основоположник и идеолог экстремистской организации «Братья мусульмане». Более поздние классики исламского радикального фундаментализма: египтянин С.Кутб, пакистанец Абдул Аля Маудуди (1903—1979), иранский аятолла Р. Хомейни (1898—1989 гг.) и т. д.

Для фундаменталистов, в разной степени, не свойственны глубокие рассуждения по вопросам соотношения разума и веры, проблемы интеллектуального состояния уммы и т. д. Большее значение приобретает борьба с *джахилией* – «варварским сообществом», в которое, по их мнению, превратилось все мировое сообщество. С.Кутб по этому поводу отмечает: «Прежде всякой дискуссии или убеждения необходимо свергнуть правящий режим в Египте, так как он варварский, все режимы, так как они варварские, даже те, которые призывают к исламу в своих документах и конституциях»<sup>33</sup>. Но при этом попытки разрешения проблемы соотношения разума и веры, часто приобретают модернизаторский характер. Так, Абдул Аля Маудуди утверждает: «Аллах – не враг творческой активности людей, так как он сам ее создал»<sup>34</sup>. Ему вторит С.Кутб: «Бог не лишает человека, как это сделала в свое время христианская церковь, возможности использовать свой интеллект – мощный инструмент познания и творчества»<sup>35</sup>.

Фундаментализм выступил с позиции осуждения любых идеологических заимствований у западной культуры (кроме технологических достижений). Решение возникших проблем фундаменталисты видели в восстановлении халифата, что, по их мнению, возможно лишь при условии строго соблюдения постулатов исламского вероучения, которые трактовались на их собственное усмотрение. Идеи сторонников современного фундаментализма не полностью лишены рационализма и логики: «Оказывается, что, следуя положениям салафитского наследия, современные салафиты применяют

---

<sup>33</sup> Цит. по: Добаев И.П. Указ. соч. С. 101.

<sup>34</sup> Цит. по: Левин З.И. Указ. соч. С. 182-183.

<sup>35</sup> Цит. по: Левин З.И. Указ. соч. С. 185.

результаты *иджтихада*<sup>36</sup>, т. е. выведения логических заключений. Это становилось возможным при условии использования только Корана и сунны, и крайнего неприятия современных достижений западной цивилизации.

Подобного рода *иджтихад*, как правило, на практике используется фундаменталистами в качестве манипуляции своими сторонниками для достижения поставленных перед ними политических целей. Особо это относится к концепции *джихада*, который по мнению современных фундаменталистов, однозначно трактуется как война с неверными и является одним из главных инструментов строительства «нового мирового халифата». При этом, ссылаясь на отдельные аяты Корана и хадисы из Сунны (где идет речь о войне), фактически не учитываются причины ниспослания - *асбабуль нузуль* (один из основных методов *тафсира* – толкования Корана) или *истислах* - критическое осмысление хадисов.

А.А.Игнатенко феномен салафизма в большей степени отождествляет с исламским радикализмом<sup>37</sup>, что кажется не совсем обоснованным. В самом салафизме присутствует идея реформаторства, поэтому даже модернисты черпали вдохновение их работ салафитов. З.И.Левин в методологическом подходе выделяет реформаторски ориентированный салафизм с двумя крайними течениями: охранители и обновленцы. Первые хранители буквы писания (фундаменталисты), их лозунг «Назад к Корану», вторые хранители духа писания (модернисты) их девиз «Вперед с Кораном»<sup>38</sup>.

Относительно процесса начала модернизационного движения в исламе, мы согласны с позицией М. Степанянц, отметившей по этому поводу, что «в исламе этот процесс задержался не столько из-за специфики самого вероучения, сколько из-за особенностей исторического развития мусульманских народов (своеобразие экономической системы, колониальное господство и т. д.). Он начался с середины XIX в. и продолжается по сей

---

<sup>36</sup> Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе <http://www.ca-c.org/journal/cac-08-2000/12.ignatenko.shtml>

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 133-135.

день»<sup>39</sup>. Среди основоположников модернизаторского движения были Джемаль-ад-дин аль-Афгани (1838-1897), Мухаммед Абдо (1849-1905). Размышляя в русле панисламизма, основоположники модернизма, призывали к реформированию системы обучения и преодоления закостенелости традиционного ислама.

Аль-Афгани вырос в Афганистане, где получил традиционное мусульманское воспитание. Побывав во многих мусульманских странах, он некоторое время жил в Париже и даже посетил Россию. Пытаясь выявить основные причины отставания мусульманских стран, он вел поиск путей прогрессивного развития, но в тоже время аль-Афгани предостерегал мусульман от бездумных заимствований у Запада. Панацеей от всех болезней уммы, он видел в возрождении истинной веры в Бога. Одним из главных шагов на пути к возрождению аль-Афгани считал освобождение от колониальной зависимости и объединение против экспансии Запада мусульманских стран, в которых должен быть конституционный образ правления<sup>40</sup>. Следует отметить, что «вместе с тем пропагандируемый им союз должен был носить духовный характер и не иметь отношения к вопросу политического объединения мусульманских стран»<sup>41</sup>.

Ученик аль-Афгани М.Абдо был общепринятым теоретиком, идейным и политическим лидером мусульманских реформаторов. Он был убежден в необходимости нравственного очищения человека и общества, как основе решения социальных проблем. Для М.Абдо не ислам и вера подлежат пересмотру, а в реформе нуждаются сами мусульмане. Он критиковал устаревшие взгляды, обычаи, осуждал духовенство за формализм, непонимание нужд людей и потребностей времени<sup>42</sup>. М.Абдо был сторонником рационализма в делах веры: «Коран запрещает нам слепую

---

<sup>39</sup> Степоянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982. С. 19.

<sup>40</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 55.

<sup>41</sup> Добаев И.П. Указ. соч. С. 131.

<sup>42</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 56.



веру.... Ибо, сказано в Коране, человек создан не для того, что бы его вели под уздцы. Ему дан разум, которым он должен руководствоваться»<sup>43</sup>.

Как и все реформаторы, М. Абдо был сторонником необходимости *иджтихада*. По его мнению, любой кто обладал традиционными религиозными знаниями, может толковать Коран (не уклоняясь от него) и отказавшись от *таклида*. Каждое новое поколение должно делать это «в свете собственного опыта и знаний»<sup>44</sup>. Понимая, что мусульмане психологически не готовы к восприятию ценностей индустриальной цивилизации, М.Абдо считал необходимым готовить умму к восприятию нового.

Для приверженцев исламской модернизации, на первый план выходили социальные, а не политические преобразования. Именно поэтому «в наши дни обновленцы (модернизаторы – Р.П.) проявляют мало интереса к возрождению халифата, в отличие от салафитов-охранителей (фундаменталистов – Р.П.), для которых это – важная, прокламируемая ими цель..... Обновленцы, как правило, в принципе допускают появление халифата, но в отдаленном будущем и в виде федерации (конфедерации) мусульманских государств»<sup>45</sup>. При этом некоторые идеологи, такие как Али Абдурразик (1888 – 1966) вообще отвергают идею халифата, считая ее противоречащей исламу<sup>46</sup>.

Таким образом, развитие мусульманской теолого-философской и социально-политической мысли на протяжении всей истории ислама носило противоречивый характер. Основными проблемами становились вопросы о соотношении разума и веры, установление причин упадка исламской цивилизации, поиски путей дальнейшего развития и идеальной формы общественно-политического устройства уммы. Современные фундаменталисты и традиционалисты всегда отдавали приоритет слепой

---

<sup>43</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 63.

<sup>44</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 76.

<sup>45</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 174.

<sup>46</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 131-132.

вере, а модернисты-реформатары признавали роль человеческого интеллекта. Традиционалисты в меньшей степени отдают предпочтения *иджтихаду*, т.к. по их мнению, все рассуждения по философско-правовым вопросам были сформулированы средневековыми ортодоксами и остается лишь следовать их указаниям, т.е. *таклиду*, и «скорректировать» современность по давно установленным правилам. Фундаменталисты напротив, считая открытыми врата *иджтихада*, не признают традиционалистские взгляды, считая их недостаточно соответствующими букве писания, т. е. Корану и Сунне. Для модернистов *иджтихад* должен стать основой для прорыва в современность, но при условии, что он будет соответствовать не только духу писания, но и современным условиям жизни мусульманской уммы.

Для традиционалистов вопрос о причине кризиса в умме не является приоритетным, поскольку для официального духовенства свойственен конформизм и поддержка официальных политических режимов, что вообще снимает вопрос о «поиске виноватых». Фундаментализм в нынешнем состоянии мусульманского общества обвиняет, как самих мусульман, отошедших от буквы писания, так и их политических лидеров. Кроме того, причины кризиса фундаменталисты видят в агрессивной политике Запада, пытающегося уничтожить ислам и навязать западный образ мысли и мышления. Поэтому в любом заимствовании западных идей они видят *бид'а* – т.е. греховное нововведение, которое должно строго пресекаться.

Идеал общественно-политического устройства для традиционалистов, по-прежнему, остается халифат времен четырех праведных халифов. Но его строительство, по их мнению, остается невозможным, т.к. простые мусульмане, «неспособны» постичь тонкостей ислама и шариата, и неспособны к его созданию. Для фундаменталистов напротив, неприемлема инертность в вопросе халифата. Это первая задача, которая должна быть выполнена для достижения былой славы ислама. Для этого необходим *джихад* – который в их трактовке представляет собой не только войну с неверными, но и войну со всеми политическими режимами в исламском

мире. Для модернистов воссоздание халифата не является приоритетным вопросом. Поэтому и *джихад* – это в первую очередь, усилие над собой в вопросах веры. Сначала необходимо воспитание мусульманской уммы в духе писания и времени, общины, способной создать единый духовный союз братьев по вере. При этом форма государственного устройства не имеет большого значения. Попытки решения данных задач находят свое отражения в современных концепциях мусульманского образования, которые и предполагают их планомерное решение.

По мнению известного исследователя радикального ислама И.П. Добаева: «**традиционализм** характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют *ортодоксами*) выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы»<sup>47</sup>.

Консерватизм приверженцев традиционализма обуславливает их отношение к системе религиозного образования. По нашему мнению, *традиционное религиозное (мусульманское) образование выступает основной системой подготовки мусульманского духовенства и главным источником религиозного просвещения мусульманских народов.*

Сторонники традиционного образования, *во-первых*, выступают за сохранение основных характеристик религиозного образования: изучение общепринятых первоисточников (Коран, Сунна и т.д.), арабского языка, истории ислама, основ вероучения и т. д. При этом проявляется отрицательное отношение к попыткам введения светского элемента в религиозное образование, с точки зрения традиционалистов не являющегося

---

<sup>47</sup> Там же. С. 19.

необходимым знанием. Несмотря на это, традиционалисты могут поддерживать идеи о необходимости технической модернизации образования, в условиях сохранения устоявшихся форм религиозного воспитания.

*Во-вторых*, т. к. традиционалистский ислам связан с региональными этнокультурными особенностями и в частности с «адатной составляющей», важным элементом в традиционном религиозном образовании остается изучение национальных языков мусульманских народов, их традиционных обычаев, связанных с исполнением тех или иных религиозных обрядов и т.д. Традиционное преподавание религии, в основном, ведется на национальном языке, внимание уделяется ознакомлению с религиозной литературой национальных авторов и т.д.

*В-третьих*, важной составляющей традиционализма является его «аполитичность» - официальное духовенство придерживается позиции отделения политики от религии и поэтому, в системе традиционного мусульманского образования, отсутствует политико-идеологическая составляющая, а образовательная программа не выходит за рамки изучения основ религиозного вероучения.

Вторым религиозно-политическим течением выступает **фундаментализм**, который «определяется тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от позднейших наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному (*интегральному*) претворению в жизнь норм ислама (поэтому их еще иногда называют *интегристами*). Он провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех (*праведных*) халифов, ислама»<sup>48</sup>.

Именно фундаментализм наиболее подвержен политизированности, иногда в крайне радикальных формах. Это и определяет его отношение к

---

<sup>48</sup> Там же. С. 25.

религиозному образованию. *Мусульманское религиозное образование фундаменталистского типа, выступает как основная система идеологической и практической подготовки наиболее политизированных, вплоть до радикальных форм, сторонников исламистского движения, а также как система распространения, в том числе, и экстремистской идеологии.*

Поэтому сторонники фундаменталистского образования, *во-первых*, выступают за крайне радикальные трактовки исламского вероучения, которые соответствуют их политическим установкам и целям, служат главным орудием манипуляции сознанием их сторонников, а также обосновывают их политическую практику, которая может реализовываться, в том числе, и с применением насилия и даже терроризма. При этом в отношении светского образования проявляется определенная лояльность, в случае если светские знания могут быть использованы в их практической деятельности.

*Во-вторых*, поскольку исламский фундаментализм выступает с позиции резкой критики традиционных наслоений, настаивая на их «вредности» - в фундаменталистском образовании проявляется резкая критика адатных форм, бытующих в тех или иных регионах распространения ислама, а также игнорирование традиционных культурных достижений мусульманских и других народов.

*В-третьих*, в наиболее политизированных радикальных фундаменталистских группировках неотъемлемой частью системы религиозного образования могут выступать элементы военно-диверсионной подготовки, которая служит одним из инструментов реализации стоящих перед ними политических целей.

Третьим религиозно-политическим течением в исламе является **модернизм**, который «определяется тем, что его сторонники (их еще называют реформаторами) стремятся реформировать, приспособить мусульманскую догматику к нуждам современного развития, отбрасывая или

замалчивая одни положения и развивая другие»<sup>49</sup>. Следует отметить, что модернизм, в отличие от аполитичности традиционализма и политизированности фундаментализма, выступает на позициях не только политической модернизации (что может присутствовать в позиции и практики его сторонников), но и на модернизации социальных отношений, как внутри мусульманских сообществ, так и в их отношениях с окружающим «инокультурным» миром.

Для приверженцев модернистского течения вопрос о религиозном образовании был и остается краеугольным. Именно мусульманский модернизм поставил на повестку дня необходимость реформирования религиозного образования, которое должно приобрести просветительский характер. По мнению его сторонников, только приобщившись к наследию общечеловеческих достижений, часть из которых необходимо принять и переосмыслить, мусульманский мир может встать на путь своего возрождения и будет полноправным членом мирового сообщества.

В концептуальном подходе современного исламоведения феномену исламского возрождения в России уделяет особое внимание известный российский исламовед А.В.Малашенко<sup>50</sup>. Но, как представляется, сегодня рано говорить о безоговорочном исламском возрождении в нашей стране. Мода на мусульманскую атрибутику, повальное строительство мечетей (многие из которых сегодня пусты), открытие медресе и прочее проявления материальной культуры, вряд ли могут свидетельствовать о полномасштабном мусульманском возрождении. Тем более, таким критерием не может быть политизация ислама, принявшая в некоторых регионах России маргинальные формы. По нашему мнению, лишь развитие духовной сферы, которая сможет внести и обогатить культурное наследие народов нашей страны, может быть основным критерием религиозного возрождения.

---

<sup>49</sup> Там же. С. 34.

<sup>50</sup> Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Поэтому под определением *модернизационного мусульманского образования* нами понимается *система религиозного просвещения, имеющая цель приобщения мусульманских народов, как к ценностям ислама, так и к достижениям общечеловеческой культуры и цивилизации.*

Сторонники модернизационного религиозного образования, *во-первых*, настаивают на более взвешенном толковании первоисточников мусульманского вероучения, с учетом современности. Выступают с позиции необходимости усиления элементов светского образования в мусульманском просвещении и приобщения уммы, к общемировым достижениям культуры и человеческой цивилизации.

*Во-вторых*, в модернизационном религиозном образовании, проявляется лояльность к традиционным (адатным) формам, бытующим в разных регионах распространения ислама. Поэтому внимание уделяется изучению национальных языков, истории, культуры, как мусульманских, так и других народов.

*В-третьих*, модернизационное религиозное образование, может иметь элементы политико-идеологической подготовки. Но, в целом, т. к. модернизм в исламе выступает как более широкое общественное движение и остается относительно аполитичным, в модернизированном религиозном образовании могут присутствовать элементы политико-идеологической подготовки, с конструктивной позицией по вопросам политики.

В России, из всех религиозно-политических течений, наиболее широкое распространение имеет традиционный ислам. В разных регионах России, он представлен в многообразных формах. Если на Северо-Восточном Кавказе наиболее широкое распространение получил суфизм, то на Северо-Западном Кавказе и в Среднем Поволжье ислам, в основном, представлен в форме традиционного суннизма в русле ханафитского мазхаба. Традиционалисты, как правило, имеют широкую поддержку со стороны официальной власти. Это поддержка и позволяет сохранять стабильность и консервативность системы религиозного образования, которое, в свою очередь, остается

главным источником воспроизводства традиционного ортодоксального мышления у духовенства.

Фундаментализм получил распространение после начала религиозного возрождения в России. До этого, он был представлен лишь отдельными полуподпольными и достаточно аполитичными салафитскими группами в Дагестане. События 90-х гг. XX в. вокруг Чеченской республики привели к политизации и дальнейшей радикализации этих групп. В самой Чечне, на основе фундаменталистской идеологии, получило распространение движение т. н. «ваххабитов».

Если салафизм в Дагестане получал развитие благодаря полуподпольному обучению небольших групп (даже в бытность СССР), то в Чечне фундаменталисты пользовались уже открытой идеологической обработкой своих последователей в созданных «лагерях – медресе», а также вносили в систему образования военно-диверсионную подготовку. Именно фундаменталистское течение, благодаря наибольшей подверженности политизации и радикализации, создает угрозу национальной безопасности России.

Вслед за И.П. Добаевым мы считаем, что «при полном отсутствии на Северном Кавказе модернистских реформаторских процессов религиозное сознание горцев мусульман сегодня оказалось представленным лишь двумя его типами: традиционным, тяготеющим к фундаментализму и экстремистско-ваххабитским»<sup>51</sup>. При этом традиционализм, оставаясь главным культиватором ортодоксального мышления, в северокавказском регионе реально подпитывает фундаментализм. Поэтому традиционность, как главный архетип мышления большинства жителей Северного Кавказа, является не только одним из факторов конфликтогенности на Юге России, но и выступает в качестве «тормоза» социально-экономических преобразований и модернизации общества.

---

<sup>51</sup> Добаев И.П. Основные тенденции развития исламского движения на Северном Кавказе: конфликтологический анализ// Факторы конфликтогенности на Северном Кавказе. Ростов н/Д., 2005. С. 139.



Вариантом решения данной проблемы может стать модернизация религиозного образования и придание ему просветительского характера. Это сможет способствовать созданию прослойки мусульманского духовенства, которая, в свою очередь, будет участвовать в формировании нового религиозного сознания северокавказских и других мусульманских народов, которое будет способно адекватно реагировать на новые вызовы и угрозы современного мира, а также создать предпосылки модернизации общества.

## 1.2 Институты и концепции образования в исламе.

Самыми первыми институтами образования в мусульманском мире были мечети, где проповеди имамов знакомили мусульман с особенностями исламского вероучения. Расширяя свои владения, мусульмане всегда старались строить мечети на новых территориях. Они и были первыми центрами просвещения новообращенных мусульман и становились средоточием учености и науки. В дальнейшем стали появляться отдельные институты образования. Так, омейядский халиф Аль Валид (705—715) был одним из тех, кто учредил первые школы (*кутабы*), в эпоху процветания своей династии<sup>52</sup>. В *кутабах* преподавание сводилось к изучению арабского письма, чтению Корана, ознакомлению с хадисами пророка, а работа учителей в них считалось неблагодарным трудом<sup>53</sup>. Развитие книгопечатания способствовало появлению библиотек, где хранение книг сочеталось с обучением. Так начали появляться «Дома науки» - *дар аль-ильм*, в которых имелись книги по разным областям знания<sup>54</sup>. Возникновение *медресе*, своего рода высших учебных заведений того времени, по мнению А.Меца, связано с изменением методов преподавания: диспуты по различным вопросам

---

<sup>52</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.1. С. 560.

<sup>53</sup> Мец А. Указ. соч. С. 182.

<sup>54</sup> Там же. С. 173–174.

становились невозможными в мечетях. Сам А.Мец, относит возникновение подобных учебных заведений к началу XI в.<sup>55</sup>

По мнению В.В.Бартольда, дома науки и медресе имели приблизительно одинаковое назначение и в самом начале своего существования предназначались исключительно для преподавания богословия<sup>56</sup>. Однако следует отметить, что к X в. теология отделилась от правоведения, поделив мир исламских ученых на два противостоящих лагеря *фукаха* - юристов и *'улама* - ученых (богословов). При этом правоведение считалось светской наукой, способствовавшей продвижению по службе<sup>57</sup>. Поэтому деятельность медресе, во многом, была направлена на подготовку кадров для государственной службы и укрепления централизованной власти халифатов.

В первых сборниках хадисов уделено большое значение концепции *и'льм*. Из шести общепринятых суннитских сборников хадисов, в четырех встречается отдельная глава «Книга о знании». В изречениях пророка говорится о достоинстве знаний, о том, что исчезновение знания будет одним из признаков наступления судного дня, о достоинствах людей обладающих знанием и т. д. Но для самих авторов знание - это в первую очередь знание пророческих наставлений, умение определить точную цепочку передатчика религиозной информации (*иснад*) и способность донести эту информацию. Иными словами для *мухадисов* (собирателей изречений) знание - это наука о собирании и передачи хадисов пророка<sup>58</sup>.

Совокупность наставлений Корана и Сунны стала основой шариата - свода религиозных законов. Опираясь на шариат, сформировался *фикх* - мусульманское право. В суннитском исламе возникают четыре *мазхаба* - философско-правовые школы: ханафитская (осн. Абу-Ханифа 699-767), маликитская (осн. Малик ибн Анас 713-795), шафиитская (осн. аш-Шафия 767-820) и ханбалитская (осн. ибн Ханбал 780-855). Каждый из этих мазхабов использует различные методы изучения правовых вопросов<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Там же. С. 177.

<sup>56</sup> Бартольд В.В. Ученые мусульманского ренессанса. Сочинения. Т 6. М., 1966. С. 622.

<sup>57</sup> Мец А. Указ. соч. С. 168, 185.

<sup>58</sup> Роузентал Ф. Указ. соч. С. 91-98.

<sup>59</sup> Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д., 2003. С.82-83.

Развитие правовых школ продолжается вплоть до начала XI в., пока «в 1017 г. при халифе аль-Кадире синклит суннитских богословов в знаменитом «Кадирийском трактате веры» («*ар-Рисала аль-кадирийя*») сформулировал кредо суннитского традиционализма, утвердил наличие четырех мусульманских правовых школ и наложил запрет на практику иджитхада (право на свободное суждение по религиозно-правовым вопросам – Р.П.)<sup>60</sup>.

Собирание и передача хадисов долгое время было основным занятием ученых, которые «положили своими трудами прочное начало теологическим, а в особенности научным изысканиям мусульманского мира»<sup>61</sup>. Развитие права и теологии в первые века распространения ислама шло параллельно друг другу. Точнее даже сказать теология развивалась в рамках правоведения. Поэтому долгое время право также считается основной наукой в мусульманском мире, а слово *фикх* - наряду с этимологическим значением «мусульманское право», приобрело значение «знание»<sup>62</sup>.

Развитие теологии во многом становилось возможным благодаря наличию различных интерпретаций священных текстов среди мусульман. К тому же, расширяя свои владения, исламская цивилизация включала в себя различные инокультурные элементы, а также представителей других конфессий, которые попадали под покровительство мусульман и выплачивали налог - *джизию*. Совместная жизнь христианских народов, евреев и мусульман создавала незнакомую средневековому Западу веротерпимость, которая «нашла свое выражение и в том, что внутри ислама было изобретено и усердно изучалось сравнительное богословие»<sup>63</sup>. Благодаря поликонфессиональности и многокультурности исламского мира становились возможными достижения в области науки. Даже развитие грамматики арабского языка происходило во многом благодаря персидскому элементу, для которого изучение незнакомой языка с целью правильного

---

<sup>60</sup> Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 201.

<sup>61</sup> Мюллер А. История ислама. Т. 1. М., 1998. С. 484.

<sup>62</sup> Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М., 1958. С. 776.

<sup>63</sup> Мец А. Указ. соч. С. 44.

понимания священных текстов было затруднительным, и требовало выработки лингвистических законов<sup>64</sup>.

Первыми центрами просвещения и науки в исламском мире были области, которые находились под влиянием инокультурных элементов. Так, развитию науки и просвещения в Багдадском халифате способствовало влияние персов и сирийцев. А рассвет Кордовского халифата стал возможным благодаря влиянию христиан Западной Европы. Многие ученые и богословы, оказавшие влияние на развитие теолого-философской и научной мысли, не были арабами.

Известный богослов аль-Ашари (873/874 - 935/941), араб по происхождению, долгое время был приверженцем мутазилизма - первого рационалистического течения в исламе, адептами которого, в основном, были персы, населявшие Ирак и современные территории Ирана<sup>65</sup>. Мутазилизм положил начало развития спекулятивной теологии - *калама*, который пытался обосновать догматы веры логическими доказательствами. Если представители раннего *калама* выступали на позициях приоритета разума над верой, то аль-Ашари пришел к противоположным выводам. Он, уподобляясь христианским схоластам, впервые разработал систему суннитской ортодоксии и построил свои рассуждения, руководствуясь логико-философскими методами. Несмотря на признание рационализма, приверженец позднего *калама*, считал необходимым безоговорочное признание основных постулатов веры и лишь затем, их доказательство с помощью логических рассуждений<sup>66</sup>.

Известным суннитским богословом был перс аль-Газали (1058-1111). Он признавал часть светских наук, которыми в то время занимались мусульманские ученые и, в частности, физику и математику. Логика была для него нейтральной наукой, поскольку служила как философии, так и

---

<sup>64</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.1. С. 567-568.

<sup>65</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.1. С. 738-741.

<sup>66</sup> Сагадеев А.В. Предисловие к изданию Роузентал Ф. Указ. соч. С. 12-14.

*калам*<sup>67</sup>. Он отвергал возможность рационалистического познания Бога, критикуя спекулятивную теологию. Признавая возможность познания окружающего мира, познание Аллаха становилось возможным лишь путем мистицизма. Тем самым аль-Газали внес свой вклад в развитие суфизма, приверженцем которого он стал перенеся духовную драму<sup>68</sup>.

Суфизм (от араб. *суф* - плащ, который обычно носили первые средневековые суфии) получил распространение на окраинах исламской цивилизации, в том числе и на Кавказе. Один из главных постулатов суфизма - это пропаганда аскетизма, бедности и восхваление Бога - *зикр*. Поэтому высшим знанием суфизм считает познание Бога через постоянную культовую практику, которое приводит к нисхождению *барака* - благодати в виде *нур* - света, который отождествлялся со знанием, т. е. постижением Творца<sup>69</sup>. Суфизм часто принимал форму социально-политического протеста против власть предержащих и крайних религиозных ортодоксов. Поэтому «суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и вместе с тем выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием»<sup>70</sup>.

Аль-Газали, в знаменитой работе «Воскрешение наук о вере», пытался преодолеть противоречия между ортодоксальным исламом и суфизмом. Он также стал первым наиболее серьезным критиком философов-рационалистов, которые вышли за рамки богословских рассуждений. В своей работе *Тахафут аль-фульсафи* - опровержение философов, он обрушился с резкой критикой философских систем аль-Фараби и Ибн-Сины.

Аль-Фараби (870-950) был тюрком по происхождению. Он родился в Средней Азии, но долгое время учился на Ближнем Востоке и умер в Дамаске. Представитель восточного перипатетизма был комментатором Аристотеля и приверженцем неоплатонического учения об эманации. Его перу принадлежит большое количество трудов, в том числе и по естественным наукам: арифметике, астрономии, физике, химии, оптике, медицине и т. д.<sup>71</sup>. Не менее плодотворным ученым был и Ибн Сина (980-1037), известный на Западе как Авиценна. Родился в средней Азии, долгое время жил в Персии. Он, как и аль-Фараби, был приверженцем философии Аристотеля. Сочинения на арабском и

---

<sup>67</sup> Сагадеев А.В. Примечания к изданию Роузентал Ф. Указ. соч. С. 332-333.

<sup>68</sup> Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001. С. 433.

<sup>69</sup> Роузентал Ф. Указ. соч. С. 158-192.

<sup>70</sup> Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 473.

<sup>71</sup> Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 395.

персидском языке Ибн Сины, посвящены изучению логики, физики, математики, астрономии, медицине и т. д. (всего автору приписывается около 400 сочинений)<sup>72</sup>.

В ответ на критику аль-Газали известный арабский мыслитель Ибн-Рушд (1126-1198) написал работу «Опровержение опровержения», где отверг нападки суннитского ортодокса на философию. Аверроэс был одним из последних представителей восточного аристотелизма. Он долгое время жил в Андалусии, в то время одним из образовательных центров не только мусульманской цивилизации, но и средневековой христианской Европы. Ибн Рушд высказал идею о разграничении рациональной религии (доступной образованным) и образно-аллегорической религии (доступной большинству). В дальнейшем концепции двойственной истины оказала заметное влияние на христианских философов<sup>73</sup>.

Одним из комментаторов Ибн Рушда был известный арабский ученый и общественный деятель Ибн Халдун (1332-1406). Широта взглядов этого мыслителя на общество, попытки найти в его развитии объективные законы, позволяют некоторым ученым считать его основоположником социологии. В центр своих рассуждений Халдун ставит человека, который выделяется из мира животных тем, что способен мыслить и благодаря таким способностям владеющий ремеслами и наукой. Ибн Халдун долгое время служил при дворах различных правителей, что позволило ему, ознакомиться с особенностями различных народов населявших исламские земли и прийти к выводу об обусловленности географической среды и особенностях населения. Еще одной особенностью человека Ибн Халдун считает его предрасположенность к общественной жизни, которая находит свое выражение в создании единого государства. Государство проходит несколько фаз развития, начиная от становления и заканчивая упадком (что в свою очередь обусловлено сменой поколений, изменением нравов его правительства и т.д.). Рассуждая о человеческой мысли, Ибн Халдун

---

<sup>72</sup> Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 408-409.

<sup>73</sup> Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 446-447.

приходит к выводу о неспособности правителя к управлению, если он осведомлен лишь в коранических науках<sup>74</sup>.

Преподавание богословия и ряда рациональных наук выходили за рамки деятельности медресе, обучение в которых отличалось богословской и юридической направленностью. Мутазилиты к середине IX в. были признаны еретиками, а ростки свободомыслия, философии и прочего рационализма «загнаны были в кельи уединенных мечтателей»<sup>75</sup>. Поэтому большую роль в религиозном образовании всегда играл суфизм, который был противником всего юридического, а иногда и рациональной науки<sup>76</sup>. Взаимоотношение суфийского шейха – *муршида* (наставника), с *мюридом* - учеником, носили сакральный характер. Шейх, наставляя своего ученика на *тарику* – мистический путь познания Аллаха, отдавал ему часть своего *барака* – благодати. Взаимоотношение «*муршид-мюрид*» также можно рассматривать как один из неформальных институтов образования в исламе, особенно свойственный суфизму.

Образовательные центры в виде мечетей, библиотек, кутабов и медресе были во всех частях мусульманского мира. Один из шиитских авторов указывает на то, что медресе были построены в Исфагане, Нишапуре, Балхе и Герате. Ссылаясь на андалузского путешественника Ибн Джубейра, автор утверждает, что к XII в. в Дамаске насчитывалось 20, а в Багдаде 30 подобных учебных заведений. Другой еврейский автор насчитал 20 медресе в Александрии и отметил большое количество таких заведений в других городах<sup>77</sup>. Одним из первых центров сосредоточения образования был Багдадский халифат, который долгое время был ядром всего мусульманского мира. Низам Ал-Мулк (1017-1092) основал в Багдаде медресе получившее название «Низамия»<sup>78</sup>. Известным центром образования был Кордовский халифат, достигший своего наивысшего интеллектуального расцвета в

---

<sup>74</sup> Степанянц М.Т. Указ. соч. С. 482-490.

<sup>75</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.1. С. 739.

<sup>76</sup> Мец А. Указ. соч. С. 185-186.

<sup>77</sup> Хосейн З. Исламская цивилизация. М., 2004. С. 48-49.

<sup>78</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.2. С. 132.

период правления Хакама II (ум. 976). Его библиотека насчитывала тысячи томов книг. Во времена его правления мальчики из бедных семей обучались в 27 училищах, а кордовский университет пользовался большим уважением не только в мусульманских землях, но и в христианских странах<sup>79</sup>.

Однако наиболее известным центром мусульманской учености стал Египет. Фатимидский халиф Му'ызза основал в Каире мечеть Аль-Азхар (Блистательная). Его приемник Аль-Азиз обратил ее в училище, где готовились богословы и судьи (*казыи*)<sup>80</sup>. Некоторые арабские ученые с именем этого халифа связывают преобразование Аль-Азхара в научный университет (*джамиа туль аламия*)<sup>81</sup>. Он стал одним из главных центров образования и науки после падения Багдадского халифата, в результате монгольского нашествия и реконкисты в Испании, а «мусульманские ученые из разных странах мира нашли безопасное убежище в Египте»<sup>82</sup>.

В начале существования Аль-Азхара как мечети, преподавание в нем в основном сводилось к дискуссиям по правовым вопросам в русле шиитской доктрины. Шиизм, всегда выступавший оппонентом суннитской ортодоксии, был близок к мутазилизму, поэтому вскоре кроме преподавания религиозных дисциплин и арабской филологии, началось преподавание математики, астрономии, естествознания и географии. Упадок Аль-Азхара отмечается со времени начала господства суннизма в русле шафиитской правовой школы, в результате падения Фатимидов (шиитов) во второй половине XII в. Относительное оживление научной деятельности отмечается при мамлюкских правителях. Основной упор был сделан на богословские науки и филологию, а математике, естествознанию и т. д. придавалось второстепенное значение. Постепенно известность Аль-Азхара «стала затмевать все другие существовавшие в то время религиозные

---

<sup>79</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.2. С. 696.

<sup>80</sup> Мюллер А. Указ. соч. Т.2. С. 874.

<sup>81</sup> محمد عمارة. الازهار و تغريب // الكتاب التخكاري بمناسبة اختفالات العيد الالفى للأزهر. القاهرة ١٩٨٣ م. ص. ٦٦.

<sup>82</sup> شيخ جاد الحق. كلمة الامام الاكبر // الكتاب التخكاري بمناسبة اختفالات العيد الالفى للأزهر. القاهرة ١٩٨٣ م. ص. ١١.



учебные заведения университетского типа – в Багдаде, Андалусии и других частях слабеющего арабского халифата»<sup>83</sup>.

Наследницей халифата в XVI в. выступила Османская империя. Становление османской системы образования также связывалось с влиянием образовательных центров мусульманского мира: «академическая деятельность в Анатолии стала возможной благодаря вкладам ученых, пребывающих из самых важных культурных центров того времени в Египте, Сирии, Иране и Туркестане».<sup>84</sup> Следует отметить, что некоторые современные ученые университета Аль-Азхар считают, что турецкое господство нанесло урон системе образования Египта, в том числе благодаря вытеснению светских предметов: «тогда как некоторые другие науки и предметы как логика, философия, история и география, стали западными и подозревались большинством шейхов, которые считали, что эти науки повредят исламу»<sup>85</sup>.

Преобладание религиозного компонента в османских медресе продолжается вплоть до Мехмеда II (1432-1481 гг.). В устав медресе Фатих впервые было введено правило, согласно которому преподаватели медресе должны быть осведомлены не только в религиозных науках, но и в «рациональных», включающих в себя логику, философию и математику. Турецкие исследователи связывают это с одним из разработчиков учебных планов медресе Фатих по имени Али Кашу, который прибыл из Самарканда, где он был связан с Улуг Бекком и научными кругами в значительной степени заинтересованными математикой и астрономией<sup>86</sup>.

Развитие образовательных учреждений, научной и культурной жизни во многом способствовало усилению центральной власти в Османской империи и способствовало политической стабильности. Постепенный упадок

---

<sup>83</sup> Поляков К.И. Исламский университет Аль-Азхар: традиции и современность // Ближний Восток и современность. Вып.9. М., 2000. С.195.

<sup>84</sup> Ihsanoglu E. The Madrasas of the Ottoman Empire // Foundation for Science Technology and Civilisation. - April 2004. P. 4.

<sup>85</sup> محمد عمارة. الازهار و تغريب // الكتاب التخكارى بمناسبة اختفالات العيد الالفى للأزهر. القاهرة ١٩٨٣ م. ص.٧٠.

<sup>86</sup> Ihsanoglu E. The Madrasas of the Ottoman Empire // Foundation for Science Technology and Civilisation. - April 2004. P. 9.

османского государства сказался и на системе образования. Многие исследователи обращают внимание на снижение уровня образования в медресе к концу XVI и началу XVII столетия. Это связывается с устранением из учебных планов рациональных и математических наук, с увеличением числа обучающихся и отсутствием четкой системы контроля успеваемости.<sup>87</sup> Но в любом случае Османская империя не смогла ничего противопоставить усилению Европы, которая превосходила по уровню своего военного, культурного и научного развития.

Западная культура, начавшая проникать в мусульманский мир с начала колониальных завоеваний и упадка Османской империи, была вызовом традиционному исламскому обществу, боявшемуся утратить свою культурную идентичность под натиском вестернизации. Это отражалось и на образовании. Доктор университета Аль-Азхар Мухаммед Амара, отмечает по этому поводу: «История борьбы между Аль-Азхаром и вестернизацией, в действительности, - история борьбы нашей цивилизации, которая нашла равновесие между «религией» и «мирским», «мудростью» и «шариатом», «разумом» и «традицией», «материализмом» и «верой», «индивидом» и «обществом», «миром» и «войной», «сомнением» и «убеждением». Это история борьбы нашей цивилизации, это противостояние цивилизации материализма, грубости, утилитаризма и борьба за выживание»<sup>88</sup>.

Среди мусульманских государств, имеющих влияние в современном исламском мире, можно выделить Турцию, где отдельные политические лидеры выступают с позиции синтеза исламских и пантюркистских концепций. Турция избрала путь секуляризма, но при этом на ситуацию в стране большое влияние оказывает религиозная оппозиция, противостоящая военным кругам. Сама наследница Османской империи хочет претендовать на лидерство в тюркском мире и имеет в этом аспекте влияние на складывающуюся ситуацию. Саудовская Аравия, остающаяся

---

<sup>87</sup> Ibid. P. 15.

<sup>88</sup> محمد عمارة. الازهار و تغريب // الكتاب التخكاري بمناسبة اختفالات العيد الالفى للأزهر. القاهرة ١٩٨٣ م. ص. ٧٩.

монархическим государством с сильным влиянием ислама (в форме ваххабизма) на жизнь общества, и в силу исторических факторов стремящаяся быть лидером всего исламского мира. Именно с КСА связывается распространение радикального течения «ваххабизм» на территории многих государств, в том числе и в России. Египет - одно из ведущих государств арабского мира, в котором находится всемирно известный исламский университет Аль-Азхар. Данное учебное заведение с тысячелетней историей является кузницей исламского духовенства, в котором обучаются мусульмане со всего мира. Именно выпускники Аль-Азхара составляют одну из наиболее влиятельных прослоек духовенства и в современной России.

Развитие и характер системы образования в данных странах имеет различные формы и содержание, рассмотрение которых важно в аспекте их влияния на становление и развитие системы мусульманского образования в России. Турецкая модель интересна попыткой совмещения светского и религиозного в системе образования. В Саудовской Аравии преподавание религии занимает все ступени: от начального образования до высшего. Большой интерес представляет Египет, но не в плане системы религиозного образования, а в содержательном аспекте образования университета Аль-Азхар, поскольку последний является интеллектуальным центром мусульманского мира.

После распада Османской империи новый лидер Турецкой республики Мустафа Кемаль избрал путь секуляризации в форме лаицизма. Был отменен арабский алфавит, использовавшийся в османском письме; запрещено ношение тюрбанов в общественных местах. Несмотря на попытки полностью ограничить влияние религии, до конца этого сделать так и не удалось. Большая часть сельского населения осталась верна религиозным воззрениям, вплоть до сегодняшнего дня. В 1924 г., после упразднения халифата, согласно закону об образовании, все учебные заведения изымались из ведомства исламского духовенства, а в 1928 г. из конституции была

исключена статья о том, что «государственной религией Турции является ислам». Лишь после окончания Второй мировой войны в начальных классах было введено факультативное преподавание основ ислама и были открыты первые курсы имам-хатибов<sup>89</sup>.

В дальнейшем рядом законодательных актов (1956, 1967 гг.) турецкое правительство было вынуждено постепенно восстанавливать институты религиозного образования. Это было обусловлено разрастанием сети тайных религиозных сект и школ, которые содержались на средства богатых мусульман. Пытаясь найти поддержку со стороны верующих и одновременно ограничить роль духовенства в общественно-политической жизни, власти пошли на конституционное закрепление норм преподавания религии в начальной и средней школе. Государство брало под жесткий контроль преподавание религиозной культуры и нравственности<sup>90</sup>.

С начала 80 -х гг. правительство Турции приступило к созданию сети религиозных колледжей, которые обеспечивали подготовку не только персонала религиозных организаций, но и удовлетворяли потребности общеобразовательных школ в преподавателях религиозных дисциплин. К тому же, окончание религиозного лица во многом открывало путь к высшему образованию, т.к. до принятого в 1997 г. закона об обязательном среднем образовании, общее образование было доступно лишь половине подростков соответствующей возрастной группы<sup>91</sup>.

В Турции, помимо среднего специального религиозного образования, широкое распространение получило высшее теологическое образование. В 1949 г. на базе Анкарского университета был открыт первый теологический факультет. В дальнейшем такие же факультеты были открыты во многих университетах Турции. К началу 2001 г. в рамках университетов функционировало 9 теологических факультетов, где готовились

---

<sup>89</sup> Ягудин Б.М. Ислам в политических процессах и правовых актах Турции XX века // Ислам на современном Востоке. М., 2004. С. 74-76.

<sup>90</sup> Ли Ю.А. Государственная политика Турции в сфере религиозного образования // Ислам и политика. М., 2001. С. 341.

<sup>91</sup> Там же. С. 342-343.

преподаватели религиозных дисциплин и исследователи ислама. По примерным оценкам, в рамках высшей школы, в процентном соотношении с другими специальностями, данная категория специалистов составляла около 9%. В стенах организаций послевузовского образования ежегодно готовилось около 500 специалистов, с званиями доцентов и профессоров в области толкования Корана, мусульманского права, истории ислама, исламского искусства и т.д. В системе послевузовского образования также формируются профессиональные кадры, представляющие Турцию в ряде международных и межправительственных организациях, таких как Организация Исламская конференция, Исламский банк развития, Исламский фонд солидарности и т.д.<sup>92</sup>

Следует отметить, что система высшего религиозного образования Турции, в большей степени, направлена на формирование специалистов в области ислама и религиозного образования, а не на подготовку служителей культа. Так, в наиболее старом из теологических факультетов в Анкарском университете, существуют четыре отделения: Основы исламских знаний, Философии и религиозных наук, Исламской истории и искусства, Первоначального религиозного образования и обучения нравственности<sup>93</sup>. При этом содержательная направленность учебных программ носит модернизационный характер. К примеру, в учебной программе по истории исламской философии, разработанной профессором Мехметом Байрактаром, основной упор делается на изучение таких философов, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, аль-Газали, Ибн Рушда и т. д.<sup>94</sup>

Важную роль в Турции играют суфийские общины. Одной из наиболее известных общин является суфийский орден (точнее даже корпорация) Фатхуллы Гюлена, известный под названием «нурджилар» - названный в честь курдского суфия Саида Нурси (1873-1960). В Турции отношение к данной организации далеко не однозначно. Лидер этой организации,

---

<sup>92</sup> Там же. С. 344.

<sup>93</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi <http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr/>

<sup>94</sup> İslam Felsefesi Tarihi Dersi İçeriği <http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr/index.php?s=1d1&p=1&yy=4#2>

проповедующей «мягкий ислам», покинул Турцию и проживает в США в связи с судебным преследованием. В самой Турции Гюлен обвиняется в связях с американскими спецслужбами. При этом особое внимание со стороны его критиков уделяется его деятельности, направленной на создание различных образовательных учреждений. Даже бывший секретарь Совета национальной безопасности Турции пытался понять логику деятельности Гюлена: «В то время, как мои дети не имеют возможности получать образование, в школах центральной Азии оно идет на современном уровне. Русскому ребенку в Санкт-Петербурге предлагается петь турецкий Марш Независимости»<sup>95</sup>.

В судебном обвинении по делу Гюлена (расследование было начато в 2000 г.) утверждалось, что при помощи кадров, воспитанных в этих образовательных учреждениях, он намеревался ликвидировать светскую республику и создать государство, опирающееся на шариат. Также в обвинении приводились материалы о деятельности данных школ на территории бывшего СССР. По данным следствия, община контролировала 128 частных школ, 129 учебных курсов, 17 печатных органов, телеканал и т.д. С 1992 г. в 35 странах было создано 6 вузов, 236 лицеев и т.д. При этом отмечалось, что цель создания учебных заведений за рубежом «готовить кадры администраторов для данного государства, обеспечить в будущем их симпатии к Турции, в которой к тому времени будет создано исламское государство»<sup>96</sup>. Таким образом, именно неправительственные организации Турции использовали институты религиозного образования, как один из рычагов влияния на мусульманские общины за рубежом.

Система образования Саудовской Аравии в своем окончательном виде стала формироваться лишь в середине XX в. До появления саудовского государства большая часть населения Аравии было необразованным. Несколько начальных школ существовало в Мекке и Медине. Образование в

---

<sup>95</sup> Киреев Н.Г. Новая глава в истории Турции: «мягкий ислам» у власти // Ислам на современном Востоке. М., 2004. С. 52.

<sup>96</sup> Там же. С. 53.

них, по мнению арабских авторов, ухудшилось со времени владычества Османской империи. Там изучались только исламские дисциплины и проводились занятия, где ученики учились читать и писать. Помимо этого в число предметов входили арабский язык, математика и история, а преподавание велось на турецком языке. Большую часть преподавателей составляли турки и поэтому местные жители были убеждены в том, что «турки создали эти школы с одной целью – отуречить арабов»<sup>97</sup>. Кроме официальных османских школ, которые действовали до 1916 г., с помощью сбора средств у местных жителей создавались гражданские школы. В основном они были сосредоточены в Мекке. В 1936 г., т.е. через десять лет после создания и провозглашения Королевства Саудовской Аравии, была открыта первая государственная школа в Анайзе, которая получила название «Эмирская школа»<sup>98</sup>.

Первые серьезные попытки модернизации системы образования КСА стали проводиться после политических преобразований. Следующая волна реорганизаций происходила вследствие роста государственных доходов от торговли нефтью. В период деятельности Директората просвещения (1926–1954 гг.) больших успехов достичь не удавалось. Доходы государства в основном ограничивались сборами с паломников, а КСА долгое время оставалось самым бедным и социально отсталым среди арабских государств. Неграмотность населения в середине XX в., по некоторым данным, в среде взрослого населения составляла 95–97,5%. С целью развития просвещения со стороны королевства велась политика по привлечению учителей из других государств. Кроме этого некоторые студенты для получения образования, направлялись в другие арабские страны. По мнению некоторых авторов, это

---

<sup>97</sup> Саудовская академия в Москве. Серия: наука и образование в арабских государствах. Вып. 1. СПб., 2000. С. 7.

<sup>98</sup> Там же. С. 8.

привело к «прогрессирующей египтизации» всей системы просвещения в 50–60-е гг.<sup>99</sup>.

В 1954 г. на базе бывшего Директората просвещения было создано Министерство просвещения, которому удалось переломить ситуацию. В 1965 г. был образован Высший совет по политике просвещения, во главе с наследным принцем. Совет разработал стратегию и идеологию развития образования в королевстве. В программном документе совета выражена главная идея на которой строилась политика просвещения: «Истоки политики просвещения Королевства Саудовская Аравия вытекают из ислама, который исповедует Умма. Вера, культ, мораль, шариат, заповедь и совершенный порядок жизни – все они составляют основную часть общей политики государства»<sup>100</sup>. Одним из важных аспектов образования провозглашалась его религиозная направленность: «Религиозные предметы являются главными на протяжении всех лет обучения в школе, а исламская культура – основным предметом в высшей школе»<sup>101</sup>.

Следует отметить, что нефтяные доходы позволили королевству резко изменить ситуацию в области образования. По официальным данным, если в 1954 г. всего в королевстве было 356 учебных заведений, в которых обучались 46880 учащихся, то в 1970 г. общее число учащихся достигло 377289 человек, а количество школ в королевстве возросло до 2988<sup>102</sup>. Подобный рост создал резкий контраст между неграмотностью населения старших возрастных групп, и образованностью молодежи, при этом детская неграмотность была полностью ликвидирована<sup>103</sup>.

Больших успехов КСА добилось и в области высшего образования. Уже к середине 90-х г. прошедшего столетия в стране действовало семь университетских комплексов, где на 78 факультетах обучалось примерно 115

---

<sup>99</sup> Аль-Мансур. М. Образование Министерства просвещения и период преобразований в системе просвещения (1954–1970 гг.) // Арабские страны западной Азии и северной Африки (новейшая история, экономика и политика). Вып. 3. М., 1998. С. 211.

<sup>100</sup> Там же. С. 213.

<sup>101</sup> Там же. С. 214.

<sup>102</sup> Там же. С. 215.

<sup>103</sup> Современная Саудовская Аравия. Справочник. М., 1998. С. 78



тыс. человек (на 17-ти миллионное население королевства). Следует отметить что, несмотря на религиозную направленность образования, развитие государственного аппарата и экономической системы страны требовало подготовки кадров как для социальной сферы, образования, управления, а также специалистов с техническим образованием. В 1957 г. в Эр-Рияде был создан Университет короля Сауда. В нем имеется 13 факультетов, готовящих специалистов в сфере управления, сельского хозяйства, экономики, точных наук, медицины и т.д. Кроме этого, в университете обучаются женщины по специальностям: арабский и английский языки, география, история, социология и социальный работник<sup>104</sup>.

Вторым по значимости в королевстве является Исламский университет в Медине. В структуру университета входят факультеты: Корана, Шариата, Призыва и основ религии, арабского языка, Хадисов и исламских исследований<sup>105</sup>. В нем обучается более 3 тыс. студентов и аспирантов. Мединский университет во многом представляет собой аналог Аль-Азхара. Но в отличие от каирского университета, в программах которого присутствуют светские науки, мединский университет в основном сосредоточен на религиозной тематике<sup>106</sup>. При этом содержание программ носит явно фундаменталистский характер. Для этого достаточно просмотреть программу по предмету «Единобожие», предназначенную для изучения на 3-м курсе факультета Призыва и основ религии, где в качестве рекомендуемой литературы предлагается изучения работ Ибн Таймийи и аль-Ваххаба<sup>107</sup>.

Доходы нефтяного сектора позволяют КСА содержать собственные школы и лицеи за рубежом. Так, по данным Саудовской стороны, такого рода школы имеются в 13 странах мира, наиболее крупные из которых находятся в США, Англии, Германии, России, Франции, Испании и т.д.<sup>108</sup>. Но следует

---

<sup>104</sup> Там же. С. 84-85.

<sup>105</sup> كليات الجامعة <http://www.iu.edu.sa/arabic/uni/kullyah/index.htm>

<sup>106</sup> Современная Саудовская Аравия. Справочник. М., 1998. С. 85.

<sup>107</sup> منهاج مادة التوحيد <http://www.iu.edu.sa/Edu/kuliah/kullyah/dakwah/3/TAWHID/INDEX.htm>

<sup>108</sup> Саудовская академия в Москве. Указ. соч. С. 27.

отметить, что официальные образовательные структуры КСА не имеют прямого отношения к экстремистки настроенным силам, действующим на территории многих стран и обвиняемых в терроризме. Само королевство прибегает скорее к «канализации» подобных групп со своей территории, поскольку радикалы сами выступают в качестве оппозиции к королевскому дому. Особенно это относится к участникам военных действий в Афганистане: «Саудовская Аравия, которая имеет давние традиции использования ислама в политических целях, заинтересована и делает все для того, чтобы «афганские» моджахеды действовали за пределами страны. В силу этого, часть из них, после попыток проводить политическую деятельность на территории королевства, находятся в заключении, другая действует в составе религиозной оппозиции за пределами, третьи выступают в качестве политического инструмента в рамках джихада в различных странах мусульманского мира»<sup>109</sup>. Именно из этих людей и формируется прослойка преподавателей и инструкторов подпольных лагерей, в которых с помощью соответствующей идеологической подготовки «воспитываются» различные диверсанты и террористы во многих уголках мира.

Относительно университета Аль-Азхар следует отметить, что М.Абдо, будучи муфтием Египта в конце XIX в., активно предпринимал попытки реформирования системы образования, рассчитывая при этом на поддержку англичан и руководство цивилизованной Европы. М.Абдо и другие реформаторы считали распространение светского образования на базе исламского воспитания одним из путей к улучшению нравов и средством борьбы суевериями духовенства, решением социальных проблем и т.д.<sup>110</sup>.

Статус данного образовательного учреждения, как университета, был официально закреплён в 1961 г. Было создано 9 факультетов: основы религии, мусульманского права, литературы (арабского языка), административных дел и торговли, политехнический, сельскохозяйственный,

---

<sup>109</sup> Арухов З.С. Структура и деятельность религиозно-политической оппозиции в Саудовской Аравии <http://www.kavkaz21.ru/Archiv/2001/06/19/analitik7.htm>

<sup>110</sup> Левин З.И. Указ. соч. С. 66, 80.

медицинский, педагогический и женский факультет. Большую часть студентов университета составляют иностранцы, по примерным оценкам, на факультетах и других подразделениях аль-Азхара с начала 1990-х обучалось в среднем около 500 граждан из стран СНГ каждый год. При этом, обучение некоторых студентов спонсировалось некоторыми исламскими благотворительными организациями<sup>111</sup>.

В последние десятилетия, как в самом египетском обществе, так и в среде шейхов университета, ведется дискуссия об общем снижении уровня образования в одном из оплотов интеллектуальной мысли мусульманского мира. Так, еще в начале 80-х г. шейх Аль-Азхара Мухаммед аль-Газали, размышляя о первоначальном образовании, указывает на проблемы в области изучения мусульманской истории, которая за последнее время не сделала ничего для того чтобы изучить разнообразные мусульманские народы, живущие на разных континентах и их особенности<sup>112</sup>. Отдавая предпочтение в развитии исламского права перед философией, он ссылается на Ибн Таймийю и указывает на необходимость сравнительного изучения права различных мазхабов. Аль-Газали, будучи сторонником иджтихада, отмечает: «Мы не должны чувствовать себя смущенными, если мы переоцениваем старые мнения и отказываемся от некоторых из них, если они не имеют никакого шанса выжить»<sup>113</sup>. По его мнению, до этого исламское право рассматривало даже международные аспекты, а сегодня оно отступило перед натиском светского и международного законодательства. Автор в «поражении шариата и натиске иностранного права на мир ислама (*даруль ислам*)» считает виновными тех, кто отвечает за первоначальное образование<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Поляков К.И. Исламский университет Аль-Азхар: традиции и современность // Ближний Восток и современность. Вып.9. М., 2000. С. 200-201.

<sup>112</sup> محمد الغزالي. التعليم الاصلی و هل و فی اهله له // ا لكتاب التبخاری بمناسبة اختفالات العيد الالفی للأزهر. القاهرة ١٩٨٣م. ص. ٢٧

<sup>113</sup> هناك. ص. ٢٨

<sup>114</sup> هناك. ص. ٢٩

Мухаммед аль-Газали признается, что испытал чувство стыда, когда один религиозный ученый выразил сомнение относительно того, что человек приземлился на луне, утверждая, что данные новости были ложными. Он чувствовал себя очень виноватым, когда другой религиозных ученый, написал книгу, в которой отрицал земное вращение вокруг солнца и указывал при этом на некоторые стихи Корана, которые он не смог понять. Аль-Газали утверждает: «Религиозная мысль (*аль-аклу дин*) не сможет делать никаких успехов оставаясь исключенной из современного научного развития, а выдающиеся ученые также не будут в состоянии дать истинное религиозное мнение, если их познание останется ограниченным традиционными предметами»<sup>115</sup>.

По мнению аль-Газали, причина нынешнего состояния образования во многом связана с исключением из программ современных светских наук, на уровне первоначального образования. Автор указывает на отставания в таких науках как психология, педагогика, этика, социология, которые необходимо преподавать в рамках исламского вероучения. Он ссылается на суфизм, идеи которого необходимо переосмыслить и применить в рамках исламского воспитания. Развивая эти идеи их необходимо отчистить от философских тенденций. Чтобы достигнуть этих целей, необходимо обратиться к гуманитариям знаниям (*билль-улум аль-инсания*). По мнению автора, - «ученые в этих науках не имеют одинаковых и схожих идей, среди них - грешники и благочестивые, как верующие, так и неверующие. Мы должны вместе с ними изучить тайны человеческой души для создания хорошей общины, с помощью этих ученых мы могли бы обнаружить тайны человечества. Только после этого мы будем в состоянии видеть истины нашей религии и укрепить ее основу»<sup>116</sup>.

Ал-Газали считает большой проблемой утрату чистоты речи, появление жаргона и разговорного стиля, вместо классического арабского языка. Во

---

115. هناك. ص. ٢٩.

116. هناك. ص. ٣٠.

всем этом он видит происки империализма, «желающего уничтожить культурный источник ислама». Он отмечает: «Дерзость в отношении арабского языка стала чрезмерной, и позволять продолжаться этому - дорога к отступничеству от религии Аллаха»<sup>117</sup>.

Большое значение языковой теме придает Мухаммад Хариси, в книге «Аль-Азхар: между настоящим и поиском будущего». Он отводит отдельный параграф теме «Использование сюжетов английского языка, как средство распространения культуры сионистской Америки». По его мнению, использование в Аль-Азхаре учебников английского языка с иллюстрацией диалогов «распространяет традиции порочности не совместимые с нашими обычаями, традициями (*таклидина*), арабской и исламской культурой»<sup>118</sup>. Автор приводит большое количество иллюстраций из учебника английского языка с диалогами персонажей играющих в карты, танцующей и поющей молодежи, женщин занимающихся спортом и т.д. Все это, по мнению Хариси, служит наглядным примером использования изучения английского языка как одного из основных средств распространения западной культуры среди мусульман<sup>119</sup>.

Автор, приводя примеры с иллюстрациями английского учебника, где речь идет об известном халифе Салахаддине указывает на то, что в тексте говорится о его поражениях в борьбе с крестоносцами и умалчивается о его победах. По этому поводу Хариси утверждает, что «исключение всех этих уроков, которые прививают в учениках любовь к джихаду, храбрости и прочее, не соответствует целям Аль-Азхара»<sup>120</sup>. Тупиковым автор считает исключение из программ по изучению тафсира и хадисов «всех предметов, которые побуждают к джихаду на пути Аллаха, которые указывают на вознаграждение муджахедов и их непорочность»<sup>121</sup>.

---

<sup>117</sup> هناك. ص. ٣١.

<sup>118</sup> محمد حرسى. الازهر بين الواقع وافاق المستقبل. دار الوفاء ٢٠٠٥ م. ص. ٣١.

<sup>119</sup> هناك. ص. ٣٤ - ٤٨.

<sup>120</sup> هناك. ص. ٣٢.

<sup>121</sup> هناك. ص. ٧٥.

Хариси предлагает изъять из учебной программы предмета «Призыв и современные исламские сообщества» то, что направлено на получение информации о состоянии современных исламских обществ, поскольку их он считает «отошедшими» (*тухриджихум*), т. е. фактически вообще не считает за мусульман<sup>122</sup>. Данную позицию автор в более развернутой форме излагает в параграфе, посвященном исламской юриспруденции, изучение которой в едино-обновленной форме (*аль-вахидуль джадид*), он называет облегченной юриспруденцией (*аль-фикху муяссар*). Он предлагает студентам из Средней Азии и России преподавать *фикх* в русле ханафитского мазхаба, студентам из Юго-Восточной Азии - шафиитский мазхаб, а студентам из Магриба - маликитский мазхаб. Хариси обосновывает это следующим: «эти сообщества давно и сильно отклонились от взглядов своих мазхабов. Скорее они представляют общества, отошедшие от религии (*хараджа ан дин*)»<sup>123</sup>.

Автор призывает изменить учебные программ по исламской истории на первоначальном этапе преподавания. Аль-Хариси указывает на то, что объем материалов по истории пророчества на порядок меньше, чем объем материалов по истории исламских государств. При этом он предлагает расширить преподавание истории рассказами о праведном халифе Омаре и полководце Халиде (которые отличались приверженностью к завоевательной политике – Р.П.). Хариси предлагает противодействовать сокрытию факторов силы исламской цивилизации. Еще одним пунктом в противодействии он считает «Пропаганду планов сионистской Америки, ее массированному покушению и утаиванию зла, исключение всего что разоблачает и выдает его истину: оккупационный расизм, особенности его дикости и бесчеловечности»<sup>124</sup>.

Аль-Хариси полностью предлагает исключить дисциплину «Патриотическое воспитание» на первоначальном этапе обучения. На втором этапе обучения из этой дисциплины он предлагает исключить тему о

---

<sup>122</sup> هناك. ص. ٦٩.

<sup>123</sup> هناك. ص. ٨٠.

<sup>124</sup> هناك. ص. ٧٠.

взаимовлиянии цивилизаций, и, в частности, главу «Влияние исламской цивилизации на Европу». Исключению, по мнению Ал-Хариси, также подлежит пример, в котором говорится: «В действительности, история арабской уммы, была схожей и общей со времени начала распространения ислама и вплоть до второй мировой войны». По мнению автора, это «укрепляет колониализм в наших странах и оправдывает османскую эпоху». Он предлагает исключить тему «Факторы застоя современного арабского мира», а также тему «Исламское общество» (*джамаатиль исламийа*) и «всех оборотов от Джемаль-ад-дина аль-Афгани и Мухаммеда Абдо в пустых призывах к исламскому единению»<sup>125</sup>.

Таким образом, развитие системы образования в исламе имеет долгую историю, в которой наблюдается определенная эволюция институтов образования и просвещения: мечети, *кутабы* (или *мектебы*), *дар аль-ильм*, *медресе*, *джамиа* (институты и университеты). Первоначальные институты образования - *кутабы*, которые отделились от непосредственно религиозных институтов - мечетей, в основном также служили религиозному просвещению и воспитанию. В дальнейшем наблюдается постепенное расширение роли и наполнение дополнительным содержанием институтов образования. В *медресе* обучаются не только богословию, но и изучают право (*фикх*), а также преподаются рациональные и естественные науки. Выпускники подобных заведений *фукаха* и *казый* – юристы и судьи, в основном пополняют государственные учреждения, а также прослойку ученых - *улама*. Все это позволяло усилить государственный аппарат управления в арабских халифатах, а затем и в Османской империи. Также прослеживается определенная зависимость от соотношения религиозного и светского компонента в системе образования. Многие ученые, в том числе и мусульманские, отмечают снижение уровня образования в результате уменьшения доли светских наук в системе образования.

---

<sup>125</sup> هناك. ص. ٧١.

Ислам – как единая религиозно-мировоззренческая система способствовал тому, что развитие образования во многом обуславливалось взаимовлиянием различных научно-религиозных центров исламского мира. На развитие системы образования и его содержания оказывал воздействие инокультурный мир, который постепенно включался в ареалы влияния ислама. Большую роль, в эволюции системы образования в исламе, сыграла европейская цивилизация. Подобного рода влияние прослеживается на примере появления *джамии* – университетов или институтов. Само применение данного термина (который не встречается в средневековых первоисточниках), по всей вероятности, стало возможным благодаря формированию академической системы образования в Европе, которая постепенно стала доминировать по уровню культурного и научного развития. При этом общий уровень образования в *медресе* не соответствовал уровню образования в европейских университетах, отсюда и появление термина *джамии*.

Несмотря на то, что развитие образования в исламе обуславливается влиянием различных религиозных центров и в современном мире, большую роль на форму и содержания системы образование оказывают историко-политические и культурные особенности современных мусульманских стран. Турция, избравшая светский путь развития, идет на формирование системы религиозного образования в рамках светских институтов, что позволяет ей брать под контроль религиозное и нравственное воспитание своих граждан. При этом, особое значение приобретает не только религиозная, но и этнокультурная особенность страны, как одного из возможных лидеров тюркского мира. Развитие системы образования в Саудовской Аравии обуславливается как ее историческим прошлым, позволяющим строить планы на лидерство во всем исламском мире, так и своеобразием современной политической истории, где большое воздействие на становление монархии оказала идеология в форме ваххабизма. Религиозное образование в КСА является основой, на базе которой развивается не только



первоначальное, но и высшее светское образование. При этом, подобного рода система, позволяет руководителям монархии обеспечить свою легитимность в глазах граждан, путем их соответствующего идеологического воспитания на всех этапах образования.

Турция и КСА используют институты религиозного образования, как один из инструментов проведения внешней политики. Это может обеспечивать не только «экспорт» определенной идеологии (пантюркизма или фундаментализма в форме ваххабизма), но и может быть основой для формирования соответствующих симпатий и антипатий у представителей мусульманских общин в других государствах. Подобного рода стратегия, которая стала просматриваться после распада биполярной системы, может оказаться одним из рычагов влияния и вмешательства во внутренние дела других государств. Как Турция, так и КСА, использует для этого различные неправительственные фонды и организации, что позволяет им снимать с себя ответственность, в случае их обвинения в поддержке терроризма. При этом наиболее радикальные группы скорее «канализируются» со своей территории, поскольку последние представляют собой оппозиционные силы внутри собственной страны. В КСА - это радикалы-фундаменталисты, оппозиционные монархическому дому, а в Турции - это проповедники «мягкого ислама», противостоящие военным кругам.

Фундаменталистская позиция просматривается у Аль-Хариси, автора, который посвятил всю свою книгу критике системы традиционного образования в Аль-Азхаре. Предлагаемые им изменения в учебных планах этого исламского образовательного центра, и распространение идей о «неполноценности» различных мусульманских сообществ, соответствуют позициям радикала. Он предлагает фактически культивацию идей нетерпимости в системе религиозного образования и подвергает критике взгляды исламских реформаторов, пытавшихся найти выход в ситуации усиливающегося влияния западной культуры, инертности мусульманской мысли и общего упадка мусульманского мира. Неудивительно, что данная

книга издана одним из фондов «*Даруль-вафа*», который, по всей вероятности, имеет отношение к Саудовской Аравии или к одной из стран Персидского залива.

Аль-Газали, в издании, посвященном тысячелетнему юбилею Ал-Азхара, также как и предыдущий автор, достаточно критично отзывается о влиянии Запада и, в частности, в области усиливающейся роли международного права и «языкового вопроса». Но при этом он достаточно точно подмечает отсталость исламской мысли в вопросах изучения различных мусульманских сообществ, которые в силу исторических и культурных факторов имеют свои особенности. Выступая сторонником *иджтихада*, аль-Газали признает, что развитие религиозной мысли становится невозможным в условиях отрицания современных научных достижений. Несмотря на недоверие к западным авторам, он также признает необходимость изучения современных гуманитарных наук, для дальнейшего развития и совершенствования общины. Подобные взгляды свидетельствуют об определенных сдвигах от традиционализма к модернизму, в среде шейхов ведущего исламского университета.

## **Глава 2. Эволюция мусульманского образования в России**

### **2.1. Трансформация мусульманского образования в Среднем Поволжье**

Среднее Поволжье является цивилизационным ядром ислама на европейской территории России. Несмотря на то, что тюркские народы исповедующие ислам проживают фактически на всей территории России, именно Среднее Поволжье исторически является центром мусульманской культуры, носителями которой является татаро-башкирское население. Историю ислама в данном регионе условно можно разделить на следующие периоды: эпоха принятия ислама болгарскими племенами (предками татар и

башкир), монгольский и золотоордынский период, вхождение татарских ханств в состав русского государства, советский и постсоветские периоды.

Официальное принятие Булгарией ислама происходит в 921 г. Это событие описывает Ахмед ибн Фадлан - секретарь аббасидского халифа, принимавший участие в поездке на Волгу. Принимая ислам правитель Булгар проявил инициативу, что давало ему защиту от хазар и формально Волжская Булгария становилась частью аббасидского халифата. Правитель булгар становился «клиентом» халифа Муктадира, а его имя произносилось в хутбе (пятничной проповеди): «О, Аллах! сохрани раба твоего Джа'фара ибн-'Абдаллаха, повелителя (эмира) Булгара, клиента повелителя правоверных»<sup>126</sup>.

В IX в. ислам на территории Волжской Булгарии уже занимал прочные позиции<sup>127</sup>. Поэтому принятие ислама правителями булгар было решением политическим и обусловленным вполне свершившимся фактом. Население Булгарии в торговле контактировало с арабами. Арабо-мусульманская цивилизация того времени по уровню культурного развития занимала лидирующие положения, что также служило определенным примером для смены религиозной ориентации. Однако не арабы стали основными исламизаторами Поволжья. Более тесные связи булгар были с тюрками Средней Азии и в частности с Бухарой. Поэтому в регионе утверждается ханафитский мазхаб, а не мазхаб шафии или хамбаля (господствовавшие в Багдадском халифате).

Ханафитский мазхаб использует широкий спектр источников. В нем применяются такие процедуры, как согласование мнений правоведов *иджма* и индивидуальное суждение *рая*, а также суждение по аналогии *кияс*. Ханафитский мазхаб признает обычное право *'урф* или *адат*, применяет *истислах* - критическое осмысление хадисов. Иными словами, ханафитский мазхаб в наиболее полном объеме использует методы рационального осмысления тех или иных правовых прецедентов, что сделало его

---

<sup>126</sup> Ибн-Фадлан «Записка» о путешествии на Волгу. Сервер исторического факультета МГУ.

<http://www.hist.msu.ru/ER/Text/fadlan.htm>

<sup>127</sup> Милославский Г. Мусульманский север и Россия: предпосылки межцивилизационного взаимодействия // Ислам в СНГ. С. 28

наиболее либеральной и самой распространенной философско-правовой системой в исламе. Если шафиитское право занимает промежуточное положение между ханафитской школой, то два других мазхаба наиболее «жесткие» в исламском праве, поскольку в их практике применяется наименьшее количество процедур в определении правовых прецедентов. Маликитский право предпочитает *иджму*, применяет *истислах* и *рай*, и фактически отвергает *кьяс*. В основе ханбалитский права лежат, в основном, хадисы и *таклид* - строгое следование традициям, ограничено используется методы *рая*, *иджмы* и *кьяса*. Именно на основе ханбализма на аравийском полуострове в XVIII в. сформировалось одно из наиболее пуританских течений в исламе - ваххабизм.

Следует отметить и то, что «у исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом»<sup>128</sup>, т.е. ислам в данном регионе на самых ранних этапах проникал именно в виде суфизма, а не форме официально принятой суннитской ортодоксии. Скорее всего болгарские торговцы становились *мюридами* суфийских братств, распространенных в Средней Азии, а затем и *муридами* – наставниками болгар, знакомя последних с основами ислама.

Проникновение ислама способствует развитию просвещенности и грамотности в болгарской среде. По сообщению аль-Бируни, в Болгарии жили многие крупные ученые и богословы, в селениях были школы и медресе, несмотря на то, что географически болгары находились на окраине мусульманской цивилизации. Помимо грамоты и ознакомления населения с основами ислама сохранились сведения, что получили распространения такие науки, как история, астрономия, медицина, география и т.д.<sup>129</sup>

После монгольского завоевания русские и болгарские земли были включены в гигантскую монгольскую империю. Завоеватели были веротерпимы и по «Ясе» Чингисхана все религии признавались равными, а за оскорбление чужой религии полагалась смертная казнь. Монголы были язычниками и христианами - несторианами. Это должно было послужить идеологическому сближению с русскими православными князьями. Однако

---

<sup>128</sup> Мухаметшин Р. Ислам в татарском обществе: поиск путей выживания и обновления // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 93.

<sup>129</sup> Измайлов И. Указ. соч. С. 34-35.

этого не случилось из-за небольшого количества самих монголов, которые имели влияние лишь на верхушку государства и важную роль в исламизации сыграли болгары<sup>130</sup>.

Первым ханом, принявшим ислам, стал Берке (примерно около 1260 г.). Сам Берке, по некоторым данным, стал мусульманином еще до того как принял сан хана. После официального принятия ислама он посещает Бухару, что еще раз свидетельствует о влиянии Центральной Азии. При этом, несмотря на то, что достоверных данных о том, что хан Берке был суфием нет, влияние мистического учения на исламизацию народов Среднего Поволжья, в общем, кажется вполне очевидным. Арабские авторы, описывавшие дипломатические контакты с Золотой Ордой указывали на то, что при дворе хана Берке было большое количество имамов и муадзинов, а дети знати получали образование в медресе, где слушали досточтимый Коран<sup>131</sup>.

В ранний золотоордынский период система образования еще не сложилась. Она не была представлена в форме многоступенчатой образовательной системы, которая отчасти имела в арабских халифатах: *кутбы (или мектебы), медресе и даруль-ильм*. Дети знати получали образование в медресе, которые были при мечетях и, скорее всего, содержались за счет ханской казны. Простое население знакомились с азами религии и получало образование от наставников суфиев. Это было связано с еще слабыми позициями ислама среди нахлынувших монгольских племен. Основными приверженцами ислама были татарская (булгарская) знать и городские верхи. Официальные вверительные грамоты еще писались квадратичным уйгурским письмом (а не арабской вязью), но процесс дальнейшей исламизации во многом не был неизбежен<sup>132</sup>.

В дальнейшем почти все монгольские ханы стали причислять себя к мусульманской вере. Окончательная исламизация золотоордынцев

---

<sup>130</sup> Хаким Р. История татар и Татарстана: методологические и теоретические проблемы. Казань, 1999. С. 10-11.

<sup>131</sup> Измайлов И. Указ. соч. С. 46.

<sup>132</sup> Там же. С. 47.

заканчивается к 1312г. Хан Узбек достаточно жестко покончил с языческими культурами и ограничил миссионерскую деятельность православных священников, но при этом исламизация не коснулась Руси<sup>133</sup>. Этому и не требовалось золотоординским правителям из-за особых отношений между русскими князьями и монгольскими ханами. Князья получали ярлык на княжение и фактически входили в коалицию с ханами. Первым это обеспечивало поддержку со стороны могущественного покровителя, вторым собираемость дани в казну. Христианское духовенство получало приличные льготы, освобождаясь от налогов, и становилось лояльным к ханам. Данный механизм работал достаточно четко и не требовал идеологического вмешательства со стороны золотоординских правителей.

Русские князья также проявляли лояльность по отношению к мусульманскому населению. Об этом свидетельствует появление мусульманских анклавов, таких как Мещера и Касимовское царство (просуществовавшее вплоть до XVII в.). Наличие этих поселений имело политическое значение. Во-первых, они являлись буферной зоной между Московским царством и дикой степью, во-вторых, население этих анклавов было посредником в проведении политики князей в Золотой Орде. Таким образом, князья и ханы в отношении между собой отдавали приоритет скорее политической целесообразности, нежели религиозному фактору. Об этом также свидетельствуют коалиции, создаваемые в междоусобных войнах. В канун освобождения Москвы от золотоординского господства против нее выступили Польско-литовское королевство. В числе союзников последнего выступила Большая Орда Ахмед Хана, а Иван III заключил союз с противником Орды - крымским ханом Менгли-Гиреем<sup>134</sup>.

С этого момента ислам становится основным идеологическим стержнем Золотой Орды. Он продолжает во многом способствовать культурному развитию, распространению мусульманской учености, богословия,

---

<sup>133</sup> Малащенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М, 1998. С.19.

<sup>134</sup> Там же. С.20-21.

математики, астрономии, а также развитию языка. В этот период формируется золотоордынский литературный язык – болгарский тюрки. С помощью арабской вязи на нем написаны многие памятники старотатарской литературы и в частности книга «Кыссас уль-анбийя» (История пророков)<sup>135</sup>. Данная книга вплоть до сегодняшнего дня имеет широкую популярность у пожилого татарского духовенства.

Духовенство в ханстве пользовалось большим авторитетом. Оно принимало участие в боевых действиях, в дипломатических отношениях, в других государственных делах. Все это требовало определенного уровня образования. Такое образование получалось в медресе. Некоторые источники указывают, что только в казанском кремле было около 5 мечетей, в которых могли быть медресе. Здесь также можно упомянуть институт *сеидов* – уважаемых и образованных людей. Одним из таких сеидов был известный Кул-Шариф. Среди них были верховные *сеиды*, т.е. предводители простых *сеидов*<sup>136</sup>. Данный институт во многом берет начала в суфизме и во взаимоотношениях *муршид* – *мюрид*, которые выступали как одна из основных форм обучения.

Освобождение Москвы от господства Золотой Орды стало возможным благодаря ее постепенному распаду и обострению внутренних противоречий между ханствами. Это не освобождало Москву и Золотую Орду от взаимных разорительных набегов. Поэтому не удивительно, что усиливающаяся Москва раз и навсегда хотела покончить с этой практикой. Казанское царство пало в 1552 г., а Астраханское в 1556 г., но с Крымским Ханством выяснение отношений растянулось вплоть до XVIII в. После падения Казанского ханства начинается драматичный период в истории мусульман Среднего Поволжья.

Иван Грозный не ограничился территориальным завоеванием и начал политику христианизации татар. Параллельно этому регион стал заселяться

---

<sup>135</sup> Измайлов И. Указ. соч. С. 49-50.

<sup>136</sup> Там же. С. 61.

русским крестьянством и другими слоями русского и нерусского населения. Несмотря на то, что в 1685 г. во время совместного правления Иоанна и Петра принятый указ отменял принудительное крещение (что также подтверждал Сенат в 1719 г., Синод православной церкви в 1740 г. и 1751 г.), данная политика проводилась вплоть до царствования Екатерины II<sup>137</sup>.

Завоевательная политика одного из самых кровавых правителей (в истории не только татарского, но и русского народа) естественно была направлена на слом системы религиозного образования мусульман, поэтому «ни о каком просвещении, функционировании мектебов и медресе не могло быть и речи». Помимо институтов образования, постепенно стала затухать татарская городская культура и переставали существовать крупные очаги просвещенности. Часть населения стало возвращаться к язычеству. Однако окончательное разрушение системы религиозного образования не происходило. Эту роль стал брать на себя суфизм и домашнее обучение. Образованные люди обучали своих детей в лесных дебрях и банях, а «простой люд отдавал своих детей на обучение старухам и суфиям». Даже при последующих правителях мусульманские ученые подвергались гонению, разрушались мечети и существовавшие при них медресе<sup>138</sup>.

Политика принудительного крещения не смогла дать особых результатов и большинство мусульманского населения осталось в лоне своей религии. Более дальновидной оказалась императрица Екатерина, которая решила не идти не на подавление мусульманского фактора, а решила им воспользоваться. В 1773 г. она издает указ о создании «Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМСД)» в Уфе и дискриминация ислама прекращается<sup>139</sup>.

Если до XVIII в. упоминаний о деятельности мектебов и медресе не встречается, то после создания ОМСД - «разрешается строить мечети и открывать медресе при них». В 70-х г. XVIII в. появляются три медресе в

---

<sup>137</sup> Ланда Р. Социум общей судьбы // Азия и Африка сегодня. 2001. №4. С.33.

<sup>138</sup> Амирханов Р. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 149-150.

<sup>139</sup> Ланда Р. Указ соч. С. 33.



Казани (Ахундовское, Апанаевское, 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 действуют мечети и школы при них, а «к середине XIX в. только в Казанском крае насчитывалось 430 мектебов и 57 медресе»<sup>140</sup>.

Резкий количественный рост учебных заведений среди тюркоязычных народов Среднего Поволжья свидетельствует о том, что сама система образования продолжала существовать даже в годы гонений на мусульман и их религию. Иначе трудно объяснить каким образом все мектебы и медресе в короткий срок были обеспечены преподавателями. Обучение во многом оставалось полуподпольным и неофициальным, но скорее всего тотального контроля за этим процессами со стороны становящегося российской государства просто не существовало. Основная форма обучения сохраняла суфийский характер, выраженный взаимоотношениями между суфийским шейхом и *мюридом* – его учеником.

В этом отношении достаточно интересным для рассмотрения представляется движение *абызов*, так в XVIII в. называли даже неграмотных людей и мул, которые знали основы ислама, некоторые аяты Корана и умели читать и писать. Они стали основными хранителями мусульманской традиции и образованности. Движение *абызов* не представляло собой централизованной силы, а было локализовано в пределах отдельных сельских общин. Оно было «связующим звеном» между духовенством эпохи Казанского ханства и духовенством ОМСД. Идея избираемого имама как автономного главы общины в противовес официально назначаемого имама еще раз указывает о роли суфизма в религиозной истории татар. Сплетаясь с суфизмом и идеями идеального болгарского государства, *абызское* движение было одним из двигателей антиправительственных акций среди татарского

---

<sup>140</sup> Амирханов Р. Указ соч. С.151.

населения (поддержка восстаний Степана Разина в 1667 – 1671 гг. и Батырши в 1775)<sup>141</sup>.

Возрождение мусульманской учености на рубеже XVII – XVIII веков во многом становилось возможным благодаря татарам, обучавшимся за рубежом или выходцам из мусульманских стран. Известные татарские просветители Р.Фахретдин и Ш.Марджани называют первым восстановителем книжной учености ахуна Юнуса бин Ивана из деревни Ура, который получил образование в Мавераннахре. Возвратившись, он основывает медресе и пишет комментарий к книге по этимологии арабского языка - «Бидан», который был необходим для получения элементарных знаний по арабскому языку<sup>142</sup>.

Р.Фахретдин утверждал, что после падения Казанского ханства часть населения бежало в Крым, Турцию и Дагестан. Вернувшись через некоторое время домой, они привезли с собой некоторые сочинения и книги. Р.Фахретдин считал, что в самом начале (после падения Казанского ханства), предки татар обучались в Дагестане и Бухаре. При этом, по мнению татарского просветителя, если обучение в Дагестане принесло большую пользу, то обучение в Бухаре скорее оказалось бесполезным и вредным. Р.Фахретдин полагал, что после падения Казанского ханства тюркоязычные мусульмане потеряли основы мусульманской книжной культуры. Основной заслугой дагестанских улемов было то, что они передали знания по таким дисциплинам как право, хадисоведение, риторика, нахве и сарыф (лексикология и морфология арабского языка). Именно они со своими учениками восстановили систему образования в медресе среди татар. Среди дагестанских улемов Р.Фахретдин отмечает Мухаммеда бине Гали ад-Дагыстани, Мухаммеда бине Муссу аль-Кадыки аш-Ширвани (умер примерно 1725-1726). Последний, по его словам, являлся суфием к которому восходит *силсила* шейхов из Булгара и Казани. Еще одним учителем он

---

<sup>141</sup> Хабутдинов А. Движение абызов и некоторые аспекты функционирования ислама в татарском обществе // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 105.

<sup>142</sup> Там же. С. 108.

называет Муртазу бин Кутлугуша ас-Симети (умер после 1723 г.), который, получив образование в Дагестане, вернулся на родину и создал медресе в Мамадышском уезде и оставил после себя многочисленных учеников<sup>143</sup>.

Ш. Марджани выделяет трех основных улемов, обучавшихся в Дагестане и оказавших заметное влияние. Среди них Мухаммед аль-Дагестани, преподававший в селении Кондырау возле Оренбурга, Мухаммедрахим Ашити преподавал в Мачкаре, а также ахун первого казанского прихода Ибрагима Худзяши. Учеником ад-Дагестани был будущий муфтий М. Хусаин (ум. 1795 г.), учеником М. Ашити был даже Г. Курсави. В программе медресе И. Худзяши были предметы - алифба (азбука), иман шарты (условия веры), нахве (синтаксис), сарыф (этимология), мантыйк (логика), акаид (догматика), тафсир, хадис, гыйльме фарыз (раздел имущества), гыйльме астроляб (астрономия) и т.д.<sup>144</sup>

Исходя из содержания данной программы, можно предположить, что до создания ОМСД в системе религиозного образования не было четкой структуры. Наличие наряду с таким предметом как арабская азбука, на порядок более сложных дисциплин как логика и тафсир, говорит об отсутствии разделения на первоначальную (мектеб) и углубленную (медресе) ступень обучения. Но в любом случае можно согласиться с мнением А.Хабутдинова: «лица, получившие образование на Кавказе, в XVIII веке оказали значительное влияние на возрождение и развитие классического мусульманского образования и суфизма в Закавказье и Приуралье. Мы можем говорить о начале возрождения мусульманского образования еще до создания Духовного собрания и превалирования Бухары». По некоторым данным, в 1800-1860 гг. число преподавателей работавших на территории современного Башкортостана и получивших образование за рубежом было 21,5%, а к 1860-1890 гг. – 13,4%<sup>145</sup>. Данное процентное уменьшение во многом свидетельствует о развитии собственной образовательной системы.

---

<sup>143</sup> Там же. С. 109.

<sup>144</sup> Там же. С. 110.

<sup>145</sup> Там же. С. 110 – 111.

Становление и начало развития классического мусульманского образования народов Среднего Поволжья в XVIII в. приводит к расколу в среде мусульманского духовенства на два противостоящих лагеря: кадимисты (традиционалисты) и джадидисты (реформаторы-модернисты). Основную прослойку кадимистов составляли выходцы из *абызской* среды, которые были сосредоточены в сельской местности, отличались традиционностью во взглядах и постепенно начали входить в состав официального духовенства после создания ОМСД. Сами джадидисты преимущественно получали образование в кадимистских медресе. Поэтому известный джадидист Р.Фахретдин критикует бухарскую систему образования - наполненную схоластикой, которая «ведет любой народ к гибели». Дагестанская модель, по его мнению, отличалась отсутствием схоластической направленности и упором на правовой и гуманитарный аспект<sup>146</sup>.

Феномен джадидизма в советской общественной мысли (в том числе историками Татарстана) вплоть до 70 – х гг. прошедшего столетия во многом рассматривался как классовый феномен «буржуазно-демократической реакции»<sup>147</sup>. Сторонниками джадидизма действительно выступала становящаяся татарская буржуазия, но дальнейшая политизация движения во многом связана с феноменом общеполитического «брожения» в России XVIII и начала XIX вв. Поэтому царское правительство в деятельности джадидистов часто небезосновательно усматривало пантюркистские и панисламистские устремления.

Само понятие джадидизм восходит к понятию *ысул джадид* – новый метод, который стал формироваться как одна из форм обучения у крымских татар под руководством И. Гаспринского. С самого начала джадидизм выступал как религиозное реформаторство, требующее модернизации мусульманского общества. Понимая культурное отставание от стран Запада,

---

<sup>146</sup> Там же. С. 109.

<sup>147</sup> Исхаков Д. Джадидизм // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 128-130.

татарские просветители пытались обосновать необходимость модернизации религиозными мотивами. Ислам, как религиозная система придающая большое значение концепции знания, играл большую роль для мотивации тюркоязычных мусульман.

Продолжительное совместное проживание мусульман Среднего Поволжья в окружении русского и других народов во многом способствовало приобщению к общемировым культурным ценностям. Именно мусульмане Среднего Поволжья одними из первых поняли необходимость модернизации исламского мира. А.Бенигсен писал о джадидитах: «они были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации»<sup>148</sup>.

Параллельно началу развития мусульманского модернизационного движения в Среднем Поволжье, определенное распространение получают идеи возврата к «чистому исламу», т.е. своеобразные фундаменталистские взгляды. Идеи борьбы с *бид'а* и нечестивостью суфиев проявлялись еще в работах отдельных мистиков, где идеи самого суфизма переплетались с салафитскими взглядами<sup>149</sup>. Одним из примеров практической реализации идеи возврата к «чистому исламу» можно увидеть на примере деятельности ваисовской общины - состоявшей из крестьян и мелких мещан. Багаветдин Ваисов (1819-1893 гг.) считал себя «старовером мусульманином» и вместе со

---

<sup>148</sup> Цит. по: Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань, 2000. С. 28.

<sup>149</sup> Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII-XVIII вв. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001.С. 176-183.

своими последователями он отказывался считать себя татаринoм, отдавая предпочтение религиозной идентификации, которая впрочем, была широко распространена среди тюркоязычных народов. Однако подобные специфические взгляды с фундаменталистской ориентацией не получили широкого распространения в Среднем Поволжье<sup>150</sup>.

Две противоположные идеологические тенденции, одна из которых призывала к возврату к «чистому исламу», а вторая настаивала на необходимости модернизации, были во многом схожи с духовным состоянием всего мусульманского мира. М. Степанянц начало модернизационного (реформаторского) движения в мусульманском мире относит к середине XIX в.<sup>151</sup> Поэтому данные процессы во многом протекали параллельно, если говорить, к примеру, по отношению к началу реформаторского движения в Египте. Основным двигателем джадидизма – окрепшую татарскую буржуазию и интеллигенцию – отличали крепкие связи с российской экономикой. Важную роль играло длительное проживание мусульманского населения в составе единого государства в «инокультурном» окружении, которое способствовало проникновению идей просвещения. Национальная буржуазия в Египте входила во властную и экономическую элиту, обеспечивая тем самым интересы колониальных властей. Идеи необходимости модернизации общества были присущи именно интеллигенции и буржуазии (имевшей наиболее тесные связи с Западом). Однако простой народ в собственной стране существовал в окружении традиционализма и монокультурности, а проникновение западной идеологии и культуры вызывало сопротивление. Именно этим и объясняется начало роста и распространения фундаменталистской идеологии, в первую очередь, направленной против собственных властей, а идеи модернизации так и не нашли широкой поддержки.

---

<sup>150</sup> Исхаков Д. Переход татар от этноконфессиональной к этнической идентичности (вторая половина XIX в. – первые десятилетия XX в.) // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 217.

<sup>151</sup> Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982. С. 19.

Важной отличительной чертой Среднего Поволжья стало отсутствие широкого распространения фундаменталистских тенденций. Во многом это становилось возможным благодаря распространению образования, которое вплоть до начала XX в. носило религиозный характер, но постепенно стало приобретать и светские черты. Образовательную систему тюркоязычных мусульман Среднего Поволжья этого периода необходимо разграничивать на старометодное (кадимитское) и новометодное (джадидистское) медресе. Постепенное изменение происходит к концу XIX и началу XX в. Кадимитское медресе было в основном призвано воспитывать богословов и знатоков мусульманского права. Формальных ступеней в старометодном медресе не существовало и продвижение по образовательным ступеням осуществлялось путем ознакомления и изучения чередующихся друг за другом общепринятых книг, написанных в XI – XVI вв. Основными предметом было богословие, а общеобразовательные предметы носили вспомогательный характер: арабский язык изучался как язык Корана и богослужения, логика и философия изучалась для обоснования вероучения формально-логическими доводами. Поэтому упор делался на традиционные предметы: сарыф и наху (морфология и грамматика арабского языка), мантыйк (логика), хикмет (философия), гакаид или калам (догматика), фикх (мусульманское право) и т.д. Светский характер проявлялся в изучении предметов фараиз и шамсия (сведения по математике), исагоги (логика по Аристотелю), а также изучалась арифметика, сведения о браке, хифзысыххат (гигиена) и т.д. Кроме этого богатство библиотек позволяло усердным шакирдам (ученикам медресе) знакомиться с арабской литературой, математикой, астрономией, историей, географией и т.д.<sup>152</sup>

Многие выпускники кадимитских медресе имели возможность ознакомления с взглядами Аристотеля, аль-Фараби, Ибн-Сины, аль-Бируни, Низами, Навои и др. Даже будущий академик В.В. Радлов, в то время инспектор Казанского учебного округа, говорил о высоком умственном

---

<sup>152</sup> Амирханов Р. Указ. соч. С. 151.

развитии шакирдов в кадимитских медресе, несмотря на однородность их знаний. Он утверждал, что в своем умственном развитии они стоят даже выше чем учителя приходских школ. Выпускниками кадимитских медресе были татарские религиозные просветители Ш.Марджани, К.Насыри, М.Акмулла, Р.Фахрутдинов, Г.Баруди и т.д. Кроме религиозных деятелей в старометодных медресе получали образование многие представители татарской интеллигенции Г.Тукай, М.Гафури, Г.Ибрагимов и др.<sup>153</sup>

На протяжении XIX в. было разработано большое количество проектов (по подсчетам татарских историков около 8) по преобразованию татарской школы и приданию ей светского характера. Среди них проекты В.Радлова, Ш.Марджани, Р.Фахрутдинова и т.д. Так Р.Фахрутдинов предлагал создать учебное заведение с двумя отделениями, на одном из которых предлагалось преподавать светские, а на другом религиозные предметы. Однако царское правительство в таких проектах продолжало усматривать панисламистские и пантюркистские устремления. Так «Особое совещание» созванное министром внутренних дел П.Столыпином в 1910 г. постановило устранить из мектебов и медресе предметы общего характера, в том числе и русский язык, ограничив программы изучением исключительно мусульманского вероучения<sup>154</sup>.

Однако татарская новометодная школа развивалась бурными темпами. Основные джадидитские медресе, как правило, функционировали в более урбанизированной среде, в отличие от кадимитских, остававшихся в сельской местности. Среди наиболее известных были медресе Мухаммадия и Касымия (Казань), Галлия (Уфа), Хусания (Оренбург), Расулия (Троицк), Буби (Сарапульский уезд Вятской губернии). Основными предметами по-прежнему оставались религиозные дисциплины, но в них изучались и общеобразовательные дисциплины средней школы. Так в медресе Мухаммадия в начале XX в. преподавались: русский язык, арифметика,

---

<sup>153</sup> Там же. С. 152

<sup>154</sup> Там же. С. 153



чистописание, счет, география, физика, геометрия, история России, всеобщая история, история тюркских народов, этика, гигиена, юриспруденция, психология, логика, философия, педагогика и т.д. При этом достаточно большое (по сравнению с другими предметами) внимание уделялось изучению русского языка. Поэтому выпускники Мухаммадии внесли большой вклад в пропаганду и русской культуры, поскольку активно занимались переводческой деятельностью. При этом доля светских предметов увеличивалась в зависимости от перехода от начальных к средним классам (к 1913 г. медресе имело 14 летний курс)<sup>155</sup>.

Примерно одинаковым по содержанию уровню, соотношению религиозного и светского компонента в преподаваемых дисциплинах отличались и другие ведущие джадидитские медресе: Буби, Хусания, Галлия. В «Обзоре учебников», которые изучались в татарских школах в период с 1911-1913 гг. цензурным комитетом было проанализировано 394 учебника, 70% которых были по светским наукам<sup>156</sup>.

К 1910 г. около 90% мектебов и медресе примкнули к звуковому (джадидистскому) методу. К 1905 г. только в Казанской губернии насчитывалось 845 медресе, в которых получали образование 34 860 юношей и 19 599 девочек. К 1907 г. количество учебных заведений увеличилось до 877 (при 66 787 учащихся), а 1913 г. до 967 (при 79 496 учащихся). Кроме этого получало распространение создание совместных русско-татарских учебных заведений. В 1905 г. в Казанской губернии было 11 городских и 8 сельских русских школ для татарских детей. К 1907 г. насчитывалось 13 городских школ и русских классов при медресе. В 1914 г. в губернии уже было 69 русско-татарских училищ и русских классов при медресе, состоявшие в ведении Министерства народного просвещения. Постепенно начало развиваться и женское образование, уже в 1890 г. была открыта первая джадидитская женская школа у татар<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Там же. С. 156

<sup>156</sup> Там же. С. 157-158.

<sup>157</sup> Там же. С. 159-160.

Развитая система образования действительно способствовала тому, что уровень грамотности татарского населения был достаточно высок. Об этом свидетельствуют отчеты российских чиновников, многие из которых отмечают, что татарское население было по-своему «сплошь грамотным». Примерный процент грамотности некоторыми исследователями оценивался до 80%, но данная цифра показатель образованности «по-своему», т.е. умение читать и писать на татарском языке (с применением арабской графики), а также знание основ вероучения. По материалам земской статистики 1905 г. уровень образованности татар составлял около 20%, а образованности по-русски составлял 4%. Несмотря на сомнения татарских историков в объективности данных цифр, уровень образованности среди русского населения земской статистикой фиксировался примерно на уровне 25%, т.е. уровень образованности татар и русских отличался всего на 5%<sup>158</sup>.

Образование в мектебах примерно приравнивалось к уровню церковно-приходской школы. В медресе получали среднее и средне-специальное образование. Ступеней в образовании было примерно три (в разных видах, варьирувавших от двух до четырех ступеней). Ибтидаия – первоначальное, т.е. среднее образование. Рушдия – вторая ступень, дававшая право на ведение педагогической деятельности и приравнивавшаяся к средне-специальному образованию. На уровне галия – давалось высшее образование. Однако данный уровень не соответствовал уровню академического образования, а давал высшее религиозное образование по образцу медресе восточного типа<sup>159</sup>.

Выпускники галии в основном формировали прослойку мусульманского духовенства. Само духовенство помимо исполнения религиозных обязанностей принимало на себя общинное руководство, подчиняясь ОМСД. Духовенство частично брало на себя и административные функции: занимаясь ведением метрических книг (учетом родившихся и скончавшихся,

---

<sup>158</sup> Там же. С. 160-161.

<sup>159</sup> Там же. С. 162-163.

регистрация браков и т.д.). Сложившаяся система благотворительности и общинного самоуправления к началу XX в.<sup>160</sup>, во многом способствовала тому, что система религиозного образования существовала довольно независимо. Формально она находилась под ведомством МВД и министерства народного просвещения. Однако на деле существовала достаточно автономно и не контролировалась даже ОмСД, что вызывало озабоченность у муфтия М.Султанова<sup>161</sup>. Требование о передачи мектебов и медресе в ведомство Духовного Соборания поддерживалось на собраниях мулл и прихожан (одного из Казанских уездов) по выборам в депутаты I –ой Государственной Думы. Кроме этого требование ориентировалось на снижение преподавания русского языка, невмешательство земских учреждений в дела национальной школы, возможность допуска лиц получивших образование за границей к преподаванию, возможности получения высшего образования на родном языке и т.д.<sup>162</sup>

В начале XX в. многие тюркоязычные мусульмане получали образование в зарубежных центрах. Казанское жандармское управление, в сведениях о влиянии зарубежной печати на татар в 1913 г. сообщало о религиозных центрах, где обучались российские мусульмане: Каирский университет Аль-Азхар и школа «Наступления и проповеди» в Египте, две Мединские школы и одна Стамбульская. При этом сообщалось о наличии организаций российских мусульман в Каире и Медине, которые помогали в получении за рубежом исламского образования мусульманам из России<sup>163</sup>.

Важной вехой в развитии образования мусульманских народов стало раннее становление академической науки в Среднем Поволжье. Первым важным шагом в этом направлении стало создание Императорского Казанского университета в 1804 г., который стал фактически третьим

---

<sup>160</sup> Салихов Р. Мусульманская благотворительность и проблема формирования общинного самоуправления // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 295-315.

<sup>161</sup> Духовное управление мусульман: становление и функционирование до 1917 г. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 282-283.

<sup>162</sup> Хабутдинов А. Исламский фактор в татарском общественном движении начала XX века // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 223.

<sup>163</sup> Там же. С. 228.

научным центром в России (после С.Петербурга и Москвы). Особое место среди развития гуманитарных исследований занимало востоковедение, которое стало гордостью университета и принесло ему мировую известность. Университет по уставу получал право преподавания татарского языка, под руководством видного татарского просветителя И. И. Хальфина (1778-1829). Совместно с профессором А. К. Казем-Бекем (1801-1870) они заложили основы научной тюркологии. Первым профессором восточных языков в Казанском университете стал Х. Д. Френ (1782-1851), который преподавал арабский и персидский язык. Кафедру арабского и персидского языка некоторое время также возглавлял дагестанский профессор А. К. Казем-Бек. Однако восточный разряд Казанского университета был переведен в С.Петербург в 1854 г.<sup>164</sup>

В условиях демократизации общественной жизни, после революционных событий 1905-1907 гг., мусульманское население Среднего Поволжья получило возможность обучения в средних и высших государственных учебных заведениях. Так к 1908 г. в казанских училищах и гимназиях обучались около 50 татарских юношей, постепенно в этот процесс вовлекались и девушки. Примерно в это же время на различных факультетах казанского университета обучалось около 13 юношей татарского происхождения. К 1913 г. их число стало достигать 27. Кроме этого высшее образование мусульманские народы в это время стали получать и в др. ВУЗах России в С.Петербурге, Москве, Уфе, Томске и т.д. По некоторым данным десятки татар учились в Европе и в частности в Париже, Женеве, Лейпциге, Нью-Йорке и т.д.<sup>165</sup>

Следует отметить, что влияние русского и западного просвещения (важную роль в котором играла академическая наука) на становление и развитие джадидизма остается мало изученным вопросом. Однако подобное влияние прослеживается при ознакомлении с биографиями и работами

---

<sup>164</sup> Казанский университет 1804-1979. Очерки истории. Казань, 1979. С. 68 – 74.

<sup>165</sup> Амирханов Р. Указ.соч. С. 164-165.

татарских просветителей. Одним из наиболее известных и плодотворных авторов остается последователь Ш.Марджани - Р.Фахретдинов. Он родился в 1859 г. в д. Кичучатово Бугульминского уезда Самарской губернии. Первоначальное образование получил от матери и отца, который был имамом этой деревни. С 1867 г. он некоторое время обучался в медресе г. Чистополя, затем получал образование в медресе деревни Шалчалы. В последние годы учебы Р.Фахретдинов давал уроки шакирдам. Он осознавал необходимость изучения русского языка. Однако разрешения на это он не получил, о чем в последствии сожалел: «Если бы я в юности выучил русский язык, мог бы прочитать столько книг, намного раньше постиг бы многие науки». В 1884 г. Р.Фахретдинову попала в руки газета, издаваемая И.Гаспринским «Тарджиман», и он стал ее подписчиком. Ознакомившись с новометодным подходом, он стал внедрять его в медресе - вводя в программу новые науки, в том числе и светские. В Шалчалы он проработал почти 20 лет, но затем был назначен имам-хатыбом и мударрисом деревни Ильбяково Бугульминского уезда. К этому моменту было уже опубликовано 5 книг Р.Фахретдинова. Данные книги попали в руки муфтия ОмсД М.Султанову, который ознакомившись с ними, предлагает Р.Фахретдинову должность казья в управлении и он переезжает в 1891 г. в г. Уфу. Получив доступ в архив Духовного управления, где хранились исторические материалы и тысячи метрических книг татар и башкир, Р.Фахретдинов начинает научную работу. Однако в 1906 г. он оставляет свою должность и переезжает в Оренбург, где в последствии становится редактором газеты «Шура». На страницах газеты он сам печатает сотни статей (в основном исторического содержания), а так же разворачивает диспуты по различным общественным проблемам. Однако революционные события в 1917 г. привели к закрытию типографии и издававшихся просветительских газет «Шура» и «Вақыт», в связи с конфискацией всего оборудования. Р.Фахретдин был вынужден вернуться в Уфу и вновь занять должность казья ОмсД. Пережив все трудности гражданской войны в 1923 г. Р.Фахретдинова, вопреки его

желанию, избрали муфтием ОМСД. В 1925 г. он посетил Ленинград, куда прибыл на празднование юбилея Академии наук, где познакомился И.Ю.Крачковским (приглашение во многом свидетельствовало о признании его заслуг академической наукой). Р.Фахретдинов скончался в 1936 г., когда раскручивался маховик сталинских репрессий<sup>166</sup>.

Р.Фахретдинов обладал энциклопедическими знаниями, побывал во многих городах России и других странах, где ознакомился с достижениями русской и мировой культуры. Однако он проявил себя не только как журналист и чиновник ОМСД, а в первую очередь как историк тюркских народов Поволжья. За свою жизнь он опубликовал 65 книг, большая часть из которых (32 книги) так или иначе, относились к истории. Журналистские публикации также большей частью были посвящены историческим аспектам. Большое признание получила его работа «Асар» (Следы), которая была посвящена описанию жизни мусульманских ученых и государственных деятелей тюркских народов России. Отстаивая теорию болгарского происхождения, он опирался на труды арабских, персидских и тюркских авторов (с работами которых был знаком со времени учебы в медресе). Однако в трудах, посвященных периоду Казанского ханства, Р.Фахретдинов опирался преимущественно на работы русских ученых: П.И.Рычкова, С.М.Соловьева, Н.М.Карамзина и т.д. Со многими из них он вступал в научную полемику, отстаивая свою точку зрения и упрекая некоторых русских ученых в необъективности<sup>167</sup>.

Р.Фахреддинов был ярким сторонником изучения русского языка. Он поддержал издание фетвы о необходимости знания русского языка руководителями приходов в 1873 г., обосновывая свои доводы перед негодующим мусульманским духовенством: «Если вы не будете знать родной язык нашей великой империи, как вы поймете указы царя? Как вы будете разговаривать с чиновниками? ...Есть те которые говорят, что обучая

---

<sup>166</sup> Шараф А. Воспоминания об отце. По материалам научно-биографического сборника Ризаэтдин Фахретдинов <http://www.kcn.ru/school/gymn2/fehredin.htm>

<sup>167</sup> Амирханов Р.У. Ризаэтдин Фахреддин как историк // Ризаэтдин Фәхреддин: мирасы һәм хәзрге заман. Мәкаләләр жыентыгы. Казан, 1999. 32 - 53 б.

русскому вас хотят крестить... Вы обязаны знать русский. Кто не хочет знать русский, тот не будет любим царем. Любое знание полезно. Некоторые из вас даже не хотят понять, что самым главным после религиозных знаний, является знание русского. Поэтому я вам говорю: наставляйте людей для обучения русскому»<sup>168</sup>.

Р.Фахреддинов в изучении русского языка видел не просто основу для взаимопонимания между чиновниками и мусульманским духовенством, но и считал это одним из важных элементов для просвещения мусульманских народов. Поэтому он обучал и собственных детей русскому, а некоторые из них получили образование в академических ВУЗах России. По этому поводу он говорил: «Если бы я как мой отец считал бы что изучение русского языка становится причиной упадка нравственности, я бы не согласился обучить своих детей даже одной букве»<sup>169</sup>.

Известно, что Р.Фахреддинов был знаком с взглядами европейских просветителей и даже публиковал биографические сведения о них. В серии книг «Знаменитые мужи», он публикует книгу о слепом мусульманском философе Абу-ль-Ала аль-Маарры<sup>170</sup>. В вступительном слове автор говорит: «Образованные и просвещенные народы пишут много приданий о своих великих людях, распространяя их имена между своими нациями». Он упрекает мусульман в том, что они забывают имена своих великих ученых, а их произведения гниют под дождями и превращаются в пыль. Р.Фахреддин признает, что произведения великого исламского философа Ибн Рушда стали известны миру благодаря французам и другим европейцам<sup>171</sup>. К мало известным ученым он и относит аль-Маарры (умер в 1057 г.), чьи стихотворные произведения и уроки были посвящены общественной жизни (*хаят иджтамаый*). Автор пытается восполнить пробел в биографии поэта-

---

<sup>168</sup> Өземтә буенча: Заһидуллин И.К. Ризаэддин Фәхрәддин хөкүмәтнең XIX йөзнең икенче яртысындагы милли сәясәте турында // Ризаэддин Фәхрәддин: мирасы һәм хәзрге заман. Мәкаләләр жьентыгы. Казан, 1999. 83 б.

<sup>169</sup> Шунда ук. 88 б.

<sup>170</sup> رضاء الدين فخرالدين. ابوالعلاء المعري. اورنبورغ ۱۹۰۸م.

<sup>171</sup> شوندا اوق. ۳ ب.

философа, поэтому большую часть книги он посвящает жизнеописанию слепого суфия, его сложному пути в поисках знания, знакомит читателя с его произведениями - большая часть которых написана в стихотворной форме.

Последние главы Р.Фахреддинов посвящает сопоставлению взглядов аль-Маарры с идеями европейских просветителей. В главе «Философия и свободомыслие», он пишет: «Во времена таких философов (*хакимлар*) как Вольтер, Жан Жак Руссо в Европе христианство окончательно утратило свое влияние, столкновение свободомыслия между людьми в удивительной форме вылилось на площадь...». В возникновение «новой философии» (*хикмат джадида*) в Европе автор усматривает влияние Востока. В частности Р.Фахреддин утверждает, что работы мусульманских авторов были знакомы европейцам благодаря изучению восточных языков и переводческой деятельности. Автор отмечает: «Возможно, существующая в Европе «новая философия» позаимствована у таких философов как Маары...»<sup>172</sup>. Кроме этого Р.Фахреддинов сравнивает пессимизм во взглядах на жизнь аль-Маарры, с идеями немецкого философа Шопенгауэра<sup>173</sup>.

Революционные события октября 1917 г. стали еще одним переломным моментом в истории России. Все это естественно отражалось на религиозной политике в отношении мусульман. Сначала большевики шли на использование исламского фактора. Достаточно вспомнить «Обращение Ленина ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» в ноябре 1917г. Государственная власть в сложное для страны время шла на сотрудничество с мусульманским духовенством. Так поступали большевики во время гражданской войны 1917 – 1921 гг., сталинский режим во время отечественной 1941 – 1945 гг., но репрессии 30 – 40 гг. коснулись и тех, кто шел на это сотрудничество.

Однако система религиозного образования на первоначальном этапе создания советского государства продолжала существовать. Так в, 1923 г.

---

<sup>172</sup> شوندا اوق. ۵۰ ب.

<sup>173</sup> شوندا اوق. ۵۱ ب.



комиссия по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б), рассмотрев «мусульманский вопрос», вынесла решение о необходимости проведения печатной кампании против «реакционного мусульманского духовенства». Следующим пунктом решения постановлялось «ни в коем случае не допускать преподавания Корана и вообще религиозных предметов в школах». Еще одним шагом в отношении противодействия религиозному образованию было постановление Наркомпроса РСФСР «О преодолении вероучения в мусульманских школах», изданное также в 1923 г., а также постановление ВЦИК о закрытии религиозных школ<sup>174</sup>.

Несмотря на открытие советских школ, до конца преодолеть влияние мусульманского духовенства в школе в этот период не удавалось. Во многом это было связано с тем, что многие преподаватели в советских школах сами являлись выпускниками медресе, а некоторые из них параллельно «служили в органах народного образования»<sup>175</sup>, т.е. работали в мактабах и медресе.

Окончательный упадок системы мусульманского образования в Среднем Поволжье начинается в начале 30 – х гг. XX в. С 1928 по 1931 гг. происходит переход татарского и башкирского языка с арабской на латинскую графику. В 1938 г. принимается решение о переводе татарской и башкирской письменности на кириллическую основу. Данное решение имело цель оторвать мусульманское население Среднего Поволжья от религиозной литературы и сопровождалось большой агитационной пропагандой<sup>176</sup>. Разрушение мечетей, закрытие мектебов и медресе, преследование духовенства постепенно приводит к тому, что система мусульманского образования перестает существовать. Если традиция обучения у шейхов продолжала существовать в Дагестане, то с исчезновением образованного

---

<sup>174</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Религиозная политика в 1920 – начале 1940 гг. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 347-348.

<sup>175</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Центральное Духовное Управление Внутренней России и Сибири в 1920 г. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 358 – 359.

<sup>176</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Религиозная политика в 1920 – начале 1940 гг. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 354 – 355.

духовенства, традиции мусульманского образования среди народов Среднего Поволжья исчезала значительно быстрее<sup>177</sup>.

После Второй мировой войны религиозная политика постепенно смягчается. Со времен «оттепели» представители официального мусульманского духовенства направляются на обучение в бухарское медресе Мир-и-Араб. Выпускниками данного медресе являются многие представители нынешнего мусульманского духовенства: муфтий ЦДУМ Т.Таджуддин, муфтий ДУМЕР Р.Гайнутдин, муфтий Ленинградской области Д.Панчаев, муфтий Астраханской обл. Н.Ильясов, муфтий Ростовской обл. Д.Бикмаев и др. Многие из них также получили возможность углубить свои знания в области ислама, продолжая свое обучение в странах Ближнего Востока.

## **2.2 Трансформация мусульманского образования в Среднем Поволжье**

Среднее Поволжье является цивилизационным ядром ислама на европейской территории России. Несмотря на то, что тюркские народы исповедующие ислам проживают фактически на всей территории России, именно Среднее Поволжье исторически является центром мусульманской культуры, носителями которой является татаро-башкирское население. Историю ислама в данном регионе условно можно разделить на следующие периоды: эпоха принятия ислама болгарскими племенами (предками татар и башкир), монгольский и золотоордынский период, вхождение татарских ханств в состав русского государства, советский и постсоветские периоды.

Официальное принятие Булгарией ислама происходит в 921 г. Это событие описывает Ахмед ибн Фадлан - секретарь аббасидского халифа, принимавший участие в поездке на Волгу. Принимая ислам правитель Булгар проявил инициативу, что давало ему защиту от хазар и формально Волжская

---

<sup>177</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Центральное Духовное Управление Внутренней России и Сибири в 1920 г. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 366.

Булгария становилась частью аббасидского халифата. Правитель булгар становился «клиентом» халифа Муктадира, а его имя произносилось в хутбе (пятничной проповеди): «О, Аллах! сохрани раба твоего Джа'фара ибн-'Абдаллаха, повелителя (эмира) Булгара, клиента повелителя правоверных»<sup>178</sup>.

В IX в. ислам на территории Волжской Булгарии уже занимал прочные позиции<sup>179</sup>. Поэтому принятие ислама правителями булгар было решением политическим и обусловленным вполне свершившимся фактом. Население Булгарии в торговле контактировало с арабами. Арабо-мусульманская цивилизация того времени по уровню культурного развития занимала лидирующие положения, что также служило определенным примером для смены религиозной ориентации. Однако не арабы стали основными исламизаторами Поволжья. Более тесные связи булгар были с тюрками Средней Азии и в частности с Бухарой. Поэтому в регионе утверждается ханафитский мазхаб, а не мазхаб шафии или хамбаля (господствовавшие в Багдадском халифате).

Ханафитский мазхаб использует широкий спектр источников. В нем применяются такие процедуры, как согласование мнений правоведов *иджма* и индивидуальное суждение *рая*, а также суждение по аналогии *кьяс*. Ханафитский мазхаб признает обычное право *'урф* или *адат*, применяет *истислах* - критическое осмысление хадисов. Иными словами, ханафитский мазхаб в наиболее полном объеме использует методы рационального осмысления тех или иных правовых прецедентов, что сделало его наиболее либеральной и самой распространенной философско-правовой системой в исламе. Если шафиитское право занимает промежуточное положение между ханафитской школой, то два других мазхаба наиболее «жесткие» в исламском праве, поскольку в их практике применяется наименьшее количество процедур в определении правовых прецедентов. Маликитский право предпочитает *иджму*, применяет *истислах* и *рай*, и фактически отвергает *кьяс*. В основе ханбалитский права лежат, в основном, хадисы и *таклид* - строгое следование традициям, ограничено используется методы *рая*,

---

<sup>178</sup> Ибн-Фадлан «Записка» о путешествии на Волгу. Сервер исторического факультета МГУ.

<http://www.hist.msu.ru/ER/Text/fadlan.htm>

<sup>179</sup> Милославский Г. Мусульманский север и Россия: предпосылки межкультурного взаимодействия // Ислам в СНГ. С. 28

*иджмы* и *кыяса*. Именно на основе ханбализма на аравийском полуострове в XVIII в. сформировалось одно из наиболее пуританских течений в исламе - ваххабизм.

Следует отметить и то, что «у исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом»<sup>180</sup>, т.е. ислам в данном регионе на самых ранних этапах проникал именно в виде суфизма, а не форме официально принятой суннитской ортодоксии. Скорее всего болгарские торговцы становились *мюридами* суфийских братств, распространенных в Средней Азии, а затем и *муршидами* – наставниками болгар, знакомя последних с основами ислама.

Проникновение ислама способствует развитию просвещенности и грамотности в болгарской среде. По сообщению аль-Бируни, в Болгарии жили многие крупные ученые и богословы, в селениях были школы и медресе, несмотря на то, что географически болгары находились на окраине мусульманской цивилизации. Помимо грамоты и ознакомления населения с основами ислама сохранились сведения, что получили распространения такие науки, как история, астрономия, медицина, география и т.д.<sup>181</sup>

После монгольского завоевания русские и болгарские земли были включены в гигантскую монгольскую империю. Завоеватели были веротерпимы и по «Ясе» Чингисхана все религии признавались равными, а за оскорбление чужой религии полагалась смертная казнь. Монголы были язычниками и христианами - несторианами. Это должно было послужить идеологическому сближению с русскими православными князьями. Однако этого не случилось из-за небольшого количества самих монголов, которые имели влияние лишь на верхушку государства и важную роль в исламизации сыграли болгары<sup>182</sup>.

Первым ханом, принявшим ислам, стал Берке (примерно около 1260 г.). Сам Берке, по некоторым данным, стал мусульманином еще до того как

---

<sup>180</sup> Мухаметшин Р. Ислам в татарском обществе: поиск путей выживания и обновления // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 93.

<sup>181</sup> Измайлов И. Указ. соч. С. 34-35.

<sup>182</sup> Хаким Р. История татар и Татарстана: методологические и теоретические проблемы. Казань, 1999. С. 10-11.

принял сан хана. После официального принятия ислама он посещает Бухару, что еще раз свидетельствует о влиянии Центральной Азии. При этом, несмотря на то, что достоверных данных о том, что хан Берке был суфием нет, влияние мистического учения на исламизацию народов Среднего Поволжья, в общем, кажется вполне очевидным. Арабские авторы, описывавшие дипломатические контакты с Золотой Ордой указывали на то, что при дворе хана Берке было большое количество имамов и муадзинов, а дети знати получали образование в медресе, где слушали досточтимый Коран<sup>183</sup>.

В ранний золотоордынский период система образования еще не сложилась. Она не была представлена в форме многоступенчатой образовательной системы, которая отчасти имела в арабских халифатах: *кутбы (или мектебы), медресе и даруль-ильм*. Дети знати получали образование в медресе, которые были при мечетях и, скорее всего, содержались за счет ханской казны. Простое население знакомились с азами религии и получало образование от наставников суфиев. Это было связано с еще слабыми позициями ислама среди нахлынувших монгольских племен. Основными приверженцами ислама были татарская (булгарская) знать и городские верхи. Официальные вверительные грамоты еще писались квадратичным уйгурским письмом (а не арабской вязью), но процесс дальнейшей исламизации во многом не был неизбежен<sup>184</sup>.

В дальнейшем почти все монгольские ханы стали причислять себя к мусульманской вере. Окончательная исламизация золотоордынцев заканчивается к 1312г. Хан Узбек достаточно жестко покончил с языческими культами и ограничил миссионерскую деятельность православных священников, но при этом исламизация не коснулась Руси<sup>185</sup>. Этого и не требовалось золотоордынским правителям из-за особых отношений между русскими князьями и монгольскими ханами. Князья получали ярлык на

---

<sup>183</sup> Измайлов И. Указ. соч. С. 46.

<sup>184</sup> Там же. С. 47.

<sup>185</sup> Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М, 1998. С.19.

княжение и фактически входили в коалицию с ханами. Первым это обеспечивало поддержку со стороны могущественного покровителя, вторым собираемость дани в казну. Христианское духовенство получало приличные льготы, освобождаясь от налогов, и становилось лояльным к ханам. Данный механизм работал достаточно четко и не требовал идеологического вмешательства со стороны золотоордынских правителей.

Русские князья также проявляли лояльность по отношению к мусульманскому населению. Об этом свидетельствует появление мусульманских анклавов, таких как Мещера и Касимовское царство (просуществовавшее вплоть до XVII в.). Наличие этих поселений имело политическое значение. Во-первых, они являлись буферной зоной между Московским царством и дикой степью, во-вторых, население этих анклавов было посредником в проведении политики князей в Золотой Орде. Таким образом, князья и ханы в отношении между собой отдавали приоритет скорее политической целесообразности, нежели религиозному фактору. Об этом также свидетельствуют коалиции, создаваемые в междоусобных войнах. В канун освобождения Москвы от золотоордынского господства против нее выступили Польско-литовское королевство. В числе союзников последнего выступила Большая Орда Ахмед Хана, а Иван III заключил союз с противником Орды - крымским ханом Менгли-Гиреем<sup>186</sup>.

С этого момента ислам становится основным идеологическим стержнем Золотой Орды. Он продолжает во многом способствовать культурному развитию, распространению мусульманской учености, богословия, математики, астрономии, а также развитию языка. В этот период формируется золотоордынский литературный язык – болгарский тюрки. С помощью арабской вязи на нем написаны многие памятники старотатарской литературы и в частности книга «Кыссас уль-анбийя» (История

---

<sup>186</sup> Там же. С.20-21.

пророков)<sup>187</sup>. Данная книга вплоть до сегодняшнего дня имеет широкую популярность у пожилого татарского духовенства.

Духовенство в ханстве пользовалось большим авторитетом. Оно принимало участие в боевых действиях, в дипломатических отношениях, в других государственных делах. Все это требовало определенного уровня образования. Такое образование получалось в медресе. Некоторые источники указывают, что только в казанском кремле было около 5 мечетей, в которых могли быть медресе. Здесь также можно упомянуть институт *сеидов* - уважаемых и образованных людей. Одним из таких сеидов был известный Кул-Шариф. Среди них были верховные *сеиды*, т.е. предводители простых *сеидов*<sup>188</sup>. Данный институт во многом берет начала в суфизме и во взаимоотношениях *муршид* – *мюрид*, которые выступали как одна из основных форм обучения.

Освобождение Москвы от господства Золотой Орды стало возможным благодаря ее постепенному распаду и обострению внутренних противоречий между ханствами. Это не освобождало Москву и Золотую Орду от взаимных разорительных набегов. Поэтому не удивительно, что усиливающаяся Москва раз и навсегда хотела покончить с этой практикой. Казанское царство пало в 1552 г., а Астраханское в 1556 г., но с Крымским Ханством выяснение отношений растянулось вплоть до XVIII в. После падения Казанского ханства начинается драматичный период в истории мусульман Среднего Поволжья.

Иван Грозный не ограничился территориальным завоеванием и начал политику христианизации татар. Параллельно этому регион стал заселяться русским крестьянством и другими слоями русского и нерусского населения. Несмотря на то, что в 1685 г. во время совместного правления Иоанна и Петра принятый указ отменял принудительное крещение (что также

---

<sup>187</sup> Измайлов И. Указ. соч. С. 49-50.

<sup>188</sup> Там же. С. 61.

подтверждал Сенат в 1719 г., Синод православной церкви в 1740 г. и 1751 г.), данная политика проводилась вплоть до царствования Екатерины II<sup>189</sup>.

Завоевательная политика одного из самых кровавых правителей (в истории не только татарского, но и русского народа) естественно была направлена на слом системы религиозного образования мусульман, поэтому «ни о каком просвещении, функционировании мектебов и медресе не могло быть и речи». Помимо институтов образования, постепенно стала затухать татарская городская культура и переставали существовать крупные очаги просвещенности. Часть населения стало возвращаться к язычеству. Однако окончательное разрушение системы религиозного образования не происходило. Эту роль стал брать на себя суфизм и домашнее обучение. Образованные люди обучали своих детей в лесных дебрях и банях, а «простой люд отдавал своих детей на обучение старухам и суфиям». Даже при последующих правителях мусульманские ученые подвергались гонению, разрушались мечети и существовавшие при них медресе<sup>190</sup>.

Политика принудительного крещения не смогла дать особых результатов и большинство мусульманского населения осталось в лоне своей религии. Более дальновидной оказалась императрица Екатерина, которая решила не идти не на подавление мусульманского фактора, а решила им воспользоваться. В 1773 г. она издает указ о создании «Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМСД)» в Уфе и дискриминация ислама прекращается<sup>191</sup>.

Если до XVIII в. упоминаний о деятельности мектебов и медресе не встречается, то после создания ОМСД - «разрешается строить мечети и открывать медресе при них». В 70-х г. XVIII в. появляются три медресе в Казани (Ахундовское, Апанаевское, 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 действуют

---

<sup>189</sup> Ланда Р. Социум общей судьбы // Азия и Африка сегодня. 2001. №4. С.33.

<sup>190</sup> Амирханов Р. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 149-150.

<sup>191</sup> Ланда Р. Указ соч. С. 33.



мечети и школы при них, а «к середине XIX в. только в Казанском крае насчитывалось 430 мектебов и 57 медресе»<sup>192</sup>.

Резкий количественный рост учебных заведений среди тюркоязычных народов Среднего Поволжья свидетельствует о том, что сама система образования продолжала существовать даже в годы гонений на мусульман и их религию. Иначе трудно объяснить каким образом все мектебы и медресе в короткий срок были обеспечены преподавателями. Обучение во многом оставалось полуподпольным и неофициальным, но скорее всего тотального контроля за этим процессами со стороны становящегося российской государства просто не существовало. Основная форма обучения сохраняла суфийский характер, выраженный взаимоотношениями между суфийским шейхом и *мюридом* – его учеником.

В этом отношении достаточно интересным для рассмотрения представляется движение *абызов*, так в XVIII в. называли даже неграмотных людей и мул, которые знали основы ислама, некоторые аяты Корана и умели читать и писать. Они стали основными хранителями мусульманской традиции и образованности. Движение *абызов* не представляло собой централизованной силы, а было локализовано в пределах отдельных сельских общин. Оно было «связующим звеном» между духовенством эпохи Казанского ханства и духовенством ОМСД. Идея избираемого имама как автономного главы общины в противовес официально назначаемого имама еще раз указывает о роли суфизма в религиозной истории татар. Сплетаясь с суфизмом и идеями идеального болгарского государства, *абызское* движение было одним из двигателей антиправительственных акций среди татарского населения (поддержка восстаний Степана Разина в 1667 – 1671 гг. и Батырши в 1775)<sup>193</sup>.

Возрождение мусульманской учености на рубеже XVII – XVIII веков во многом становилось возможным благодаря татарам, обучавшимся за

---

<sup>192</sup> Амирханов Р. Указ соч. С.151.

<sup>193</sup> Хабутдинов А. Движение абызов и некоторые аспекты функционирования ислама в татарском обществе // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001.С. 105.

рубежом или выходцам из мусульманских стран. Известные татарские просветители Р.Фахретдин и Ш.Марджани называют первым восстановителем книжной учености ахуна Юнуса бин Ивана из деревни Ура, который получил образование в Мавераннахре. Возвратившись, он основывает медресе и пишет комментарий к книге по этимологии арабского языка - «Бидан», который был необходим для получения элементарных знаний по арабскому языку<sup>194</sup>.

Р.Фахретдин утверждал, что после падения Казанского ханства часть населения бежало в Крым, Турцию и Дагестан. Вернувшись через некоторое время домой, они привезли с собой некоторые сочинения и книги. Р.Фахретдин считал, что в самом начале (после падения Казанского ханства), предки татар обучались в Дагестане и Бухаре. При этом, по мнению татарского просветителя, если обучение в Дагестане принесло большую пользу, то обучение в Бухаре скорее оказалось бесполезным и вредным. Р.Фахретдин полагал, что после падения Казанского ханства тюркоязычные мусульмане потеряли основы мусульманской книжной культуры. Основной заслугой дагестанских улемов было то, что они передали знания по таким дисциплинам как право, хадисоведение, риторика, нахве и сарыф (лексикология и морфология арабского языка). Именно они со своими учениками восстановили систему образования в медресе среди татар. Среди дагестанских улемов Р.Фахретдин отмечает Мухаммеда бине Гали ад-Дагыстани, Мухаммеда бине Муссу аль-Кадыки аш-Ширвани (умер примерно 1725-1726). Последний, по его словам, являлся суфием к которому восходит *силсила* шейхов из Булгара и Казани. Еще одним учителем он называет Муртазу бин Кутлугуша ас-Симети (умер после 1723 г.), который, получив образование в Дагестане, вернулся на родину и создал медресе в Мамадышском уезде и оставил после себя многочисленных учеников<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> Там же. С. 108.

<sup>195</sup> Там же. С. 109.

Ш. Марджани выделяет трех основных улемов, обучавшихся в Дагестане и оказавших заметное влияние. Среди них Мухаммед аль-Дагестани, преподававший в селении Кондырау возле Оренбурга, Мухаммедрахим Ашити преподавал в Мачкаре, а также ахун первого казанского прихода Ибрагима Худзяши. Учеником ад-Дагестани был будущий муфтий М. Хусаин (ум. 1795 г.), учеником М. Ашити был даже Г. Курсави. В программе медресе И. Худзяши были предметы - алифба (азбука), иман шарты (условия веры), нахве (синтаксис), сарыф (этимология), мантыйк (логика), акаид (догматика), тафсир, хадис, гыйльме фарыз (раздел имущества), гыйльме астроляб (астрономия) и т.д.<sup>196</sup>

Исходя из содержания данной программы, можно предположить, что до создания ОМСД в системе религиозного образования не было четкой структуры. Наличие наряду с таким предметом как арабская азбука, на порядок более сложных дисциплин как логика и тафсир, говорит об отсутствии разделения на первоначальную (мектеб) и углубленную (медресе) ступень обучения. Но в любом случае можно согласиться с мнением А.Хабутдинова: «лица, получившие образование на Кавказе, в XVIII веке оказали значительное влияние на возрождение и развитие классического мусульманского образования и суфизма в Закавказье и Приуралье. Мы можем говорить о начале возрождения мусульманского образования еще до создания Духовного собрания и превалирования Бухары». По некоторым данным, в 1800-1860 гг. число преподавателей работавших на территории современного Башкортостана и получивших образование за рубежом было 21,5%, а к 1860-1890 гг. – 13,4%<sup>197</sup>. Данное процентное уменьшение во многом свидетельствует о развитии собственной образовательной системы.

Становление и начало развития классического мусульманского образования народов Среднего Поволжья в XVIII в. приводит к расколу в среде мусульманского духовенства на два противостоящих лагеря:

---

<sup>196</sup> Там же. С. 110.

<sup>197</sup> Там же. С. 110 – 111.

кадимисты (традиционалисты) и джадидисты (реформаторы-модернисты). Основную прослойку кадимистов составляли выходцы из *абызской* среды, которые были сосредоточены в сельской местности, отличались традиционностью во взглядах и постепенно начали входить в состав официального духовенства после создания ОМСД. Сами джадидисты преимущественно получали образование в кадимистских медресе. Поэтому известный джадидист Р.Фахретдин критикует бухарскую систему образования - наполненную схоластикой, которая «ведет любой народ к гибели». Дагестанская модель, по его мнению, отличалась отсутствием схоластической направленности и упором на правовой и гуманитарный аспект<sup>198</sup>.

Феномен джадидизма в советской общественной мысли (в том числе историками Татарстана) вплоть до 70 – х гг. прошедшего столетия во многом рассматривался как классовый феномен «буржуазно-демократической реакции»<sup>199</sup>. Сторонниками джадидизма действительно выступала становящаяся татарская буржуазия, но дальнейшая политизация движения во многом связана с феноменом общеполитического «брожения» в России XVIII и начала XIX вв. Поэтому царское правительство в деятельности джадидистов часто небезосновательно усматривало пантюркистские и панисламистские устремления.

Само понятие джадидизм восходит к понятию *ысул джадид* – новый метод, который стал формироваться как одна из форм обучения у крымских татар под руководством И. Гаспринского. С самого начала джадидизм выступал как религиозное реформаторство, требующее модернизации мусульманского общества. Понимая культурное отставание от стран Запада, татарские просветители пытались обосновать необходимость модернизации религиозными мотивами. Ислам, как религиозная система придающая

---

<sup>198</sup> Там же. С. 109.

<sup>199</sup> Исхаков Д. Джадидизм // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 128-130.

большое значение концепции знания, играл большую роль для мотивации тюркоязычных мусульман.

Продолжительное совместное проживание мусульман Среднего Поволжья в окружении русского и других народов во многом способствовало приобщению к общемировым культурным ценностям. Именно мусульмане Среднего Поволжья одними из первых поняли необходимость модернизации исламского мира. А.Бенигсен писал о джадидитах: «они были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации»<sup>200</sup>.

Параллельно началу развития мусульманского модернизационного движения в Среднем Поволжье, определенное распространение получают идеи возврата к «чистому исламу», т.е. своеобразные фундаменталистские взгляды. Идеи борьбы с *бид'а* и нечестивостью суфиев проявлялись еще в работах отдельных мистиков, где идеи самого суфизма переплетались с салафитскими взглядами<sup>201</sup>. Одним из примеров практической реализации идеи возврата к «чистому исламу» можно увидеть на примере деятельности ваисовской общины - состоявшей из крестьян и мелких мещан. Багаветдин Ваисов (1819-1893 гг.) считал себя «старовером мусульманином» и вместе со своими последователями он отказывался считать себя татаринном, отдавая предпочтение религиозной идентификации, которая впрочем, была широко

---

<sup>200</sup> Цит. по: Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань, 2000. С. 28.

<sup>201</sup> Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII-XVIII вв. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001.С. 176-183.

распространена среди тюркоязычных народов. Однако подобные специфические взгляды с фундаменталистской ориентацией не получили широкого распространения в Среднем Поволжье<sup>202</sup>.

Две противоположные идеологические тенденции, одна из которых призывала к возврату к «чистому исламу», а вторая настаивала на необходимости модернизации, были во многом схожи с духовным состоянием всего мусульманского мира. М. Степанянц начало модернизационного (реформаторского) движения в мусульманском мире относит к середине XIX в.<sup>203</sup> Поэтому данные процессы во многом протекали параллельно, если говорить, к примеру, по отношению к началу реформаторского движения в Египте. Основным двигателем джадидизма – окрепшую татарскую буржуазию и интеллигенцию – отличали крепкие связи с российской экономикой. Важную роль играло длительное проживание мусульманского населения в составе единого государства в «инокультурном» окружении, которое способствовало проникновению идей просвещения. Национальная буржуазия в Египте входила во властную и экономическую элиту, обеспечивая тем самым интересы колониальных властей. Идеи необходимости модернизации общества были присущи именно интеллигенции и буржуазии (имевшей наиболее тесные связи с Западом). Однако простой народ в собственной стране существовал в окружении традиционализма и монокультурности, а проникновение западной идеологии и культуры вызывало сопротивление. Именно этим и объясняется начало роста и распространения фундаменталистской идеологии, в первую очередь, направленной против собственных властей, а идеи модернизации так и не нашли широкой поддержки.

Важной отличительной чертой Среднего Поволжья стало отсутствие широкого распространения фундаменталистских тенденций. Во многом это становилось возможным благодаря распространению образования, которое

---

<sup>202</sup> Исхаков Д. Переход татар от этноконфессиональной к этнической идентичности (вторая половина XIX в. – первые десятилетия XX в.) // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 217.

<sup>203</sup> Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982. С. 19.

вплоть до начала XX в. носило религиозное характер, но постепенно стало приобретать и светские черты. Образовательную систему тюркоязычных мусульман Среднего Поволжья этого периода необходимо разграничивать на старометодное (кадимистское) и новометодное (джадидистское) медресе. Постепенное изменение происходит к концу XIX и началу XX в. Кадимитское медресе было в основном призвано воспитывать богословов и знатоков мусульманского права. Формальных ступеней в старометодном медресе не существовало и продвижение по образовательным ступеням осуществлялось путем ознакомления и изучения чередующихся друг за другом общепринятых книг, написанных в XI – XVI вв. Основными предметом было богословие, а общеобразовательные предметы носили вспомогательный характер: арабский язык изучался как язык Корана и богослужения, логика и философия изучалась для обоснования вероучения формально-логическими доводами. Поэтому упор делался на традиционные предметы: сарыф и наху (морфология и грамматика арабского языка), мантыйк (логика), хикмет (философия), гакаид или калам (догматика), фикх (мусульманское право) и т.д. Светский характер проявлялся в изучении предметов фараиз и шамсия (сведения по математики), исагоги (логика по Аристотелю), а также изучалась арифметика, сведения о браке, хифзысыххат (гигиена) и т.д. Кроме этого богатство библиотек позволяло усердным шакирдам (ученикам медресе) знакомится с арабской литературой, математикой, астрономией, историей, географией и т.д.<sup>204</sup>

Многие выпускники кадимитских медресе имели возможность ознакомления с взглядами Аристотеля, аль-Фараби, Ибн-Сины, аль-Бируни, Низами, Навои и др. Даже будущий академик В.В. Радлов, в то время инспектор Казанского учебного округа, говорил о высоком умственном развитии шакирдов в кадимитских медресе, несмотря на однородность их знаний. Он утверждал, что в своем умственном развитии они стоят даже выше чем учителя приходских школ. Выпускниками кадимитских медресе

---

<sup>204</sup> Амирханов Р. Указ. соч. С. 151.

были татарские религиозные просветители Ш.Марджани, К.Насыри, М.Акмулла, Р.Фахрутдинов, Г.Баруди и т.д. Кроме религиозных деятелей в старометодных медресе получали образование многие представители татарской интеллигенции Г.Тукай, М.Гафури, Г.Ибрагимов и др.<sup>205</sup>

На протяжении XIX в. было разработано большое количество проектов (по подсчетам татарских историков около 8) по преобразованию татарской школы и приданию ей светского характера. Среди них проекты В.Радлова, Ш.Марджани, Р.Фахрутдинова и т.д. Так Р.Фахрутдинов предлагал создать учебное заведение с двумя отделениями, на одном из которых предлагалось преподавать светские, а на другом религиозные предметы. Однако царское правительство в таких проектах продолжало усматривать панисламистские и пантюркистские устремления. Так «Особое совещание» созванное министром внутренних дел П.Столыпином в 1910 г. постановило устранить из мектебов и медресе предметы общего характера, в том числе и русский язык, ограничив программы изучением исключительно мусульманского вероучения<sup>206</sup>.

Однако татарская новометодная школа развивалась бурными темпами. Основные джадидитские медресе, как правило, функционировали в более урбанизированной среде, в отличие от кадимитских, остававшихся в сельской местности. Среди наиболее известных были медресе Мухаммадия и Касымия (Казань), Галлия (Уфа), Хусания (Оренбург), Расулия (Троицк), Буби (Сарапульский уезд Вятской губернии). Основными предметами по-прежнему оставались религиозные дисциплины, но в них изучались и общеобразовательные дисциплины средней школы. Так в медресе Мухаммадия в начале XX в. преподавались: русский язык, арифметика, чистописание, счет, география, физика, геометрия, история России, всеобщая история, история тюркских народов, этика, гигиена, юриспруденция, психология, логика, философия, педагогика и т.д. При этом достаточно

---

<sup>205</sup> Там же. С. 152

<sup>206</sup> Там же. С. 153



большое (по сравнению с другими предметами) внимание уделялось изучению русского языка. Поэтому выпускники Мухаммадии внесли большой вклад в пропаганду и русской культуры, поскольку активно занимались переводческой деятельностью. При этом доля светских предметов увеличивалась в зависимости от перехода от начальных к средним классам (к 1913 г. медресе имело 14 летний курс)<sup>207</sup>.

Примерно одинаковым по содержанию уровню, соотношению религиозного и светского компонента в преподаваемых дисциплинах отличались и другие ведущие джадидитские медресе: Буби, Хусания, Галлия. В «Обзоре учебников», которые изучались в татарских школах в период с 1911-1913 гг. цензурным комитетом было проанализировано 394 учебника, 70% которых были по светским наукам<sup>208</sup>.

К 1910 г. около 90% мектебов и медресе примкнули к звуковому (джадидистскому) методу. К 1905 г. только в Казанской губернии насчитывалось 845 медресе, в которых получали образование 34 860 юношей и 19 599 девочек. К 1907 г. количество учебных заведений увеличилось до 877 (при 66 787 учащихся), а 1913 г. до 967 (при 79 496 учащихся). Кроме этого получало распространение создание совместных русско-татарских учебных заведений. В 1905 г. в Казанской губернии было 11 городских и 8 сельских русских школ для татарских детей. К 1907 г. насчитывалось 13 городских школ и русских классов при медресе. В 1914 г. в губернии уже было 69 русско-татарских училищ и русских классов при медресе, состоявшие в ведении Министерства народного просвещения. Постепенно начало развиваться и женское образование, уже в 1890 г. была открыта первая джадидитская женская школа у татар<sup>209</sup>.

Развитая система образования действительно способствовала тому, что уровень грамотности татарского населения был достаточно высок. Об этом свидетельствуют отчеты российских чиновников, многие из которых

---

<sup>207</sup> Там же. С. 156

<sup>208</sup> Там же. С. 157-158.

<sup>209</sup> Там же. С. 159-160.

отмечают, что татарское население было по-своему «сплошь грамотным». Примерный процент грамотности некоторыми исследователями оценивался до 80%, но данная цифра показатель образованности «по-своему», т.е. умение читать и писать на татарском языке (с применением арабской графики), а также знание основ вероучения. По материалам земской статистики 1905 г. уровень образованности татар составлял около 20%, а образованности по-русски составлял 4%. Несмотря на сомнения татарских историков в объективности данных цифр, уровень образованности среди русского населения земской статистикой фиксировался примерно на уровне 25%, т.е. уровень образованности татар и русских отличался всего на 5%<sup>210</sup>.

Образование в мектебах примерно приравнивалось к уровню церковно-приходской школы. В медресе получали среднее и средне-специальное образование. Ступеней в образовании было примерно три (в разных видах, варьирувавших от двух до четырех ступеней). Ибтидаия – первоначальное, т.е. среднее образование. Рушдия – вторая ступень, дававшая право на ведение педагогической деятельности и приравнивавшаяся к средне-специальному образованию. На уровне галия – давалось высшее образование. Однако данный уровень не соответствовал уровню академического образования, а давал высшее религиозное образование по образцу медресе восточного типа<sup>211</sup>.

Выпускники галии в основном формировали прослойку мусульманского духовенства. Само духовенство помимо исполнения религиозных обязанностей принимало на себя общинное руководство, подчиняясь ОМСД. Духовенство частично брало на себя и административные функции: занимаясь ведением метрических книг (учетом родившихся и скончавшихся, регистрация браков и т.д.). Сложившаяся система благотворительности и общинного самоуправления к началу XX в.<sup>212</sup>, во многом способствовала тому, что система религиозного образования существовала довольно

---

<sup>210</sup> Там же. С. 160-161.

<sup>211</sup> Там же. С. 162-163.

<sup>212</sup> Салихов Р. Мусульманская благотворительность и проблема формирования общинного самоуправления // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 295-315.

независимо. Формально она находилась под ведомством МВД и министерства народного просвещения. Однако на деле существовала достаточно автономно и не контролировалась даже ОМСД, что вызывало озабоченность у муфтия М.Султанова<sup>213</sup>. Требование о передачи мектебов и медресе в ведомство Духовного Соборания поддерживалось на собраниях мулл и прихожан (одного из Казанских уездов) по выборам в депутаты I –ой Государственной Думы. Кроме этого требование ориентировалось на снижение преподавания русского языка, невмешательство земских учреждений в дела национальной школы, возможность допуска лиц получивших образование за границей к преподаванию, возможности получения высшего образования на родном языке и т.д.<sup>214</sup>

В начале XX в. многие тюркоязычные мусульмане получали образование в зарубежных центрах. Казанское жандармское управление, в сведениях о влиянии зарубежной печати на татар в 1913 г. сообщало о религиозных центрах, где обучались российские мусульмане: Каирский университет Аль-Азхар и школа «Наступления и проповеди» в Египте, две Мединские школы и одна Стамбульская. При этом сообщалось о наличии организаций российских мусульман в Каире и Медине, которые помогали в получении за рубежом исламского образования мусульманам из России<sup>215</sup>.

Важной вехой в развитии образования мусульманских народов стало раннее становление академической науки в Среднем Поволжье. Первым важным шагом в этом направлении стало создание Императорского Казанского университета в 1804 г., который стал фактически третьим научным центром в России (после С.Петербурга и Москвы). Особое место среди развития гуманитарных исследований занимало востоковедение, которое стало гордостью университета и принесло ему мировую известность. Университет по уставу получал право преподавания татарского языка, под

---

<sup>213</sup> Духовное управление мусульман: становление и функционирование до 1917 г. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 282-283.

<sup>214</sup> Хабутдинов А. Исламский фактор в татарском общественном движении начала XX века // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 223.

<sup>215</sup> Там же. С. 228.

руководством видного татарского просветителя И. И. Хальфина (1778-1829). Совместно с профессором А. К. Казем-Бекем (1801-1870) они заложили основы научной тюркологии. Первым профессором восточных языков в Казанском университете стал Х. Д. Френ (1782-1851), который преподавал арабский и персидский язык. Кафедру арабского и персидского языка некоторое время также возглавлял дагестанский профессор А. К. Казем-Бек. Однако восточный разряд Казанского университета был переведен в С.Петербург в 1854 г.<sup>216</sup>

В условиях демократизации общественной жизни, после революционных событий 1905-1907 гг., мусульманское население Среднего Поволжья получило возможность обучения в средних и высших государственных учебных заведениях. Так к 1908 г. в казанских училищах и гимназиях обучались около 50 татарских юношей, постепенно в этот процесс вовлекались и девушки. Примерно в это же время на различных факультетах казанского университета обучалось около 13 юношей татарского происхождения. К 1913 г. их число стало достигать 27. Кроме этого высшее образование мусульманские народы в это время стали получать и в др. ВУЗах России в С.Петербурге, Москве, Уфе, Томске и т.д. По некоторым данным десятки татар учились в Европе и в частности в Париже, Женеве, Лейпциге, Нью-Йорке и т.д.<sup>217</sup>

Следует отметить, что влияние русского и западного просвещения (важную роль в котором играла академическая наука) на становление и развитие джадидизма остается мало изученным вопросом. Однако подобное влияние прослеживается при ознакомлении с биографиями и работами татарских просветителей. Одним из наиболее известных и плодотворных авторов остается последователь Ш.Марджани - Р.Фахретдинов. Он родился в 1859 г. в д. Кичучатово Бугульминского уезда Самарской губернии. Первоначальное образование получил от матери и отца, который был

---

<sup>216</sup> Казанский университет 1804-1979. Очерки истории. Казань, 1979. С. 68 – 74.

<sup>217</sup> Амирханов Р. Указ.соч. С. 164-165.

имамом этой деревни. С 1867 г. он некоторое время обучался в медресе г. Чистополя, затем получал образование в медресе деревни Шалчалы. В последние годы учебы Р.Фахретдинов давал уроки шакирдам. Он осознавал необходимость изучения русского языка. Однако разрешения на это он не получил, о чем в последствии сожалел: «Если бы я в юности выучил русский язык, мог бы прочитать столько книг, намного раньше постиг бы многие науки». В 1884 г. Р.Фахретдинову попала в руки газета, издаваемая И.Гаспринским «Тарджиман», и он стал ее подписчиком. Ознакомившись с новометодным подходом, он стал внедрять его в медресе - вводя в программу новые науки, в том числе и светские. В Шалчалы он проработал почти 20 лет, но затем был назначен имам-хатыбом и мударрисом деревни Ильбяково Бугульминского уезда. К этому моменту было уже опубликовано 5 книг Р.Фахретдинова. Данные книги попали в руки муфтия ОМСД М.Султанову, который ознакомившись с ними, предлагает Р.Фахретдинову должность казья в управлении и он переезжает в 1891 г. в г. Уфу. Получив доступ в архив Духовного управления, где хранились исторические материалы и тысячи метрических книг татар и башкир, Р.Фахретдинов начинает научную работу. Однако в 1906 г. он оставляет свою должность и переезжает в Оренбург, где в последствии становится редактором газеты «Шура». На страницах газеты он сам печатает сотни статей (в основном исторического содержания), а так же разворачивает диспуты по различным общественным проблемам. Однако революционные события в 1917 г. привели к закрытию типографии и издававшихся просветительских газет «Шура» и «Вақыт», в связи с конфискацией всего оборудования. Р.Фахретдин был вынужден вернуться в Уфу и вновь занять должность казья ОМСД. Пережив все трудности гражданской войны в 1923 г. Р.Фахретдинова, вопреки его желанию, избрали муфтием ОМСД. В 1925 г. он посетил Ленинград, куда прибыл на празднование юбилея Академии наук, где познакомился И.Ю.Крачковским (приглашение во многом свидетельствовало о признании

его заслуг академической наукой). Р.Фахретдинов скончался в 1936 г., когда раскручивался маховик сталинских репрессий<sup>218</sup>.

Р.Фахретдинов обладал энциклопедическими знаниями, побывал во многих городах России и других странах, где ознакомился с достижениями русской и мировой культуры. Однако он проявил себя не только как журналист и чиновник ОМСД, а в первую очередь как историк тюркских народов Поволжья. За свою жизнь он опубликовал 65 книг, большая часть из которых (32 книги) так или иначе, относились к истории. Журналистские публикации также большей частью были посвящены историческим аспектам. Большое признание получила его работа «Асар» (Следы), которая была посвящена описанию жизни мусульманских ученых и государственных деятелей тюркских народов России. Отстаивая теорию болгарского происхождения, он опирался на труды арабских, персидских и тюркских авторов (с работами которых был знаком со времени учебы в медресе). Однако в трудах, посвященных периоду Казанского ханства, Р.Фахретдинов опирался преимущественно на работы русских ученых: П.И.Рычкова, С.М.Соловьева, Н.М.Карамзина и т.д. Со многими из них он вступал в научную полемику, отстаивая свою точку зрения и упрекая некоторых русских ученых в необъективности<sup>219</sup>.

Р.Фахреддинов был ярким сторонником изучения русского языка. Он поддержал издание фетвы о необходимости знания русского языка руководителями приходов в 1873 г., обосновывая свои доводы перед негодующим мусульманским духовенством: «Если вы не будете знать родной язык нашей великой империи, как вы поймете указы царя? Как вы будете разговаривать с чиновниками? ...Есть те которые говорят, что обучая русскому вас хотят крестить... Вы обязаны знать русский. Кто не хочет знать русский, тот не будет любим царем. Любое знание полезно. Некоторые из вас даже не хотят понять, что самым главным после религиозных знаний,

---

<sup>218</sup> Шараф А. Воспоминания об отце. По материалам научно-биографического сборника Ризаэтдин Фахретдинов <http://www.kcn.ru/school/gymn2/fehredin.htm>

<sup>219</sup> Амирханов Р.У. Ризаэддин Фахреддин как историк // Ризаэддин Фәхреддин: мирасы һәм хәзрге заман. Мәкаләләр жыентыгы. Казан, 1999. 32 - 53 б.

является знание русского. Поэтому я вам говорю: наставляйте людей для обучения русскому»<sup>220</sup>.

Р.Фахреддинов в изучении русского языка видел не просто основу для взаимопонимания между чиновниками и мусульманским духовенством, но и считал это одним из важных элементов для просвещения мусульманских народов. Поэтому он обучал и собственных детей русскому, а некоторые из них получили образование в академических ВУЗах России. По этому поводу он говорил: «Если бы я как мой отец считал бы что изучение русского языка становится причиной упадка нравственности, я бы не согласился обучить своих детей даже одной букве»<sup>221</sup>.

Известно, что Р.Фахреддинов был знаком с взглядами европейских просветителей и даже публиковал биографические сведения о них. В серии книг «Знаменитые мужи», он публикует книгу о слепом мусульманском философе Абу-ль-Ала аль-Маарры<sup>222</sup>. В вступительном слове автор говорит: «Образованные и просвещенные народы пишут много приданий о своих великих людях, распространяя их имена между своими нациями». Он упрекает мусульман в том, что они забывают имена своих великих ученых, а их произведения гниют под дождями и превращаются в пыль. Р.Фахреддин признает, что произведения великого исламского философа Ибн Рушда стали известны миру благодаря французам и другим европейцам<sup>223</sup>. К мало известным ученым он и относит аль-Маарры (умер в 1057 г.), чьи стихотворные произведения и уроки были посвящены общественной жизни (*хаят иджтамаый*). Автор пытается восполнить пробел в биографии поэта-философа, поэтому большую часть книги он посвящает жизнеописанию слепого суфия, его сложному пути в поисках знания, знакомит читателя с его произведениями - большая часть которых написана в стихотворной форме.

---

<sup>220</sup> Өземтә буенча: Заһидуллин И.К. Ризәддин Фәхрәддин хөкүмәтнең XIX йөзнең икенче яртысындагы милли сәясәте турында // Ризәддин Фәхрәддин: мирасы һәм хәзргә заман. Мәкаләләр жыйнагы. Казан, 1999. 83 б.

<sup>221</sup> Шунда ук. 88 б.

<sup>222</sup> رضاء الدين فخرالدين. ابوالعلاء المعري. اورنبورغ ۱۹۰۸م.

<sup>223</sup> شوندا اوق. ۳ ب.

Последние главы Р.Фахреддинов посвящает сопоставлению взглядов аль-Маарры с идеями европейских просветителей. В главе «Философия и свободомыслие», он пишет: «Во времена таких философов (*хакимлар*) как Вольтер, Жан Жак Руссо в Европе христианство окончательно утратило свое влияние, столкновение свободомыслия между людьми в удивительной форме вылилось на площадь...». В возникновение «новой философии» (*хикмат джадида*) в Европе автор усматривает влияние Востока. В частности Р.Фахреддин утверждает, что работы мусульманских авторов были знакомы европейцам благодаря изучению восточных языков и переводческой деятельности. Автор отмечает: «Возможно, существующая в Европе «новая философия» позаимствована у таких философов как Маары...»<sup>224</sup>. Кроме этого Р.Фахреддинов сравнивает пессимизм во взглядах на жизнь аль-Маарры, с идеями немецкого философа Шопенгауэра<sup>225</sup>.

Революционные события октября 1917 г. стали еще одним переломным моментом в истории России. Все это естественно отражалось на религиозной политике в отношении мусульман. Сначала большевики шли на использование исламского фактора. Достаточно вспомнить «Обращение Ленина ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» в ноябре 1917г. Государственная власть в сложное для страны время шла на сотрудничество с мусульманским духовенством. Так поступали большевики во время гражданской войны 1917 – 1921 гг., сталинский режим во время отечественной 1941 – 1945 гг., но репрессии 30 – 40 гг. коснулись и тех, кто шел на это сотрудничество.

Однако система религиозного образования на первоначальном этапе создания советского государства продолжала существовать. Так в, 1923 г. комиссия по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б), рассмотрев «мусульманский вопрос», вынесла решение о необходимости проведения печатной кампании против «реакционного мусульманского

---

<sup>224</sup> شوندا اوق. ۵۰ ب.

<sup>225</sup> شوندا اوق. ۵۱ ب.



духовенства». Следующим пунктом решения постановлялось «ни в коем случае не допускать преподавания Корана и вообще религиозных предметов в школах». Еще одним шагом в отношении противодействия религиозному образованию было постановление Наркомпроса РСФСР «О преодолении вероучения в мусульманских школах», изданное также в 1923 г., а также постановление ВЦИК о закрытии религиозных школ<sup>226</sup>.

Несмотря на открытие советских школ, до конца преодолеть влияние мусульманского духовенства в школе в этот период не удавалось. Во многом это было связано с тем, что многие преподаватели в советских школах сами являлись выпускниками медресе, а некоторые из них параллельно «служили в органах народного образования»<sup>227</sup>, т.е. работали в мактабах и медресе.

Окончательный упадок системы мусульманского образования в Среднем Поволжье начинается в начале 30 – х гг. XX в. С 1928 по 1931 гг. происходит переход татарского и башкирского языка с арабской на латинскую графику. В 1938 г. принимается решение о переводе татарской и башкирской письменности на кириллическую основу. Данное решение имело цель оторвать мусульманское население Среднего Поволжья от религиозной литературы и сопровождалось большой агитационной пропагандой<sup>228</sup>. Разрушение мечетей, закрытие мектебов и медресе, преследование духовенства постепенно приводит к тому, что система мусульманского образования перестает существовать. Если традиция обучения у шейхов продолжала существовать в Дагестане, то с исчезновением образованного духовенства, традиции мусульманского образования среди народов Среднего Поволжья исчезала значительно быстрее<sup>229</sup>.

После Второй мировой войны религиозная политика постепенно смягчается. Со времен «оттепели» представители официального

---

<sup>226</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Религиозная политика в 1920 – начале 1940 гг. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 347-348.

<sup>227</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Центральное Духовное Управление Внутренней России и Сибири в 1920 г. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 358 – 359.

<sup>228</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Религиозная политика в 1920 – начале 1940 гг. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 354 – 355.

<sup>229</sup> Набиев Р., Хабутдинов А. Центральное Духовное Управление Внутренней России и Сибири в 1920 г. // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 366.

мусульманского духовенства направляются на обучение в бухарское медресе Мир-и-Араб. Выпускниками данного медресе являются многие представители нынешнего мусульманского духовенства: муфтий ЦДУМ Т.Таджуддин, муфтий ДУМЕР Р.Гайнутдин, муфтий Ленинградской области Д.Панчаев, муфтий Астраханской обл. Н.Ильясов, муфтий Ростовской обл. Д.Бикмаев и др. Многие из них также получили возможность углубить свои знания в области ислама, продолжая свое обучение в странах Ближнего Востока.

### **Глава 3. Мусульманское образование в современной России**

#### **3.1. Роль российского духовенства и зарубежных миссионеров в становлении мусульманского образования в современной России**

Несмотря на то, что уже во времена перестройки религиозная жизнь советского общества стала приобретать более открытый характер, начало процесса реисламизации относится к событиям 1990-х гг. В данных процессах важную роль играло духовенство. Следует отметить, что развал СССР привел не только к процессам «суверенизации» отдельных республик, но дал толчок к развалу официальных духовных управлений мусульман (ДУМ). В частности вместо Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) возникло Центральное Духовное управление мусульман России (ЦДУМ) с традиционным центром в г. Уфе. В противовес ЦДУМ было создано Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР) с центром в Москве. Распад ДУМ Северного Кавказа произошел в 1989 г. и привел к созданию 7 самостоятельных ДУМов, которые были сформированы по этническому признаку и действовали на территории республик Северного Кавказа. Однако в 1999 г. был создан Координационный центр мусульман Северного Кавказа, который вошел в созданный на базе ДУМЕР Совет Муфтиев России (СМР).

Дезинтеграция ДУМов внесла своеобразие не только в отношения между мусульманским духовенством, но и сыграла определенную роль в их отношениях с органами власти. Важную роль стала играть формирующаяся прослойка духовенства, которая приобрела возможность получения религиозного образования с распадом СССР (как на территории России, так и за рубежом). Мусульманское духовенство внесло свой вклад в религиозное просвещение и становление институтов мусульманского образования. Значительную роль на данные процессы оказывали различные миссионеры из-за рубежа и российские мусульмане, получавшие образование в мусульманских странах.

На первоначальном этапе реисламизации вопросам религиозного образования уделяло внимание традиционное мусульманское духовенство. Многие из руководителей местных общин и даже муфтиятов лично проводили уроки по арабскому языку и основам ислама с начала 90 –х гг. Данные занятия проводились либо в мечетях, либо в местных школах и носили характер мектебовской системы образования. Следует отметить, что в педагогическом процессе основное участие принимали, как правило, выпускники бухарского медресе Мир-Араб. Что касается руководителей местных приходов и общин, то их роль в данном процессе не имела существенного значения. Многие из мулл на местах сами были самоучками, а уровень их знаний оставался незначительным, что не позволяло им принимать участие в данном процессе. Однако сказанное во многом справедливо лишь в отношении Среднего Поволжья и Северо-Западного Кавказа. Достаточно высокий уровень религиозности Восточного Кавказа и в частности Дагестана отчасти позволил сохранить систему подпольного религиозного образования и уровень знаний некоторых представителей местного духовенства оставался достаточно высоким.

К началу 90-х гг. началось формирование системы профессионального мусульманского образования. Уже в конце 80 - х гг. при тогда еще существовавшем ДУМЕС открылось медресе им. Ризаэддина бине

Фахреддина, которое в дальнейшем приобрело статус института. Следует отметить, что в данном медресе преподавал Верховный муфтий Т.Таджуддин. Продолжительное время медресе руководил ректор Касим-хазрет Селимов, один из немногих пожилых людей, который с помощью самообразования сумел сохранить достаточно глубокие знания в области суннитского ислама. С начала 90-х гг. в медресе стали преподавать граждане Турции, в основном представители министерства по делам религии, частично они являлись последователями суфийского ордена «нурджилар». В дальнейшем ректором стал Ринат Райв, выпускник данного медресе.

В 1992 г. было открыто и восстановлено старейшее медресе в Казани Мухаммадия, в 1994 г. открылся Высший духовный Исламский колледж при ДУМЕР. На Северном Кавказе в 1992г. было открыто Исламское медицинское училище в Махачкале, с начала 90 – х функционировал Государственный исламский институт в Грозном, где обучалось 420 студентов одновременно, а преподавателями в нем работали 12 выходцев из Судана, Иордании, Сирии и других арабских стран<sup>230</sup>.

Таким образом, с начала 90 –х гг. на формирование системы мусульманского образования в России значительное влияние начинают оказывать иностранные миссионеры. Демократизация общественной жизни способствует восстановлению связей с зарубежными единоверцами. Официальные руководители ДУМов во многом сами способствовали данному процессу. Во-первых, сами муфтии допускали иностранных миссионеров к процессу образования российских мусульман в самом начале 90 –х г. считали вполне естественным, и не видели в этом ничего предосудительного. Во-вторых, отсутствие собственных педагогических кадров во многом не оставляло другого выхода самим муфтиям и руководителям образовательных учреждений.

Деятельность иностранных миссионеров на уровне преподавания примечетских школ в основном сводилась к преподаванию арабского языка,

---

<sup>230</sup> Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С 79 – 80.

чтению Корана и ознакомлению с основами ислама (в основном правилами исполнения религиозных обрядов). На уровне медресе иностранные миссионеры проводили уроки по правилам чтения Корана (таджвид), основам вероучения (акыда), фикх (юриспруденция) и т. д. Поэтому наиболее важную роль иностранные миссионеры сыграли в формировании прослойки нового мусульманского духовенства, которое получало образования в восстанавливаемых медресе.

Сегодня сложно сказать, какая из зарубежных стран оказала наиболее значительное влияние на становление мусульманского образования в современной России. Можно предположить, что их влияние зависело от многих факторов. Турция, в связи с языковой и этнической близостью к тюркским народам, оказала влияние на становление и развитие мусульманского образования на Среднем Поволжье и, в общем, в этом отношении оказала определенное воздействие на всю территорию Европейской части России с крупными татарскими и башкирскими общинами. Большое влияние Турция оказывала на Северо-Западный Кавказ. Здесь сказывалась не только языковая близость отдельных тюркских народов, но и влияние кавказских общин (в особенности адыгских), предки которых переселились в Турцию после кавказской войны XIX в. Можно допустить, что влияние Турции было значительным и в отношении Восточного Кавказа, в частности на ногайские и кумыкские общины.

Деятельность турецкого ордена «нурджилар» с самого начала не вызывала озабоченности не у властей, ни у российского мусульманского духовенства. Последователи данного суфийского ордена внешне оставались людьми вполне светскими. Они в массовом порядке приезжали в Россию с начала 1990-х, во многом через посредничество ДУМов. Часть из них поступали в ВУЗы, другие вели деятельность в открывавшихся турецких колледжах, которые внешне носили светский характер, причем с особым упором на изучение турецкого и английского языков. Однако обучение арабскому языку, чтению Корана и т.д. они вели не при колледжах, а в

основном в мечетях, медресе и в домах верующих. Турецкая версия «мягкого ислама», носящего вид модернизационного течения, дополняющая пантюркизм, с ярко выраженным индивидуализмом самих учителей, широкого отклика среди верующих мусульман России не нашла. В дальнейшем часть из них бросила миссионерскую деятельность и занялась бизнесом (в основном ввозом и продажей турецких товаров). Связи в России были уже налажены, в отношении остальных же вопросов содействовала их суфийская корпорация. Такая широкая деятельность позволяла решать представителям данной организации широкий спектр задач, вплоть до ведения деятельности в интересах зарубежных спецслужб. Причем, по всей вероятности, не только турецких. В собственной стране к данной организации отношение далеко неоднозначное, а руководитель «Нурджилар» Ф.Гюлен был заочно осужден турецкими властями<sup>231</sup>. На данный момент он находится в США, что вполне может свидетельствовать о связи Ф.Гюлена и его организации с американскими спецслужбами. Известно, что только в 2002 г. органами безопасности России была пресечена деятельность более 50 функционеров «Нурджилар»<sup>232</sup>. По некоторым данным, всего функционировало около 30 учебных заведений по всей территории России, которые поддерживались представителями данной организации. Известно, что часть данных лицеев в Дагестане, Карачаево-Черкессии были закрыты<sup>233</sup>, а в Татарстане была ликвидирована целая сеть подпольных медресе<sup>234</sup>.

Наиболее значительное влияние на религиозное образование на Восточном Кавказе оказали арабские страны Ближнего Востока, в частности Королевство Саудовской Аравии и близлежащие государства Персидского Залива. Это выразилось в поддержке салафитского (фундаменталистского) движения на Восточном Кавказе. Первыми проповедниками «чистого

---

<sup>231</sup> См выше. С 55 – 56.

<sup>232</sup> Добаев И.П. Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России. Ростов н/Д, 2005. С. 187

<sup>233</sup> Аллах с нами. Расследование «МК»: турецкая исламская секта успешно осваивает Россию // г. Московский Комсомолец. 6 декабря 2002.

<sup>234</sup> В Татарстане ликвидировали сеть подпольных медресе и секту, их создавшую <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=5157>

ислама» были Аббас и Багауддин Кебедов, занимавшиеся полуподпольным обучением своих последователей в Дагестане еще в бытность СССР. Другим, умеренным сторонником фундаментализма, был Ахмадкади Ахтаев. Наиболее радикальным представителем салафии считается Аюб Астраханский.

Б.Кебедов организовал в Махачкале исламский центр «Кавказ», издавал газету «аль-Халиф», а в Кизилюрте им было открыто медресе, где обучалось до 700 студентов ежегодно и которое действовало с 1989 по 1997 гг. В с. Первомайском был открыт известный издательский центр «Сатланда», который тиражировал большое количество фундаменталистской литературы, которая расходилась не только по Северному Кавказу, но и по всем регионам России. Именно Б.Кебедову удалось наладить связь с «благотворительными» фондами арабских стран, которые финансировали деятельность фундаменталистов, что впоследствии вызвало раскол в среде салафитов. Относительно умеренный А.Ахтаев «упустил инициативу» и не смог наладить просветительский процесс, в отличие от более радикального М.Кебедова<sup>235</sup>. На территории Северного Кавказа действовали другие эмиссары из-за рубежа, в частности гражданин Египта Сервах Абид Саад, который прибыл в Дагестан в 1992 г. и возглавлял российское отделение общества «Икраъ», координируя деятельность с представителями властей КСА и саудовскими спецслужбами. Кроме этого именно Сервах, способствовал выезду дагестанской молодежи в известный египетский университет Аль-Азхар<sup>236</sup>.

Следует отметить, что существенную роль в радикализации исламского движения в современной России сыграли события, происходившие в Чечне. На ее территории, которая находилась в свободном плавании (после хасавюртовских соглашений), «стала формироваться инфраструктура по подготовке новых боевиков под видом «изучения основ ислама». На деньги

---

<sup>235</sup> Курбанов Х.Т. Религиозно-политический экстремизм на Северо-Восточном Кавказе. Ростов н/Д., 2006 г. С. 69-70.

<sup>236</sup> Добаев И.П. Немчина В.И. Указ. соч. С. 184-186.

экстремистских организаций в Чечне была развернута сеть лагерей – «медресе». Под руководством Хаттаба в Сержень-Юрте был создан «учебный центр», который состоял из пяти лагерей, а «курсанты» изучали арабский язык, шариат и военное дело (тактика партизанской войны, подрывное дело и т.д.). В конце 1997г. уже упомянутый Б.Кебедов перебрался из Дагестана в г. Урус-Мартан, где возник крупный «ваххабитский центр», откуда и координировались действия радикалов на территории Дагестана<sup>237</sup>.

Процессы, происходившие в Карачаево-Черкессии и в особенности последние события в Кабардино-Балкарии, свидетельствуют о росте влияния фундаментализма на Северо-Западном Кавказе. Однако низкий уровень религиозности в данном регионе играл противоположную роль, в отличие от Восточного Кавказа, где сильные позиции традиционного ислама вызвали острое противостояние между суфиями и т.н. «ваххабитами». Слабые позиции традиционалистов на Северо-Западном Кавказе способствовали распространению фундаментализма в среде молодежи. Распространителями фундаменталистской идеологии на Северо-Западном Кавказе стали жители КЧР Мухаммад Биджиев и Р.Х Бурлаков, которые сумели открыть медресе в Учкекене, которое действовало вплоть до 1999 г. Помимо уроков арабского языка, чтения Корана, теологии, в «медресе» уделялось внимание физической подготовке и закупалось оружие, а деятельность последователей радикальных взглядов спонсировалось арабскими странами<sup>238</sup>. Радикализации последователей «чистого ислама» в КБР и КЧР во многом способствовали события, происходившие в Чечне, в которых многие из них принимали участие на стороне бандформирований.

Таким образом, ведение миссионерской пропаганды различными зарубежными проповедниками, которые получили возможность данной деятельности в современной России (на фоне религиозного возрождения),

---

<sup>237</sup> Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на Юге России. Ростов н/Д., 2002. С.108-109.

<sup>238</sup> Там же. С. 162-163.



постепенно привели к фундаментализации ислама в России. В данном процессе значительную роль сыграли лица, получившие религиозное образование за рубежом. По мнению многих верующих мусульман России, истинные религиозные знания сохранились только в мусульманских странах. Поэтому выпускники данных учебных заведений традиционно пользуются значительным авторитетом и влиянием на прихожан. По некоторым данным, к 1997 г. более 800 молодых мусульман обучались за рубежом. При этом только из Дагестана выехало около 400 человек. Однако данные цифры во многом остаются приблизительными, поскольку значительная часть лиц выезжает за рубеж самостоятельно<sup>239</sup>.

По договоренности с представителями мусульманских стран значительное содействие выезду на обучение в Турцию, Сирию, Египет, Иорданию, Саудовскую Аравию и т.д. оказывали ДУМы. При этом большую часть расходов брали на себя различные зарубежные спонсоры. Многие возвратившиеся молодые люди частично сумели кооптироваться в среду российского духовенства. Часть российских мусульман, в основном выезжавшая без согласования и направления ДУМов, как правило, попадала под влияние различных радикалов и, возвращаясь, пополняла формирующееся подполье т.н. «ваххабитов». Это повлияло на руководителей муфтиятов, часть из которых в дальнейшем отказалась от практики направления молодежи для обучения за рубеж в страны Ближнего и Среднего Востока.

Так, в КБР выпускники саудовских исламских институтов Мусса Мухожев, Анзор Астемиров и др. стали распространителями фундаменталистской идеологии. А.Астемиров после нападения на здания силовых структур в Нальчике 13 - 14 октября 2005 г. дал интервью представителям турецкой организации «Кавказский Фонд», которая поддерживает тесные связи с сепаратистскими движениями Северного Кавказа и в основном состоит из представителей кавказских общин в Турции.

---

<sup>239</sup> Малашенко А.В. Указ. соч. С. 79 – 80.

А.Астемиров сразу же выразил благодарность своим первым учителям из Турции, Иордании и Сирии. Зарубежные миссионеры в начале 1990 –х гг. преподавали на территории КБР и, по словам А.Астемирова, пробудили у него интерес к исламу. В дальнейшем он некоторое время обучался в эрриядском университете. Вернувшись в КБР, он со своими соратниками создал «гражданское объединение», т.е. «джамаат», основной целью которого было воспитание и обучение молодежи. Во всем случившемся он упрекает официальное духовенство, которому не понравилась активность молодых мусульман. А.Астемиров обвинил их в алчности, утверждая, что они берут деньги за совершение похоронных обрядов и бракосочетаний, т.е. «с живых, мертвых и вообще со всего». Не признавая вину в организации кровавых событий, утверждая, что они были спровоцированы и носили спонтанный характер, А.Астемиров заявляет: «Мы не подчинились тем, кто превратил религию в доходный сектор, и были атакованы силами безопасности»<sup>240</sup>.

Следует отметить, что подобная критика официального духовенства также свойственна приверженцам фундаментализма на Восточном Кавказе. На Интернет-сайте «Чеченпресс», который известен своей поддержкой сепаратистских движений на Северном Кавказе, было опубликовано письмо, озаглавленное «Нечестивые богословы Дагестана». В нем основной упор делается на «невежество» официальных представителей мусульманского духовенства республики. Критика основана на стандартных обвинениях фундаменталистов в адрес суфиев: «Эти так называемые «алимы» за столько лет кроме книжек с мавлидами<sup>241</sup> ничего не издали» и т.д. Кроме теологических разногласий (критика традиции мавлида, которая признается фундаменталистами *бид'а* – греховным нововведением), духовенство также обвиняется в алчности: «С гнусными физиономиями, на которых написано ханжество и тупость, в каких-то клоунских тюрбанах и факирских халатах,

---

<sup>240</sup> Camagat'ın En Öndeki İsmi Anlatıyor <http://www.kafkas.org.tr/absolut/showarticle.php?articleID=5495>

<sup>241</sup> Мавлиды – сборники песнопений, которые исполняются в период празднования месяца рождения пророка Мухаммеда по мусульманскому летоисчислению хиджри (Р.П.).

они с минбара на ломаном русском языке твердят свои, как заезженные пластинки, хутбы, годами повторяясь на темы омовения и прочих ритуальных тонкостей, заканчивая свои проповеди просьбами о материальной помощи. ....От Ислама они берут его удобную, материально сытую для них часть, явно и скрыто сотрудничая с врагами Ислама и мусульман, получая от них за это подачки» (сохранена орфография первоисточника - Р.П.)<sup>242</sup>.

Следует отметить, что фундаментализм не смог пустить глубоких корней на Среднем Поволжье. Здесь сказывалось как отсутствие острых этнополитических конфликтов, более низкий уровень религиозности<sup>243</sup>, а также продолжительное совместное проживание мусульманских народов в «инокультурном» окружении, способствовавшее выработке культуры совместного проживания, что в свою очередь снижало уровень конфликтности. Однако это вовсе не означает полного отсутствия фундаменталистских групп на территории Среднего Поволжья. К такого рода группе можно отнести небольшую общину Файзрахмана Саттарова, который получил образование в советское время в Бухаре (1955 -1964) и стал вести оппозиционную деятельность в отношении официальных ДУМов. При этом главной идеологией общины является лозунг «жить только по Корану!». Ф.Сатаров сочетает признание иджитхада и частичное следование таклиду. В отношении государства придерживается мнения о праве существования светского государства и допускает возможность участие в политике. В 1997 г. им было открыто медресе, где преподавали только недавно подготовленные прихожане, а учебники были переписаны самим руководителем общины. При этом в деятельности общины не принимали участие иностранные миссионеры и зарубежные фонды<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> Интернет-сайт «Чеченпресс» о духовенстве Дагестана <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-1346.html>

<sup>243</sup> О соотношении уровня религиозности жителей Дагестана и Татарстана см. данные социологических опросов: Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004. С. 79-88, а также Мусина Р. Ислам в массовом сознании татар // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 404 – 413.

<sup>244</sup> Мухаметшин Р. Неофициальный ислам. Ислам в Среднем Поволжье // Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С.401-402.

В последнее время на территории Среднего Поволжья (а также в других регионах РФ) активизировалась известная фундаменталистская организация Хизб-ут-тахрир (Партия исламского освобождения). Она известна своей политизированностью и конспиративностью (которая не позволяет членам данной группировки создавать открытых образовательных учреждений). Основная цель Хизб-ут-тахрир - создание «Мирового халифата», а главная практическая деятельность направлена на идеологическую подготовку приверженцев путем подпольного распространения литературы и листовок с призывом к свержению «неправедных режимов». Данная организация была создана в Иордании выходцами из Палестины еще в 1953 г. После запрета на ее деятельность основные ячейки данной организации были переброшены из Ближнего Востока в страны Западной Европы. По некоторым предположениям, руководящие органы Хизб-ут-тахрир долгое время находились на территории Великобритании. Примечательно, что после этого (обоснования ячеек в Европе) одним из направлений деятельности группировки является широкая экспансия в страны Средней Азии. Деятельность данной организации запрещена в Узбекистане, Кыргызстане, Казахстане и Таджикистане. Решением Верховного суда РФ от 14 февраля 2003 г. деятельность организации запрещена и на территории России, однако она продолжает существовать в США<sup>245</sup>. По все вероятности, именно традиционное влияние Средней Азии на единоверцев Среднего Поволжья привело к активизации Хизб-ут-Тахрир в России. Известно, что органами безопасности пресечена деятельность тахрировцев в Татарстане<sup>246</sup>, Башкирии<sup>247</sup> и многих др. регионах РФ. При этом за членов экстремистской организации заступились представители Всетатарского общественного центра (одной из наиболее националистических татарских организаций),

---

<sup>245</sup> «Хизб ут-Тахрир» – подземный резервуар для исламских экстремистов <http://i-r-p.ru/page/stream-trends/index-2275.html>

<sup>246</sup> Бывшие узники Гуантанамо, обвинявшиеся в терроризме, вновь арестованы по решению суда <http://volga.rian.ru/incidents/20060309/81467168.html>

<sup>247</sup> Разгромлена группировка «Хизб ут-Тахрир» в Башкирии <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-2385.html>

требуя их освобождения<sup>248</sup>. Сопредседатель СМР Н.Аширов вынес положительное заключение в отношении тахрировской литературы, распространявшейся в мечетях Москвы, отказавшись признать ее экстремистской, что вызвало обоснованный интерес прокуратуры<sup>249</sup>.

Таким образом, события начала 90-х гг. серьезно повлияли на взаимоотношения в среде мусульманского духовенства, в связи с усилением влияния новой прослойки «молодого» духовенства. Условно все мусульманское духовенство России можно разделить на три группы: имамы и муфтии, - руководившие ДУМами в советский период и сохранившие посты в постсоветское время; пожилые муллы и старейшины, - традиционно руководящие общинами на местах; духовенство, - получившее образование в постсоветский период.

*Имамы и муфтии советского периода.* Это самая малочисленная, но достаточно влиятельная прослойка мусульманского духовенства современной России. Средний возраст этих людей 45-65 лет. В основном это имамы и муфтии в крупных городах. Они имеют неплохое образование (как правило, это выпускники бухарского медресе Мир-Араб). Многие из них получили возможность продолжить свое образование в зарубежных мусульманских странах. Они хорошо знают арабский язык, но из-за отсутствия практики немногие могут на нем общаться. Благодаря глубоким знаниям они поддерживают свое положение и авторитет. У многих из них сложилась нелегкая судьба. Им пришлось переживать недоброе отношение со стороны атеистического общества и партийной элиты, с которыми им приходилось сталкиваться во время работы. На все это накладывалось постоянное давление и надзор со стороны органов госбезопасности. В подавляющем большинстве они лояльны к местным органам власти, что очень часто позволяет использовать их ресурс во время предвыборных кампаний, а так же привлекать их к разрешению тех или иных конфликтных

---

<sup>248</sup> ВТОЦ заступился за обвиняемых [http://www.kommersant.ru/region/kazan/page.htm?Id\\_doc=658687](http://www.kommersant.ru/region/kazan/page.htm?Id_doc=658687)

<sup>249</sup> Прокуратура занялась муфтием Нафигуллой Ашировым <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-3177.html>

ситуаций. На их лояльность власть отвечает тем же. Они часто становятся гостями различных заседаний, инаугураций, круглых столов и т. д.

*Муллы и старейшины.* Это люди старого и преклонного возраста. По количественному составу их численность превышает число имамов и муфтиев советского периода. В своем большинстве - самоучки, работают в деревнях и поселках. Основам религии учились у родителей, и лишь малая часть из них застала старую систему начального образования (мектебы и медресе), которые некоторое время продолжали существовать после революции. Многие из них придерживаются разного рода суфийских учений, которые черпают из старой литературы, но четких представлений о суннитском исламе и его догматике не имеют. Свой авторитет сохраняют и поддерживают в основном за счет преклонного возраста (уважение к старшим остается одним из важных постулатов у российских мусульман). Они часто окружают себя небольшим числом соратников - также преклонного возраста, которые постоянно посещают богослужения и активно участвуют в жизни общины. Это окружение и становится «советом старейшин», на которое и опираются муллы. В своем большинстве они аполитичны. Их основная обязанность - это непосредственное культовое богослужение и исполнение религиозных обрядов.

*Имамы возрожденческого периода.* Это самая неоднородная и достаточно многочисленная группа мусульманского духовенства России. В основном - это молодые люди, получившие религиозное образование незадолго до распада СССР и после. Однако среди них также есть лица пожилого возраста, которые к тому же имеют высшее светское образование, полученное в советских ВУЗах. Уровень знаний у них различен. Некоторые учились в исламских странах и получили серьезное религиозное образование. Однако те, кто обучался в медресе и исламских институтах, открывшихся после крушения СССР, в принципе немного отстают от своих более удачливых сверстников (в основном в знании арабского). У многих из них преподавателями были выходцы из мусульманских стран (стоит

подчеркнуть, что особо высокого уровня знаний в нынешних условиях от них и не требуется, поскольку у большинства прихожан религиозная осведомленность остается сравнительно низкой – Р.П.). Поэтому от мулл и старейшин их отличает достаточно глубокое представление об исламе суннитского толка. Многие из них достаточно прагматичны, а некоторые амбициозны. Большинству из них не хватает жизненного опыта и светского образования. Поэтому они действительно часто попадают под влияние радикалов. В плане соотношения религии и политики придерживаются различных взглядов, от умеренных до радикальных.

Для облегчения анализа отношений между этими группами первых будем называть «муфтиями», вторых «муллами», а третьих «имамами», но в реальных ситуациях их действительный сан может быть различен.

Муфтии имеют достаточно большое влияние на мулл на периферии, тем более, если мечеть входит в состав муфтията. Муллы, как правило, поддерживают своих муфтиев и часто перед общиной ссылаются на их авторитет. В свою очередь муфтии закрывают глаза на некомпетентность мулл (большое количество ошибок при богослужении, элементарное незнание догм ислама). Это затрагивает имамов, которые желают видеть себя на их месте. Поэтому муфтиям часто приходится регулировать отношения между муллами и имамами. Сами муфтии достаточно осторожно относятся к имамам. С одной стороны, нехватка людей заставляет их включать в работу при мечетях, но с другой стороны эта работа сводится к религиозно-культурной сфере. Прерогатива решения хозяйственных вопросов и работы с чиновниками местной администрации по тем или иным вопросам остается за муфтиями. Муфтии имеют мощную поддержку на местах со стороны мулл и молодых имамов. Однако к «молодым» имамам отношение муфтиев весьма неоднозначное, поскольку они становятся конкурентами в борьбе за лидерство в общинах и муфтиятах. Тем не менее, положение муфтиев сегодня достаточно устойчиво. Так, по линии конфликта между ЦДУМ и ДУМЕР даже главам общероссийских духовных управлений не удается

снимать оппозиционных муфтиев на местах. Кроме этого, последние, как правило, имеют поддержку органов местной власти, но они стараются не вмешиваться во внутренние дела общин.

Поэтому наиболее жесткие отношения складываются между муллами и имамами. Молодые имамы чувствуют свое превосходство в знаниях норм ислама и пытаются вытеснить мулл. Муфтии стараются улаживать эти отношения, но, как правило, опираются на мнение самой общины. В этом случае победа остается за муллами, так как за их спиной стоит группа поддержки из старейшин. Молодежь видит превосходство имамов, поэтому часто вмешивается в ситуацию, но даже в этих случаях на их мнение не обращают внимание. Поэтому многие молодые имамы остаются без работы в действующих мечетях. При этом большинство из них не отказывается от религиозной жизни (продолжают поститься, посещать пятничные и праздничные молитвы) и частично ведут религиозную деятельность (по просьбам верующих проводят поминальные чтения Корана «меджлисы», совершают обряды бракосочетания «никях» и т.д.). Параллельная религиозная деятельность имамов, в целом, раздражает мулл, но влиять на это они не могут.

Следует отметить еще одну важную роль имамов. Именно данная прослойка (как правило, молодых людей), становится главными преподавателями в мектебах и медресе. В ближайшее время именно данные люди возьмут на себя роль главных просветителей мусульманских народов России. При этом большая часть имамов, получивших образования в российских медресе, будет вести педагогическую деятельность в примечетских школах на уровне первоначального образования. Лица, получившие образование в зарубежных странах, в основном, будут становиться преподавателями в медресе и исламских институтах, т.е. работать в сфере профессионального религиозного образования. Данный процесс будет во многом обуславливаться следующими факторами: во-первых, в связи с ростом понимания в среде духовенства (и представителей



власти) о нежелательности допуска иностранных миссионеров к образовательному процессу российских мусульман; во-вторых, в связи с тем, что часть молодых имамов не смогут кооптироваться в среду официального мусульманского духовенства и занять должности руководителей общин и ДУМов.

Смена поколений мусульманского духовенства в современной России еще долгое время будет оставаться важным фактором, влияющим на развитие конфессиональных процессов. Возросшее соперничество между «пожилым» и «молодым» поколениями мусульманского духовенства во многом обостряется в связи с конкурентной борьбой между ДУМами, когда их руководители иногда совершенно беспочвенно обвиняют друг друга или тех или иных имамов в приверженности к «ваххабизму». По поводу этого глава ФСБ РФ Н.Патрушев в одном из интервью отметил, что проблеме обоснования терроризма религиозными догмами придает актуальность «происходящая в настоящее время в среде мусульманского духовенства смена поколений, в ходе которой к руководству исламскими общинами пытаются прийти прошедшие соответствующее обучение за рубежом антироссийски настроенные радикальные лица»<sup>250</sup>.

Молодежь, получившая образование в постсоветское время и в особенности, обучавшаяся за рубежом, наиболее подвержена радикализации. Одним из факторов радикализации, наряду с экономическим кризисом (в особенности на Северном Кавказе) и конфликтогенностью отдельных регионов, остается безработица и в частности невозможность молодых имамов кооптироваться в среду официального духовенства. Последнее вызывает острое соперничество, которое выливается в противостояние между традиционалистами и «ваххабитами». Подобная ситуация во многом обусловлена не только разновекторностью теологических взглядов (к примеру суфиев и фундаменталистов в Дагестане и Чечне), но и

---

<sup>250</sup> Глава ФСБ России - за предоставление всемерной помощи духовным управлениям мусульман  
<http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=7717>

использованием религиозных разночтений в борьбе за лидерство и влияние на мусульманскую паству России.

В подобной борьбе за лидерство молодые имамы очень часто находят поддержку у лидеров национальных / националистических движений. Следует отметить, что часть из них сами претендуют на роль «религиозных авторитетов». Однако, несмотря на их малочисленность и заметную роль как субъектов этнополитического процесса, их лишь относительно можно отнести к мусульманскому духовенству. Это, как правило, амбициозные и весьма энергичные люди, пользующиеся исламскими лозунгами в своих, часто корыстных целях. Несмотря на то, что многие из них располагали красноречием, знаниями догм ислама они обладали поверхностно. Националистические лидеры, как правило, не становились руководителями культовых богослужений и мероприятий, но часто собирали различные конференции и учредительные собрания, активно вели себя во время предвыборных кампаний, используя исламскую лексику.

Первоначально наиболее радикальные идеологи и практики «ваххабизма», такие как Ш.Басаев, М.Удугов, З.Яндарбиев, Н.Хачалаев и др., в политической борьбе, обострившейся с начала 90 – х гг., как правило, использовали националистические или даже либеральные лозунги. Большинство из них были выходцами из комсомола и в борьбе с бывшей партноменклатурой постепенно стали применять религиозные лозунги. Как показали чеченские события большинство из них и стали лидерами подполья, где религиозные мотивы и фундаменталистская идеология стали основой для практической реализации националистических устремлений. Как правило, именно в союзе молодых имамов возрожденческого периода и лидеров националистических движений рождались всевозможные «амиры» и главы «джамаатов», ведущих идеологическую и террористическую деятельность при поддержке различных фондов, которые своими корнями уходят в страны Ближнего и Среднего Востока, а также, как правило, связаны со спецслужбами собственных и даже западных стран. Таким образом,

националистические и фундаменталистские движения, используя религиозную риторику, становились субъектами геополитических игр на пространстве современной России (особенно в Северо-Кавказском регионе), являясь агентами влияния зарубежных стран и их спецслужб.

Как правило, в самом начале формирования исламистских группировок, боевые «джамааты» пополняли люди без образования (в основном маргинальные элементы), которые легко поддавались «обработке» с использованием религиозных лозунгов. Однако дагестанский исламовед Курбанов Х.Т. отмечает: «Со второй половины 2005 г. в экстремистском подполье, как активные участники террористических групп, появились и представители мусульманской интеллигенции». О такого рода тенденции свидетельствует уничтожение в Дагестане в составе банд формирований Ясина (Махача) Расулова и Абузагира Мантаева. Первый - окончил Исламский институт им. Имама Шафии и факультет иностранных языков Дагестанского госуниверситета, являлся аспирантом кафедры религиоведения ДГУ. По первоначальным данным, Я.Расулов был уничтожен в составе бандформирований 24 октября 2005 г.<sup>251</sup>, однако в дальнейшем он был опознан среди уничтоженных членов боевых джамаатов «Джанет» и «Шариат» в начале апреля 2006 г.<sup>252</sup>

9 октября 2005г. в составе боевиков джамаата «Шариат» был ликвидирован А.Мантаев., который в 2002 г. защитил кандидатскую диссертацию по политологии на тему «Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане»<sup>253</sup>. Имена обоих этих лиц присутствуют в упомянутом письме «Нечестивые богословы Дагестана». В пропагандистском пасквиле утверждается: «Единицы искренне богобоязненных ученых подобно Абузагиру Мантаеву (иншалла, шахид), шейху Ясину Расулову встали на путь джихада, ради того, чтобы СЛОВО Аллаха было превыше всего!»<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Курбанов Х.Т. Указ. соч. С. 114.

<sup>252</sup> Конец пропагандиста. <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-4751.html>

<sup>253</sup> Курбанов Х.Т. Указ. соч. С. 115.

<sup>254</sup> Интернет-сайт «Чеченпресс» о духовенстве Дагестана <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-1346.html>

Данные факты свидетельствуют о тенденции вливания в состав банд формирований людей с серьезным светским и религиозным образованием, которые стали претендовать на роль «идеологических работников». Безусловно, что на данных людей оказали влияние радикальные фундаменталистские идеи. Кроме всего прочего их уход в подполье свидетельствует о их неспособности реализовать свой потенциал в рамках правового поля, сложившихся социально-политических отношений, а также в результате невозможности кооптации в прослойку официального духовенства.

Таким образом, достаточно высокий уровень образования отдельных представителей фундаменталистского движения может стать одной из проблем в будущем. На сегодняшний день, низкий уровень образования (как светского, так и религиозного) у традиционного мусульманского духовенства не дает возможности серьезного противодействия радикальным экстремистам. По словам председателя ДУМ Кабардино–Балкарии А. Пшихачева, «сейчас доморощенный сельский мулла, не имеющий специального образования и ограничивающий свою работу отправлением поминальных обрядов, не может «дать отпор» пропагандистам экстремизма»<sup>255</sup>.

Председатель СМР Р.Гайнутдин в своей работе «Ислам в современной России» также отметил, что отсутствие отечественного мусульманского богословия стало одной из основных причин появления фундаменталистских настроений и радикальной молодежи. Он отмечает: «Мусульманские организации оказались неспособными в полной мере использовать права, предоставленные им действующим законодательством о свободе слова и религиозных объединениях»<sup>256</sup>.

### **3.2. Государственно-религиозные отношения в области мусульманского образования**

---

<sup>255</sup> Цит. по: Ханбабаев К.М. Ислам и проблема обеспечения национальной безопасности в Южном федеральном округе // Евразийский проект: Кавказский вектор. Ростов н/Д., 2005. С. 109.

<sup>256</sup> Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М., 2004. С. 291.

Несмотря на широкие процессы религиозного возрождения в современной России, тенденция усиления роли религии не повлияла на магистральный путь развития государства в русле светской модели. Однако потребовала от государства определения основных параметров взаимоотношения государства и церкви. В том числе и определения роли религиозного образования в духовно нравственном воспитании народов России. В этом отношении мы согласны с позицией П.Ф.Рагимовой: «Российская модель светского и конфессионального образования пока еще находится в стадии формирования: не разработана четкая система приоритетов и ориентиров, нет идеологического стержня, без которого не могут существовать ни система образования, ни общество в целом»<sup>257</sup>.

Первоначально, на первых этапах религиозного возрождения, преподавание основ религии проходило не только в рамках конфессиональных институтов, но и в рамках светских школ. Практика привлечения в школы священнослужителей, как правило, проходила в форме факультативных занятий, т.е. на добровольной основе. Развитие законодательной базы на сегодняшний момент частично ограничило данную практику, в связи с ее необходимостью согласования с соответствующими органами местного самоуправления<sup>258</sup>. Однако данная законодательная «лазейка» на сегодняшний день оставляет, в том числе, и юридическую возможность проведения религиозного обучения в рамках светских школ.

Следует отметить, что позиции официального мусульманского духовенства по поводу введения религиозного образования в светских школах расходятся. СМР во главе с муфтием Р.Гайнутдином по этому поводу сделал официальное заявление, в котором данный шаг расценивался отрицательно. В частности, в заявлении говорится о несогласии с позицией

---

<sup>257</sup> Рагимова П.Ф. Проблема периодизации системы образования в Дагестане. Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень №1(6). Махачкала, 2004 С. 73-74.

<sup>258</sup> См. выше. Прим стр. 13.

Русской православной церкви по поводу факультативного введения в программы светских школ предмета «Основы православной культуры». При этом указывается на то, что «...подобная практика будет нарушением положений Конституции Российской Федерации и законов, касающихся равенства религий перед лицом государства»<sup>259</sup>.

Верховный муфтий ЦДУМ Т.Таджуддин на сегодняшний день занимает противоположную позицию. Однако он отмечает, что преподавание религии в школе должно быть факультативным и не носить обязательный характер<sup>260</sup>. Исполняющий обязанности первого заместителя председателя КЦМСК муфтий Ш.Пшихачев также придерживается подобной позиции. В интервью по поводу введения института полковых священников он не согласился с позицией СМР. По его мнению, присутствие различных священнослужителей в армии не может привести к противопоставлению военнослужащих по религиозной принадлежности, такая же позиция занимает муфтием по поводу раздельного преподавания религии в школе. При этом, критикуя позицию СМР, Ш.Пшихачев согласился с мнением, что данная позиция продиктована, в том числе, нехваткой подготовленных кадров в исламской общине страны<sup>261</sup>.

Уполномоченный по правам человека при Президенте РФ В.Лукин выступает против преподавания в светских школах религиозных предметов, считая, что «преподавание истории тех или иных религий в рамках школьных факультативов, которое в ряде школ имеет место сейчас, может быть лишь временной мерой». По его мнению, это противоречит Конституции РФ и закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», которые устанавливают светский характер государства, а

---

<sup>259</sup> Заявление Совета муфтиев России по вопросу преподавания «Основ православной культуры» в государственной и муниципальной школе <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-4122.html> <sup>260</sup> Муфтий Таджуддин поддерживает идею преподавания основ ислама и православия в средних школах на факультативной основе <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=9194>

<sup>260</sup> Муфтий Таджуддин поддерживает идею преподавания основ ислама и православия в средних школах на факультативной основе <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=9194>

<sup>261</sup> В северокавказском муфтияте не согласны с тем, что введение института полковых священников приведет к расколу в обществе <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=10104>

также государственной и муниципальной школы, при этом он указывает на необходимости внесения поправок в данные законы<sup>262</sup>.

Таким образом, проблемы развития нравственного просвещения в светских школах тесно переплетаются с вопросами развития конфессионального образования в рамках религиозных институтов. Юридические возможности привлечения в процесс религиозного образования представителей духовенства могут создать прецеденты, способные усилить влияние клерикальных кругов на светскую систему образования. В этом отношении особую значимость приобретают процессы, происходящие в национальных республиках с «титულным» мусульманским населением.

Система мусульманского образования формировалась и продолжает развиваться в основном в рамках религиозных институтов. Следует отметить, что в большей степени наблюдается возрождение традиционной системы исламского образования. Фундаменталистская модель получила распространение в регионах острых этнополитических конфликтов и в основном носила «привнесенный» характер. Однако это не означает полное отсутствие проблем в перспективах развития традиционной модели исламского образования в современной России. В первую очередь это связано с наличием большого количества выпускников мусульманских учебных заведений. При различном уровне светского образования их религиозных знаний вполне достаточно для преподавания культовой практики ислама простому населению. Сама возможность их допуска в образовательную сферу светских учебных заведений в перспективе может служить основой для усиления влияния клерикальных кругов на школу.

Единый стандарт всех ступеней религиозного исламского образования был предложен СМР. Несмотря на позицию СМР, в стандарте высшего профессионального образования по направлению «Исламское религиозное

---

<sup>262</sup> Лукин считает, что преподавать в школе религиозные предметы не стоит даже в виде факультативов <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=11487>

образование» в квалификационной характеристике выпускника говорится, что специалисты помимо работы «в начальных, средних и высших религиозных учебных заведениях в качестве преподавателей религиозных предметов исламского направления», могут осуществлять профессиональную деятельность «в светских образовательных учреждениях как преподаватели теологических и религиоведческих предметов» и «в экспертной религиоведческой деятельности государственных, муниципальных, религиозных и общественных организаций»<sup>263</sup>.

Основная программа подготовки священнослужителя согласно стандарту предусматривает изучение следующих циклов дисциплин:

- цикл ГСЭ – общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины;
- цикл ЕН – общие математические и естественнонаучные дисциплины;
- цикл ОПД – общепрофессиональные дисциплины направления;
- цикл ДКП – дисциплины конфессиональной подготовки;
- ФТД – факультативы<sup>264</sup>.

Следует отметить, что содержательный аспект стандарта, в общем, имеет модернизаторский характер. Основным языком обучения – русский, первый иностранный язык – арабский, второй – английский. Стандарт предусматривает обязательное изучение отечественной истории, политологии, правоведения, психологии и педагогики, русского языка и культуры речи, философии, экономики и физической культуры. Национально-региональный компонент предусматривает изучение родного языка. Цикл общематематических и естественнонаучных дисциплин направлен на изучение информатики, в данном цикле также присутствует предмет общая религиозная философия. В общепрофессиональных дисциплинах содержатся следующие предметы: история архаических и

---

<sup>263</sup> Единый образовательный стандарт высшего профессионального образования. Направление: исламское религиозное образование. Специальность: Исламское богословие. Квалификация – проповедник – богослов (имам – хатыб), преподаватель. (Проект стандарта был предоставлен проректором Московского исламского университета Г.Ю.Хабибулиной). М., 2005. С. 2.

<sup>264</sup> Там же. С. 3.



неисламских религий, государственное законодательство о религии, новые религиозные движения и философия ислама. В последней дисциплине предусматривается ознакомление с взглядами аль-Фараби, Ибн-Сины, аль-Газали, Ибн - Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда, ас-Сухраварди, Ибн-Араби и исламской философии XIX - XX вв. В содержательном отношении дисциплины конфессиональной подготовки в общем уступают светским предметам: исламское вероучение - акыда, культ конфессии (ибадат, муамалат), история жизни пророка Мухаммеда, история ислама, правила чтения Корана (таджвид), чтение и толкование Корана (тафсир), корановедение и основы толкования Корана, хадисоведение, изучение и толкование хадисов, хутба – гомилетика, основы исламского права - шариат и теория фикха, исламская этика и нравственность (ахляк) и течения и секты в исламе. Следует отметить, что в программе последнего предмета под сектами и партиями рассматриваются - «Даъвату-т-Таблиг», «Рисалят Ан-Нур» (нурджилар), «Хизб ут-Тахрир», «Джамаат Такфир», «Ихван аль-муслимин»<sup>265</sup>.

Однако введение светских дисциплин вызывает сопротивление со стороны духовенства. Об этом свидетельствуют события в Российском исламском университете (РИУ, г. Казань), когда 20 преподавателей ВУЗа подали заявления об увольнении в связи с несогласием с назначением ректором светского ученого, который не имеет религиозного образования. Студенты и преподаватели посчитали, что это приведет к исключению религиозных дисциплин из программы обучения и превратит данное учреждение в светский ВУЗ<sup>266</sup>.

РИУ был создан в 1998 г. - учредителями выступили ДУМ Республики Татарстан, СМР и Институт истории Академии наук Татарстана. В этом же году РИУ был зарегистрирован министерством юстиции, а в 2000 г. получил лицензию на право ведения образовательной деятельности в сфере

---

<sup>265</sup> Там же С. 3 – 15.

<sup>266</sup> Преподаватели и студенты исламского университета - против светского ректора. <http://www.regnum.ru/news/630217.html>

религиозного образования. В университете открыты Шариатский факультет, факультет Корана, Теологический факультет, Центр подготовки хафизов Корана (знающих наизусть священное писание) и Отделение начального профессионального образования. По официальным данным университета, в нем обучается около 200 студентов разных национальностей из более чем 20 регионов Российской Федерации, а также ближнего зарубежья. Работают около 35 преподавателей - некоторые из них имеют звания профессоров и доцентов. Кроме этого в РИУ работают преподаватели, получившие образование в вузах арабских стран. Преподавание ведется как на русском, так и татарском и арабском языках<sup>267</sup>.

События, связанные с назначением ректора, указывают на наличии скептического отношения к светской науке со стороны традиционного духовенства, остающегося в своих воззрениях в рамках ортодоксального мышления. Председатель попечительского совета Российского исламского университета вице-премьер Республики Татарстан Зиля Валеева по поводу событий в РИУ отметила, что «реорганизация вуза позволит значительно повысить в целом качество религиозного образования» и заявила: «.....реорганизация, предусматривающая создание при светском РИУ исламского института, четко вписывается в концепцию развития исламского образования, разработанную Советом муфтиев России»<sup>268</sup>.

Относительно успешно введение светского компонента ведется в Московском исламском университете (МИУ), который начинал функционировать в 1994 г. как высший духовный исламский колледж при ДУМЕР. В 1999 г. он был зарегистрирован Московской Регистрационной палатой и получил лицензию Министерства образования на ведение образовательной деятельности по направлению «Религиозное образование». Следует отметить, что именно в недрах МИУ разрабатывался предложенный СМР стандарт высшего профессионального образования по направлению

---

<sup>267</sup> Российский исламский университет. О нас. <http://www.e-riu.ru/about/>

<sup>268</sup> Реорганизация РИУ проводится в рамках концепции развития исламского образования - вице-премьер Татарстана <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=11328>

«Исламское религиозное образование». Одними из основных разработчиков данного стандарта и учебных программ были ректор МИУ М.Муртазин и проректор Г.Хабибуллина, также в его согласовании участвовали представители РИУ. Религиозный блок был разработан ректором Нижегородского исламского института, руководителем аппарата духовного управления мусульман Нижнего Новгорода Дамир-хазратом Мухетдиновым<sup>269</sup>.

Следует отметить, что ректор МИУ Марат Фахрисламович Муртазин имеет высшее светское образование. В 1981 г., он окончил восточный факультет Ленинградского Государственного Университет по специальности «арабский язык и литература» и даже некоторое время обучался в аспирантуре<sup>270</sup>. Проректор по учебной части МИУ – Гульфия Юнусовна Хабибуллина - также имеет высшее светское образование и окончила Елабужский Государственный педагогический университет.

Программа обучения на дневном отделении института включает в себя три блока предметов: религиозные, светские и языковые. Среди религиозного и светского компонента доминируют предметы, обозначенные в стандарте СМР. Языковые предметы включают в себя изучение арабского, английского, татарского и турецких языков. В МИУ функционируют несколько структурных подразделений. Факультет среднего специального религиозного образования – обучение лиц, имеющих среднее образование с получением диплома установленного образца о среднем религиозном образовании по квалификации имам, преподаватель основ ислама. Исламские женские курсы – двухгодичное обучение с выдачей свидетельства о дополнительном религиозном образовании и праве преподавания основ ислама в медресе и других учебных заведениях (принимаются мусульманки в возрасте до 35 лет)<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Из личной беседы с проректором МИУ Хабибуллиной Г.Ю.

<sup>270</sup> Персоналии. Марат Муртазин <http://www.muslim.ru/razde.cgi?id=204&rid0=199&rid1=204&rid2=>

<sup>271</sup> Муртазин М.Ф., Хабибуллина Г.Ю. Московский исламский университет. Краткие сведения. М., 2005. С. 1-3.

Кроме этого, работает отделение дополнительной профессиональной подготовки со сроком обучения 2 года для лиц, имеющих высшее образование с присвоением квалификации теолог – преподаватель (по дисциплинам «Культура ислама», «Основы ислама», «Арабский язык»). На факультете востоковедения осуществляется подготовка по направлению «Востоковедение, африканистика» - специальность 522600 с присвоением квалификации бакалавр востоковедения, африканистики. На теологическом факультете по направлению специальности 520200 «Теология» с присвоением квалификации теолог, преподаватель. Примечательно, что на данную специальность принимаются «все желающие в возрасте до 35 лет, независимо от вероисповедания», которые «обязаны с уважением относиться к нормам ислама». По обоим светским направлениям срок обучения 4 года<sup>272</sup>.

Преподавательский состав в МИУ состоит из духовенства Москвы, в том числе и выпускников египетского университета Ал-Аххар - в частности в нем преподают братья Шамиль и Ильдар Аляутдиновы<sup>273</sup>. Кроме этого, в образовательном процессе участвуют профессора и доценты Института стран Азии и Африки, Университета дружбы народов, Московского педагогического государственного университета, Института востоковедения и.т.д. Из них 3 профессора-доктора наук, 12 кандидатов наук, старшие преподаватели. Кроме этого, по официальным данным университета, к образовательному процессу допускаются также преподаватели из Турции, Египта и других стран. Учебные пособия по религиозным предметам в основном представлены на арабском и татарском языках. Светские и языковые предметы в основном преподаются по учебникам светских учебных заведений<sup>274</sup>.

В МИУ проходят обучение (по очной и заочной форме) до 130 юношей и девушек. Занятия проводятся совместно. Этнический состав обучающихся студентов составляет примерно равное количество между местными

---

<sup>272</sup> Там же. С. 4-5.

<sup>273</sup> Аляутдинов И. - имам московской мечети на Поклонной горе.

<sup>274</sup> Муртазин М.Ф., Хабибуллина Г.Ю. Московский исламский университет. Краткие сведения. М., 2005. С. 6-7.

татарами и выходцами из Кавказа и Средней Азии (проявляется тенденция увеличения доли последних). В университете учатся студенты из разных регионов: Новгородская, Пензенская область, Москва и Подмосковье, Дагестан, Ингушетия, Татарстан и т.д. Студенты получают стипендию 500 руб. в месяц на пропитание (благодаря спонсорству ДУМЕР). Общежития при МИУ не существует, однако администрация университета имеет возможность предоставления мест для студентов в общежитиях других учебных заведений за соответствующую плату. Большая доля выпускников МИУ находит работу в подмосковных мусульманских общинах, в том числе благодаря направлениям ДУМЕР с последующим назначением ежемесячного жалования. По словам проректора Г.Ю. Хабибуллиной, несмотря на достаточно большой упор на светскую составляющую введение общеобразовательных дисциплин в МИУ имеет определенные трудности. В первую очередь это связано со скептическим отношением отдельных преподавателей религиозных дисциплин к светским знаниям<sup>275</sup>.

Следует отметить, что острым вопросом остается правовое регулирование деятельности мусульманских образовательных учреждений. По всей вероятности - это во многом обусловлено небезосновательными опасениями о возможности усиления влияния клерикальных кругов на светскую систему образования. Министерство юстиции РФ в 2004 г. заявляло об «оказании правовой и методической помощи в государственной регистрации исламских образовательных учреждений духовных управлений мусульман России». Изучив данный вопрос, в министерстве пришли к выводу, что он «является чрезвычайно актуальным», т.к. «религиозное образование является на сегодняшний день неразвитым, отсутствует сеть образовательных учреждений по подготовке исламского духовенства, слаба методическая и организационная база». При этом было отмечено, что проверка показала, что из «130 исламских духовных образовательных учреждений (школы, колледжи, медресе,

---

<sup>275</sup> Из личной беседы с проректором МИУ Хабибуллиной Г.Ю.

институты)», «около 70% духовных образовательных учреждений осуществляют свою деятельность без получения лицензии». Кроме этого немаловажным «является вопрос о порядке привлечения иностранных граждан для чтения лекций и другой профессиональной деятельности в духовных образовательных учреждениях»<sup>276</sup>.

Несмотря на различные взгляды со стороны российского мусульманского духовенства на взаимоотношение светской школы и религиозной системы образования, возможность усиления клерикальных позиций, представленных мусульманским духовенством, на светскую систему образования наиболее очевидна для Северного Кавказа, и особенно для восточной его части. На сегодняшний день в одном только Дагестане зарегистрировано 14 исламских учебных заведений, рассчитывающих на статус ВУЗов, с общим количеством обучающихся более 5 тыс. человек<sup>277</sup>. Всего же в субъектах ЮФО зарегистрировано 32 мусульманских религиозных образовательных учреждений. При этом 17 из них - в Республике Дагестан<sup>278</sup>.

Однако уровень образования в исламских ВУЗах Северного Кавказа остается относительно невысоким, в первую очередь, в связи с отсутствием в учебных программах светских предметов. По словам А. Ярлыкапова, понятие «ВУЗ» для такого рода учебных заведений не соответствует действительности и уровень образования в них в основном остается на уровне медресе. Такие институты в начале 90 – х были созданы в Нальчике, Грозном, в станице Ордженикидзеvской (Ингушетия) и т.д. Однако традиционное лидерство остается за Дагестаном. До недавнего времени наиболее авторитетным ВУЗом считались Исламский университет им. Сайфуллы Кади в Буйнакске и Кизилюртовский исламский институт,

---

<sup>276</sup> «Об участии Министерства юстиции Российской Федерации в оказании правовой и методической помощи в государственной регистрации исламских образовательных учреждений духовных управлений мусульман России» <http://www.state-religion.ru/cgi-bin/cms/show.cgi?in=104042016271973&id=204042414225088>

<sup>277</sup> Общие сведения о количестве религиозных объединений и организаций, действующих в Республике Дагестан на 01.12.2005 г. Комитет Правительства РД по делам религий.

<sup>278</sup> Шапиева О.Г. Вопросы регистрации и лицензирования религиозных учебных заведений в Республике Дагестан // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2004. С. 34.

которые готовили кадры для ДУМ Дагестана. Однако с 2004 г. в Махачкале стал действовать Северо-Кавказский исламский университет (СКИУ), который может стать главным мусульманским ВУЗом всего Северного-Кавказа<sup>279</sup>. В СКИУ обучается 530 студентов не только из Дагестана, но и из других регионов России (в основном из Северного-Кавказа), 380 на дневном отделении и 150 – на вечернем. СКИУ зарегистрировано Министерством юстиции и имеет государственную лицензию. Из светских предметов в нем преподается русский язык и восточная литература, а также намечалось введение курса методики преподавания арабского языка и психологии<sup>280</sup>.

### **Общие данные по республикам Северного Кавказа с «титульным» мусульманским населением<sup>281</sup>**

<b>Республика</b>	<b>Количество мусульманских объединений</b>	<b>Количество культовых объектов</b>	<b>Численность служителей культа</b>	<b>Количество учебных заведений</b>	<b>Количество учащихся и персонала</b>
Дагестан	1786	1786	2400	148	10000
Чечня	данных нет	315	780	18	2498
Ингушетия	данных нет	данных нет	59	1	40
Карачаево-Черкессия	633	118	111	1	91
Кабардино-Балкария	115	115	157	1	44
Адыгея	10	29	72	-	-

Поэтому проблема введения светского компонента в учебный процесс наиболее значима для мусульманских образовательных учреждений Северного-Кавказа. Наиболее старейший Дагестанский исламский университет им. Имама ащ-Шафии был открыт в 1990 г., как медресе, а с 1993 стал считаться университетом. Он зарегистрирован Министерством Юстиции и имеет государственную лицензию. Студентов набирают по

<sup>279</sup> Ярлыкапов А. Проблема возрождения исламского образования на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 1. С. 192.

<sup>280</sup> Северо-Кавказский Исламский Университет наращивает уровень образовательной деятельности <http://assalam.dgu.ru/2002/020101/a41-3.html>

<sup>281</sup> Данные предоставлены специалистом – экспертом Департамента по внутренней политике аппарата полномочного представителя Президента РФ в ЮФО Бережным С.Е.

результатам собеседования, при этом студент, обладающий определенными знаниями в области ислама, может быть зачислен сразу на второй или даже третий курс. Большинство учебных пособий составляет литература начала прошлого века. Данный «ВУЗ» имеет два факультета: арабского языка и исламского права. Однако обучение студентов ведется только по шафиитскому мазхабу, что также свидетельствует о несовместимости уровня образования со статусом университета (который предполагает сравнительное изучение мусульманского права других мазхабов). При этом уделяется внимание изучению работ суфизма по книгам шейхов Ильяса Цудахарского, Абдурахмана ас-Сугури, Джамалуддина Казикумухского. Дисциплины светского компонента в данном учебном заведении отсутствуют вообще. При этом уровень преподавания на факультете арабского языка также остается сравнительно невысоким. Об этом свидетельствует то, что выпускники университета аш-Шафии не могут выдерживать конкуренцию с молодежью, получившей светское образование в Дагестанском государственном университете. Следует отметить, что некоторые руководители исламских ВУЗов Северного Кавказа отсутствие светских предметов в учебных планах связывают с финансовыми проблемами, действительно имеющими место<sup>282</sup>.

Следует отметить, что в Республике Дагестан на законодательном уровне достаточно четко отрегулированы взаимоотношения религии и государственной системы образования. При этом законом оговаривается, что «каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору». Родители или лица их заменяющие обязаны обеспечить получение детьми основного общего образования, а получение религиозного образования возможно лишь с согласия детей. Право создания религиозных образовательных учреждений принадлежит исключительно религиозным организациям. Законом оговаривается, что государственная система образования носит светский характер, а в учебные программы «могут быть

---

<sup>282</sup> Ярлыкапов А. Проблема возрождения исламского образования на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 1. С. 193 – 194.



включены дисциплины, связанные с изучением истории мировых религий, религиозной морали, этики и нравственности». При этом изучение данных дисциплин «в государственных и муниципальных образовательных учреждениях осуществляется без совершения религиозных культовых действий»<sup>283</sup>.

Следует отметить, что только 8 из 17 зарегистрированных учреждений религиозного профессионального образования (учредителем которых является Духовное управление мусульман Дагестана) имеют лицензии. При этом государственную аккредитацию, согласно ст. 33 ФЗ «Об образовании» и ст.10 ФЗ «О высшем и послевузовском профессиональном образовании» не имеет ни одно из зарегистрированных учреждений, что решает их права на выдачу дипломов государственного образца<sup>284</sup>.

Согласно законодательству Республики Дагестан, свою деятельность «религиозные образовательные учреждения, зарегистрированные в установленном порядке» могут начать лишь «после согласования своих учебных планов и программ с экспертными советами, действующими при республиканских религиозных организациях» и «получения государственной лицензии». В состав данных советов «могут входить представители органов государственной власти и органов местного самоуправления». Еще одним важным пунктом остаются отдельные положения в отношении организации «религиозного обучения граждан в иностранных государствах», которое «осуществляется религиозными организациями с согласия республиканской религиозной организации». При этом контракты и договора, заключаемые для организации данного обучения, «подлежат регистрации в государственном органе по делам религии Республики Дагестан»<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> Закон Республики Дагестан «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» (с поправками от 29 апреля 2004 г.) // Государство, религия, закон. Сборник документов и методических материалов для работников администраций городов и районов Республики Дагестан. Махачкала, 2004. С. 49 – 50.

<sup>284</sup> Шапиева О.Г. Вопросы регистрации и лицензирования религиозных учебных заведений в Республике Дагестан // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2004. С. 32 - 35.

<sup>285</sup> Закон Республики Дагестан «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» (с поправками от 29 апреля 2004 г.) Указ. издание. С.50 – 51.

Таким образом, законодательство Республики Дагестан достаточно четко прописывает механизмы взаимоотношения религиозного образования и светской школы. Однако в законодательстве (в том числе и федеральном) отсутствуют четкие механизмы регулирования допуска лиц, получивших профессиональное религиозное образование в светскую систему образования. На сегодняшний день, потенциально, данная возможность сохраняется, что и может также служить в перспективе одной из «законодательных лазеек», способной усилить влияние клерикальных кругов на светскую систему образования. В этом отношении данная возможность фактически ограничивается административным путем – отсутствием, несмотря на выдачу лицензий, государственной аккредитации у мусульманских профессиональных образовательных учреждений. В случае наличия данных аккредитаций и получения выпускниками дипломов государственного образца, доступ лиц с религиозным образованием в светскую государственную школу будет фактически неизбежным.

Многие положения закона Республики Дагестан в сфере религиозного образования, перекликаются с положениями Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» Республики Татарстан. В 4 ст. закона оговаривается: «Ребенок ограждается от любой формы дискриминации по религиозным убеждениям. По отношению к нему запрещается религиозное принуждение, в том числе вовлечение в религиозное объединение, а также обучение религии вопреки его воле и без письменного согласия его родителей или лиц, их заменяющих»<sup>286</sup>.

В ст. 6, которая посвящена религиозному образованию, право на создание профессиональных религиозных образовательных учреждений «для подготовки служителей и религиозного персонала» устанавливается исключительно за религиозными организациями. Однако следует отметить, что до редакции в 2004 г. п. 4 данной статьи, исключительное право создания

---

<sup>286</sup> «О свободе совести и о религиозных объединениях». Закон Республики Татарстан от 14.07.99. №2279 // Правовая Система «КонсультантПлюс».

профессиональных религиозных образовательных учреждений принадлежало централизованным религиозным организациям<sup>287</sup>.

При этом п. 7 данной статьи гласит: «По просьбе религиозных организаций государство оказывает содействие в преподавании общеобразовательных дисциплин в учреждениях профессионального религиозного образования в соответствии с законодательством». Кроме этого, религиозные организации в соответствии с п. 8 ст. 6 наделяются правом создания общеобразовательных учреждений, при этом «государство оказывает содействие данным учреждениям в учебном и материально-техническом обеспечении образовательного процесса согласно законодательству». В п. 9 данной статьи подчеркивается: «Преподавание религиозно-педагогических, религиозно-познавательных, религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информационный характер, по желанию обучающихся может осуществляться на факультативных началах». При этом в законе не оговариваются положения о порядке направлении лиц за рубеж для получения религиозного образования. В статье 23, посвященной международным связям и контактам, говорится: «Религиозные организации по согласованию с государственным органом Республики Татарстан по делам религий имеют исключительное право приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, преподавательской деятельностью в данных организациях в соответствии с законодательством»<sup>288</sup>.

Закон Республики Дагестан «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» в том отношении более четко регулирует механизмы направления граждан для получения религиозного образования в иностранные государства. Однако по всей вероятности данное законоположение не в силу регулировать до конца этот процесс, поскольку

---

<sup>287</sup> О внесении изменений в Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 25.02.04. №5-ЗРТ// Правовая Система «КонсультантПлюс».

<sup>288</sup> Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 14.07.99. №2279 // Правовая Система «КонсультантПлюс»

«свобода передвижения» является неотъемлемой частью конституционного права российских граждан. Поэтому многие российские мусульмане выезжают за границу на обучение путем получения туристических виз.

Ректор Российского исламского университета в Уфе (бывший институт им. Р.Фахреддина при ЦДУМ) Р. Раев в интервью, посвященном его назначению муфтием Челябинской и Курганской областей, на вопрос журналиста по поводу направления студентов за границу, отметил: «Мы отправляем некоторых лучших наших выпускников для дальнейшего обучения в Египет, в университет «Аль-Азхар» - крупнейший мусульманский вуз мира. Но базовое религиозное образование и знания по основам вероучения студенты получают именно здесь. За границей они главным образом изучают арабский язык. Как показала практика, те студенты, которые получают религиозное образование только за рубежом, возвращаются на родину с чуждыми нашим мусульманам идеями. В большинстве случаев они приносят не столько пользы, сколько вреда мусульманским общинам»<sup>289</sup>.

Следует отметить, что сам глава ЦДУМ Т.Таджуддин поддержал идею необходимости заключения между Россией и некоторыми арабскими странами межправительственных соглашений, в соответствии с которыми выдача виз студентам будет осуществляться лишь по согласованию с российскими муфтиятами. Он отметил: «Было время, когда за рубеж уезжали даже не молодые люди, а дети 14-15 лет и даже 13 лет. Отправлялись без всякого учета, без направлений духовных управлений мусульман». По его словам, многие получили образование «абсолютно не соответствующее нашим традициям». Верховный муфтий также обратил внимание и на кадровую проблему: «Мечетей строится немало, а людей, способных проповедовать согласно основам традиционного ислама, пока маловато». Т.Таджуддин отметил, что студенты, отучившиеся 2 года в

---

<sup>289</sup> В регионах начался процесс объединения мусульманских общин <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=57>

подготовительных учебных заведениях и 4 курса в университете, лишь затем направляются в Аль-Азхар. При этом ЦДУМ не направляет студентов на обучение в Саудовскую Аравию и ведет переговоры, согласно которым, некоторые российские мусульмане направляются на обучение в Марокко и в Сирию<sup>290</sup>.

Сходные позиции имеет и мусульманское духовенство Северного Кавказа. В одном из интервью Председатель ДУМ Дагестана Ахмад-Хаджи Абдуллаев отметил, что за два года его работы по направлению ДУМД за границу было отправлено около 30 человек, получивших начальное религиозное образование у себя на родине. При этом он отметил: «Я не сторонник отправлять наших детей за рубеж, наоборот, я говорю, что у нас в республике есть достойные алимы, и основам Ислама надо обучаться здесь»<sup>291</sup>.

Однако направление российских мусульман за рубеж, несмотря на более внимательный подход к этой практике, продолжается. Так в начале 2006 г. СМР и Исламский образовательный центр «Абу Нур» (Дамаск) подписали соглашение о сотрудничестве в области мусульманского образования, в соответствии с которым 120 российских мусульман получают возможность обучаться в данном исламском ВУЗе. При этом обучение будет проходить по трем направлениям: полный курс обучения в течении 7 лет, включая обучение в колледже и на факультете исламского призыва и факультете шариатских наук (20 чел.); повышение квалификации имамов, хатыбов, казыев, преподавателей религии и богословов в течении семи месяцев (50 чел.); годичное обучение на курсах арабского языка и исламских наук (50 чел.)<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> Верховный муфтий Талгат Таджуддин: «Права общества выше прав отдельной личности»  
<http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=3480>

<sup>291</sup> В целях распространения Ислама. Интервью муфтия А.-Х. Абдуллаева  
[http://assalam.dgu.ru/html5/a5\\_9.html](http://assalam.dgu.ru/html5/a5_9.html)

<sup>292</sup> **Совет муфтиев России отправит на обучение в Сирию 120 российских мусульман** <http://www.islam-info.ru/index.php?action=show&req=news&nid=732>

Точное число российских мусульман, получающих и получавших религиозное образование в зарубежных образовательных учреждениях, сегодня подсчитать фактически невозможно. По некоторым данным в египетском университете «Аль-Аххар» на 2004 г. обучалось около 600 человек из России<sup>293</sup>. Кроме этого в этом же году Турцией, по договоренности ДУМЕР и Международного благотворительного фонда им. Сулеймана Хилми Тунахана, планировалось принять российских мусульман, получивших начальное религиозное образование у себя на родине для углубления знаний в области ислама<sup>294</sup>. Всего же по отдельным оценкам, высказанным Министерством Юстиции РФ, за границу для получения религиозного образования выехало около полутора тысяч российских мусульман «по грантам и стипендиям иностранных исламских центров»<sup>295</sup>.

Таким образом, основные зарубежные центры, куда отправляются для получения религиозного образования российские мусульмане, в основном находятся в Египте, Сирии, Турции и т. д. Относительно Саудовской Аравии - следует отметить, что практика отправки российских студентов в данное государство, по всей вероятности, находит все меньшее применение, поскольку это связано с крайними взглядами, прививаемыми студентам фактически официальной ваххабитской идеологией королевства.

Поэтому на сегодняшний день основной приоритет остается за развитием собственной системы мусульманского образования. Попытки развития концепции мусульманского образования в России до этого также исходили от представителей государственных структур и, в частности, от советника полномочного представителя Президента в ПФО С.Градириковского

---

<sup>293</sup> В университете аль-Азхар начались экзамены [http://nurlat.kazan.ws/cgi-bin/guide.pl?id\\_org=78&action=fullnews&id\\_news=3563](http://nurlat.kazan.ws/cgi-bin/guide.pl?id_org=78&action=fullnews&id_news=3563)

<sup>294</sup> Турция готова оказать содействие религиозному обучению российских мусульман <http://www.islamnews.ru/index.php?name=News&file=article&sid=209>

<sup>295</sup> «Об участии Министерства юстиции Российской Федерации в оказании правовой и методической помощи в государственной регистрации исламских образовательных учреждений духовных управлений мусульман России» <http://www.state-religion.ru/cgi-bin/cms/show.cgi?in=104042016271973&id=204042414225088>

в рамках проекта под названием «Русский ислам»<sup>296</sup>. Однако дальнейшее развитие «российской модели мусульманского образования» по всей вероятности будет происходить при совместной работе органов государственной власти, официального мусульманского духовенства и научного сообщества.

На первоначальном этапе реисламизации в современной России важную роль в процессах мусульманского просвещения стало играть официальное духовенство. Однако если еще в конце 80 – х гг. его роль в этом была наиболее заметна, то с начала 90 – х гг. прошедшего столетия наибольшее влияние на формирующуюся систему мусульманского образования стали оказывать зарубежные миссионеры. Кроме этого на формирование данной системы со временем (примерно с середины 90 - х) все большее влияние стало оказывать формирующаяся прослойка «молодого» мусульманского духовенства, в основном получившая образование в постсоветский период в открывшихся образовательных учреждениях и обучавшаяся за рубежом. Это привело к обострению взаимоотношений между «пожилым» мусульманским духовенством, явно уступавшим по уровню религиозного образования «молодежи», которая в условиях демократизации общественной жизни приобрела возможность получения более серьезного религиозного образования.

Воздействие зарубежных центров на становление системы мусульманского духовенства во многом зависело от исторически сложившегося влияния на региональном уровне. Если в этом отношении на Среднее Поволжье оказывала влияние Средняя Азия, то с начала 90-х на данный регион стала оказывать заметное воздействие Турция, при этом важную роль в данном процессе играла этнолингвистическая близость к татарско-башкирскому населению. Влияние Турции проявилось и на Северо-Западном Кавказе. Однако здесь сказывались исторические претензии на данный регион, а также влияние кавказских общин – предки которых

---

<sup>296</sup> См.: Архангельская Н. Русский ислам // Эксперт. 2003. №6.

переселись в Турцию во время и после Кавказской войны. Определенное влияние на процесс становления фундаменталистской модели религиозного образования на Северо-Западном Кавказе оказали страны Ближнего Востока (в основном страны Персидского залива), что проявилось в распространении радикальной исламистской идеологии. Однако наибольшее влияние Ближнего Востока на становление системы мусульманского образования проявилось на Восточном Кавказе (в Дагестане и Чечне), которая выражалась в поддержке салафитского движения со стороны зарубежных стран.

Распространение фундаменталистской системы мусульманского образования на Северном Кавказе в основном происходило в условиях нарастания этнополитической напряженности, в отдельных случаях переросшей в открытые вооруженные конфликты. Данная модель мусульманского образования, носившая привнесенный характер, в основном служила для выработки механизмов идеологического влияния мусульманских стран и зарубежных спецслужб на процессы, происходящие на Северном Кавказе. При этом фундаменталистская идеология, наполняемая «исламскими» лозунгами, в основном служила для обоснования практики сепаратистских и националистических движений на Северном Кавказе, бравших свое начало в период «вбирания суверенитетов». В связи с тем, что этнополитическая напряженность на Среднем Поволжье не переросла в фазу открытого противостояния, фундаменталистская система мусульманского образования не смогла пустить глубоких корней в данном регионе. Однако с начала 2000 –х гг. историческое влияние на Среднее Поволжье со стороны Средней Азии стало проявляться более отчетливо, и выразилось в активизации отдельных экстремистских движений (Хизб-ут-тахрир).

Помимо экзогенных факторов, влияющих на радикализацию исламского движения в современной России, на этот процесс оказывает воздействие ряд эндогенных факторов. Среди них не только совокупность социально-экономических и этно-политических проблем, но и невозможность прослойки «молодежи», получившей религиозное образование после 90 – х



гг. прошедшего столетия, кооптироваться в среду официального духовенства и реализовать себя в рамках сложившихся социально-политических отношений. Отсутствие такой возможности, зачастую приводит к тому, что часть из них пополняет экстремистское подполье. Об этом косвенно свидетельствует то, что с начала 2005 г. также проявляется тенденция наполнения экстремистских групп не только маргинальным элементом (что было очевидно для середины 90-х гг.), но и лицами, получившими серьезное религиозное и светское образование и претендующими на роль идеологических лидеров.

Необходимость развития собственной отечественной системы мусульманского образования, для возможности противостоять политико-идеологическому влиянию из-за рубежа, признается большинством официального исламского духовенства современной России. Поэтому на сегодняшний день подавляющее большинство руководителей ДУМов и мусульманских образовательных учреждений России выступает за более взвешенный подход к практике отправки за рубеж для получения религиозного образования российских мусульман.

В современной России в большей степени получила развитие традиционная модель мусульманского образования, которая состоит из 3 – х ступеней: примечетские воскресные школы (аналог мектебов), медресе (средний уровень) и исламские «ВУЗы». Однако данная классификация во многом условна, поскольку на сегодняшний день отсутствует четкая концепция развития мусульманской системы образования, что в первую очередь связано с разобщенностью официальных мусульманских структур - ДУМов. Отсутствие единых учебных и методических планов, системы оценки их выпускников, требований к обеспечению учебного процесса, финансовые затруднения и т.д. ведут к тому, что уровень образования в большинстве исламских «ВУЗов» в России не соответствует уровню высшего образования и мало чем отличается от среднего уровня - медресе.

Развитие модернизированной системы мусульманского образования современной России наиболее отчетливо проявляются на Среднем Поволжье (и вообще в центральной России). В меньшей степени они свойственны Северному Кавказу. Одним из важных направлений в этом отношении остается введение в учебный процесс светских предметов. Однако традиционное мусульманское духовенство продолжает скептически относиться к научным знаниям и в общем выступает против введения светского компонента, что свидетельствует о том, что оно продолжает оставаться в рамках ортодоксального мышления.

Мусульманское духовенство занимает различные (часто взаимно противоположные) позиции по вопросу введения преподавания основ религии в светских школах. В современных условиях система мусульманского образования формировалась и продолжает развиваться в рамках религиозных институтов. Однако развитие модернизированной системы мусульманского образования во многом будет обусловлена ее взаимодействием со светской системой образования. Это связано, во-первых, с возможностью оказания поддержки светской системой образования мусульманских ВУЗов в вопросах преподавания светских предметов. Во-вторых, с возможностью выдачи выпускникам мусульманских ВУЗов дипломов государственного образца. В-третьих, с возможностью допуска выпускников мусульманских ВУЗов в образовательный процесс в рамках светских школ. Все эти вопросы требуют более четкой проработки, в первую очередь со стороны государственных органов.

Вопросы религиозного образования требуют более четкой правовой проработки, как на федеральном уровне, так и на уровне субъектов Российской Федерации по следующим направлениям:

- возможность поддержки религиозных образовательных учреждений со стороны государства и светской системой образования (в первую очередь по вопросам преподавания светских дисциплин);

- проработка правовых механизмов для возможной выдачи аккредитаций религиозным образовательным учреждениям с правом получения выпускниками дипломов государственного образца;

- возможность допуска к преподаванию граждан иностранных государств в систему религиозного образования;

- возможность допуска лиц, имеющих профессиональное религиозное образование в светскую систему образования (с учетом возможности усиления влияния клерикальных кругов на светскую школу);

- выработка четкого взаимодействия со стороны государственных органов и религиозных организаций по вопросам направления российских граждан для получения религиозного образования за рубежом.

### **Заключение**

На сегодняшний день можно говорить о том, что система мусульманского образования в современной России находится на стадии своего формирования. На данном этапе она в большей степени развивается в традиционной форме и не имеет четкой структуры и направленности. Однако одним из векторов ее направления должна стать модернизация системы мусульманского образования и создание отечественной богословской школы. Основной целью данной модернизации должно быть построение «русской модели мусульманского образования». С одной стороны, она должна ограничить возможность политико-идеологического влияния зарубежных центров, с другой стороны, быть эффективной системой культивации ценностных-идеологических ориентиров у российских мусульман, которые, в свою очередь, должны способствовать снижению этнополитической и межконфессиональной напряженности.

Однако в современных условиях глобализации мировых политических процессов достаточно наивно будет полагать, что отечественное мусульманское богословие будет развиваться в «автономном режиме» и не будет испытывать внешнего влияния. В свете динамичного развития

процессов глобализации - это в еще большей степени актуализирует данную проблему. Поэтому речь идет о формировании такой системы мусульманского образования, которая будет не просто «противостоять» экстремистской идеологии, а может перехватить инициативу у зарубежных центров.

Необходимость развития подобной системы мусульманского образования становится очевидной не только для представителей официального мусульманского духовенства, но и для представителей государственных структур и органов власти. Подобное понимание, к сожалению, стало возможным лишь после печальных событий, которые стали разворачиваться не только на территории современной России, но и на всем мировом пространстве и были так или иначе связаны исламским фактором.

Формирование подобной системы мусульманского образования связано с объективными проблемами. Во-первых, - это наличие дезинтегрированных мусульманских официальных институтов – духовных управлений, лидеры которых занимают различные, порой диаметрально-противоположные позиции, в том числе, и по вопросам религиозного образования. Во-вторых, отсутствие четкой государственной концепции религиозного образования на государственном уровне, что в свою очередь связано проблемой выработки общенациональной идеи и светским путем развития российского государства.

Следует также отметить, что, несмотря на понимание со стороны духовенства о необходимости модернизации системы мусульманского образования, сама реализация реформирования, как правило, встречает препятствие. Это связано со скепсисом самого духовенства в отношении светского и научного знания. С другой стороны, сама модернизация системы мусульманского образования требует поддержки со стороны государства, как по вопросам возможного финансирования, так и в вопросах взаимодействия светской и религиозной системы образования. При этом подобное

взаимодействие государства и религиозных институтов требует четкой правовой проработки в связи с основополагающим конституционным принципом отделения государства от церкви.

По всей вероятности дальнейшее развитие системы мусульманского образования будет протекать в рамках религиозных институтов. В этом отношении особо значимым становится процесс смены поколений мусульманского духовенства. Роль «молодого» духовенства, которое получало образование за рубежом и в открывавшихся мусульманских образовательных учреждениях, постепенно будет возрастать, в том числе и их влияние в институтах образования. Это особенно важно с учетом того, что многие из них получали образование не в эпоху советского интернационализма, а период обострения и эскалации этнополитических конфликтов, на фоне процесса фундаментализации и радикализации ислама в современной России.

Следует отметить, что рост экстремистской и террористической активности в такой республике, как Дагестан, во многом происходит в условиях перманентно осложняющихся этнополитических отношений, на фоне повальной коррупции в органах власти, социально-экономической нестабильности и безработице в среде молодежи. При количественном росте мусульманского духовенства, которое не может кооптироваться в среду официального духовенства и реализовать себя в рамках существующих социально-политических отношений – вся совокупность данных проблем может привести к непредсказуемым результатам. Последние события показывают, что данные проблемы, существующие в одной из наиболее религиозных республик Северного Кавказа, во многом являются причинами формирования экстремистского подполья.

Именно совокупность внутренних факторов и особенностей развития этноконфессиональных процессов на Северном Кавказе дают возможность создания реальных рычагов и механизмов внешнего влияния. Это выливается в идеологическую и финансовую экспансию международного терроризма,

деятельность которого становится возможной при наличии протестного электората. Это связано не только с желанием отдельных мусульманских стран усилить свое влияние на мусульманские общины России, но и с геополитическими играми отдельных западных держав, которые связаны с их интересами на Кавказе. Все это на сегодняшний день создает реальные угрозы национальной безопасности в современной России и требует четкой политики в отношении развивающихся процессов на Северном Кавказе и на международной арене.

Процессы, происходящие в мире, свидетельствуют о том, что в ближайшее время значимость исламского фактора на мировой арене по всей вероятности будет возрастать. Поэтому актуальность темы будет сохраняться и требовать более серьезной научной проработки. Ее необходимо проводить с подключением как научного сообщества – политологов, историков, педагогов, философов, теологов и т. д., так и представителей духовенства, и не только мусульманского, но и православного.

Назрела явная необходимость расширения образовательных программ в высших мусульманских учебных заведениях. Необходимо введение ряда светских наук: всемирной истории, психологии, политологии, геополитики, экономики и т. д. Светские предметы было бы важно освещать в аспекте современных вызовов и угроз для человечества: терроризм, экологический кризис, распространение ядерных технологий и т.д. При этом следует использовать постулаты исламского вероучения с его особым отношением к знанию.

Для придания религиозному образованию просветительского характера имеет смысл обращение к истории развития мусульманского реформаторского движения - джадидизма. Другим важным направлением мусульманского образования может стать изучение суфизма. В этом аспекте следует сделать акцент на этическую составляющую суфийского учения с его особым упором на саморазвитие и духовное совершенствование человека. Изучение наследия джадидизма и суфизма в России и их возможной роли в

современном образовательном процессе российских мусульман может оказаться наиболее перспективным.

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

### **Нормативные источники**

1. Конституция (Основной Закон) Российской Федерации. М., 1999.
2. Концепция национальной безопасности Российской Федерации (Указ Президента РФ от 10.01.00. № 24) // Правовая Система «КонсультантПлюс».
3. Федеральный Закон от 13.01.96. № 12 ФЗ «Об образовании» // Правовая Система «КонсультантПлюс».
4. Федеральный Закон от 17.06.96. № 74 ФЗ «О национально-культурной автономии» // Правовая Система «КонсультантПлюс».
5. Федеральный Закон РФ от 26.09.97. № 125 ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Правовая Система «КонсультантПлюс».
6. Закон Республики Татарстан от 14.07.99. №2279 ЗРТ «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Правовая Система «КонсультантПлюс».
7. О внесении изменений в Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 25.02.04. №5 ЗРТ // Правовая Система «КонсультантПлюс».
8. Государство, религия, закон. Сборник документов и методических материалов для работников администраций городов и районов Республики Дагестан. Махачкала, 2004.
9. Об итогах Всероссийской переписи населения 2002 г. Доклад к заседанию правительства РФ. М., 2004.

### **Литература и другие источники на русском языке**

10. Абдулагатов З. Дагестан и Татарстан: две тенденции в государственно-конфессиональных отношениях, определяемых российским исламом // Центральная Азия и Кавказ. 2005. № 1.
11. Абдуллаев М.А. Арабо-мусульманская научная и философская мысль в досоветском Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.
12. Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973.
13. Авксентьев В.А. Этническая конфликтология: в поисках научной парадигмы. Ставрополь, 2001.
14. Адат: традиция и современность. М. – Тбилиси, 2003.
15. Акаев В.Х. Место суфизма в исламе // Россия и мусульманский мир. М., 2000. № 9.
16. Акаев В.Х. Муфтий Кадыров, человек, религиозный деятель и политик. Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 5.
17. Акаев В.Х. Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. Автореф. дис. ...докт. философ. наук. Ростов н/Д., 2004.
18. Аль-Атгас С. Мухаммад Накыб. Концепция образования в исламе – основные построения философии образования в исламе. М., Куала Лумпур, 2000.
19. Аль-Газали Абу Хамид. Сущность произведений о суфизме. Махачкала, 2003.
20. Аль-Мансур. М. Образование Министерства просвещения и период преобразований в системе просвещения (1954–1970 гг.): Саудовская Аравия // Арабские страны западной Азии и северной Африки (новейшая история, экономика и политика). Вып. 3. М., 1998.
21. Аль-Маудуди. Ислам сегодня. М., 1992.
22. Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. М., 1999.
23. Арухов З.С. Структура и деятельность религиозно-политической оппозиции в Саудовской Аравии  
<http://www.kavkaz21.ru/Archiv/2001/06/19/analitik7.htm>
24. Архангельская Н. Русский ислам // Эксперт. 2003. №6.



25. ат-Тамими Мухаммад ибн Сулейман (Ибн Абд аль-Ваххаб). Книга Единобожия. М., 1999.
26. Бабич И.Л. Правовой плюрализм на Северо-западном Кавказе // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2000.
27. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М., 1958.
28. Бартольд В.В. Ученые мусульманского ренессанса. Сочинения. Т 6. М., 1966.
29. Батутинский М.А. Россия и ислам. Т. 1, 2, 3. М., 2003.
30. Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России: политологический анализ. Автореф. дис. ...канд. пол. наук. Ростов/Д., 2004.
31. Бережной С.Е. Кабардино–Балкарская республика как пример эволюции исламского фундаментализма на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2006. № 2.
32. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на Юге России. Ростов н/Д., 2003.
33. Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
34. Бжезинский З. Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы). М., 1998.
35. Бобровников В. Исламское образование на Северном Кавказе // Россия и мусульманский мир. 2004. № 12.
36. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб., 2001.
37. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. М., 2003.
38. Васильев Л.С. История Востока. Т. 1, 2. М. 1994.
39. Васильев Ю.В. Этнополитические конфликты на Юге России: возникновение и системообразующие механизмы разрешения. Автореф. дис. ...докт. политич. наук. Ростов н/Д., 2006.
40. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранное. М., 1994.
41. Волков Ю.Г. Диссертация: подготовка, защита, оформление. Ростов н/Д., 2001.

42. Гайнутдин Р. Ислам в современной России. М., 2004.
43. Газиева Г. Современные потребности в духовном образовании мусульманской уммы и возможности высшей школы <http://www.muslim.ru/razde.cgi?id=416&rid0=138&rid1=416&rid2=>
44. Гаспринский И. Русское мусульманство - мысли, заметки и публикации. <http://www.islam.ru/pressclub/histori/10/>
45. Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала, 2004. №6.
46. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам: очерки истории (600–1258 гг.). М., 1988.
47. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994.
48. Гутнов Ф.Х. Факторы социальной эволюции средневековых обществ Северного Кавказа. Кавказский сборник. Т. 1. М., 2004.
49. Дегоев В. Большая игра на Кавказе: история и современность. М., 2003.
50. Денисова Г.С. Этнический фактор в политической жизни России 90-х годов. Ростов н/Д., 1996.
51. Денисова Г.С., Радовель М.Р. Этносоциология. Ростов н/Д., 2001.
52. Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д., 2003.
53. Добаев И.П. Исламский радикализм: сущность, идеология, политическая практика: Автореф. дис. ...докт. философ. наук. Ростов н/Д., 2003.
54. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. Ростов н/Д., 2002.
55. Добаев И.П. Основные тенденции развития исламского движения на Северном Кавказе: конфликтологический анализ // Факторы конфликтогенности на Северном Кавказе. Ростов н/Д., 2005.
56. Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов н/Д., 2001.
57. Добаев И.П. Радикальные политические институты исламского мира: этапы эскалации насилия // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6.

58. Добаев И.П. Традиционный ислам и салафийя в этнополитических процессах Чечни // Современное положение Чечни. Ростов н/Д, 2001.
59. Добаев И.П. Немчина В.И. Новый терроризм в мире и на Юге России. Ростов н/Д., 2005.
60. Добаев И. Дугин А. Геополитические трансформации в кавказско-каспийском регионе // Центральная Азия и Кавказ. 2005. № 5.
61. Единый образовательный стандарт высшего профессионального образования. Направление: исламское религиозное образование. Специальность: Исламское богословие. Квалификация – проповедник – богослов (имам – хатыб), преподаватель. (Проект стандарта был предоставлен проректором Московского исламского университета Г.Ю.Хабибулиной). М., 2005.
62. Емельянова Н. Мусульмане Кабарды. М., 1999.
63. Жданов Ю.А. Солнечное сплетение Евразии. Майкоп, 1999.
64. Закиров Г.Г. Становление Высшего религиозно-светского образования в Татарстане: опыт Российского Исламского университета [http://www.e-riu.ru/knldg/prepod\\_publ/?id=229](http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ/?id=229)
65. Записка «О мероприятиях к возвышению уровня гражданского благосостояния и духовного преуспения населения кавказского края» // Кавказский сборник. Т. 2. М., 2005.
66. Ибн-Фадлан «Записка» о путешествии на Волгу. <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/fadlan.htm>
67. Игнатенко А.А. Исламский радикализм как побочный эффект холодной войны // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 1.
68. Игнатенко А.А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика. М., 2001.
69. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М., 1988.

70. Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе <http://www.cac.org/journal/cac-08-2000/12.ignatenko.shtml>
71. Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования // Материалы Всероссийской конференции. Казань, 2003.
72. Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001.
73. Ислам в Татарстане: Опыт толерантности и культура сосуществования. Казань, 2002.
74. Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д., 2001.
75. Ислам на современном Ближнем Востоке. М., 2004.
76. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1, 2. М., 1999.
77. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.). М., 1988.
78. Ичалов Г. Божественные чудеса. Наука и факты свидетельствуют: «Нет бога кроме Аллаха, и Мухаммад – Его посланник». Махачкала 2002.
79. Казанский университет 1804-1979. Очерки истории. Казань, 1979.
80. Каймаразов Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.
81. Каддафи Муаммар. Зеленая книга. М., 2000.
82. Какагасанов Г.И. Религиозные мусульманские (примечетские) школы Дагестана // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.
83. Кирабаев Н.С. Влияние арабо-мусульманской философии на западноевропейскую мысль в эпоху средневековья // Современные зарубежные исследования по средневековой философии. М., 1979.
84. Кирабаев Н.С. Классическая арабо-мусульманская философия: к вопросу о стереотипах <http://liber.rsuh.ru/Conf/Istfil/kirobaev.htm>
85. Киреев Н.Г. Антитеррористическое законодательство в Турции // Мусульманские страны у границ СНГ. М., 2001.
86. Киреев Н.Г. Новая глава в истории Турции: «мягкий ислам» у власти // Ислам на современном Востоке. М., 2004.

87. Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М., 2004.
88. Котеленко Д.Г. Концепт исламизма в политической теории: Автореф. дис. ...канд. пол. наук. Ростов на/Д., 2003.
89. Кратов Е.В. Ислам в Северо-Кавказском крае (1924-1934 гг.) // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. №1.
90. Крачковский И.Ю. Коран. Перевод смысла. Минск - Ростов н/Д., 1990.
91. Курбанов Х.Т. Взаимодействие власти и религии в Дагестане: опыт, ошибки, уроки // Центральная Азия и Кавказ. 2005. №3.
92. Курбанов Х.Т. Религиозно-политический экстремизм на Северо-Восточном Кавказе. Ростов н/Д., 2006.
93. Кутб С. Война, мир и исламский джихад. <http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=677>
94. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. М., 1995.
95. Ланда Р. Социум общей судьбы // Азия и Африка сегодня. 2001. №4.
96. Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М., 2005.
97. Левшуков Р.А. Ислам в социокультурном пространстве Северного Кавказа: интеграционные и дезинтеграционные функции: Автореф. дис. ...канд. соц. наук. Ростов на/Д., 2003.
98. Ленин В.И. Обращение «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» // Полн. собр. соч. Т. 53.
99. Ли Ю.А. Государственная политика Турции в сфере религиозного образования // Ислам и политика. М., 2001.
100. Маджлис алимов в Махачкале. Центральная джума-мечеть // Приложение к газете «Ас-салам». 2005. №4.
101. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 1999.
102. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
103. Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

104. Мельков С. А. Взаимосвязь и взаимозависимость духовно-нравственного воспитания в процессе светского и религиозно-светского образования <http://www.muslim.ru/razde.cgi?id=420&rid0=138&rid1=420&rid2>
105. Мельков С.А. Исламский фактор и военная политика России. М., 2001.
106. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996.
107. Милованов Ю.Е. «Анклавизация» территорий Северо-Кавказского региона: содержание процесса и проблемы исследования // Насилие в современной России: материалы научно-практической конференции. Ростов н/Д., 1999.
108. Милованов Ю.Е. О проблемах государственного строительства в Чеченской республике // Современное положение Чечни: социально-политический аспект. Ростов н/Д., 2001.
109. Милославский Г. Мусульманский север и Россия: предпосылки межцивилизационного взаимодействия // Ислам в СНГ. ??????
110. Мир на Кавказе для нас и наших потомков: Материалы научно-практического семинара. Ростов н/Д., 2001.
111. Муртазин М. Мусульмане и Россия: к войне или миру? // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 1.
112. Муртазин М.Ф. Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения. Перевод с арабского. М., 2003.
113. Муртазин М.Ф., Хабибуллина Г.Ю. Московский исламский университет. Краткие сведения. М., 2005.
114. Мухаметшин Р.М. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань, 2000.
115. Мюллер А. История ислама. Т. 1, 2. М., 1998.
116. Набиев Р.А. Ислам и государство. Казань, 2002.
117. Наумов С. Церковь и государство: история и современность // Государственная служба. 2004. №3.
118. Нурси С. Великое знамение. Стамбул, 1997.

119. Нухаев Х.-А. Цивилизация и варварство: последний раунд борьбы. Баку, 2002.
120. Общие сведения о количестве религиозных объединений и организаций, действующих в Республике Дагестан на 01.12.2005 г. Комитет Правительства РД по делам религий.
121. Омарова М.М. Прошлое и настоящее религиозного образования в Дагестане // Религии и государственно-конфессиональные отношения в Дагестане. Махачкала, 2002.
122. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000.
123. Патеев Р.Ф. К вопросу о мусульманском образовании в современной России // Путь в науку: Молодые ученые об актуальных проблемах социальных и гуманитарных наук. Вып. 5. Ч. 2. Ростов н/Д., 2004.
124. Патеев Р.Ф. Мусульманские общины ростовской области // Центральная Азия и Кавказ. 2006. №1
125. Поляков К.И. Влияние внешнего фактора на радикализацию ислама в России в 90-е годы XX в. // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001.
126. Поляков К.И. Исламский университет Аль-Азхар: традиции и современность // Ближний Восток и современность. Вып. 9. М., 2000.
127. Рагимова П.Ф. Проблема периодизации системы образования в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2004.
128. Рашковский Е. Религиозная сфера и интеллектуальные ресурсы человеческого развития // Мировая экономика и международные отношения. 2002. №10.
129. Религия и государственно-конфессиональные отношения в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала, 2002. №1.
130. Россия и Чечня: поиски выхода. М., 2003.
131. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.
132. Рябов М.В. Ислам как атрибут социума // Ислам и политика. М., 2001.

133. Рябцев В.Н. Конфликтологическая работа на Кавказе в аспекте этнонациональных отношений: проблемы и перспективы. Ростов н/Д., 1999.
134. Саудовская академия в Москве. Серия: наука и образование в арабских государствах. Вып. 1. СПб., 2000.
135. Современная Саудовская Аравия. Справочник. М., 1998.
136. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001.
137. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). М., 1982.
138. Сюкияйнен Л.Р. Найдется ли шариату место в российской правовой системе? // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001.
139. Терехов В. Культура и безопасность // Власть. 1997. №1.
140. Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения. М., 1991.
141. Тульский М. Раскол в руководстве российских мусульман: 1994 – 2004 годы // Центральная Азия и Кавказ. 2004. № 5.
142. Тульский М. Причина раскола мусульманских организаций России // Центральная Азия и Кавказ. 2004. № 4.
143. Финкельберг Н.Д. Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2004.
144. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. №3.
145. Хайрутдинов А.Г. Специфика религиозного образования: нетрадиционный взгляд. Доклад на конференции «Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы». Казань, 2004. <http://www.tataroved.ru/actions/7/1/>
146. Хаким Р. История татар и Татарстана: методологические и теоретические проблемы. Казань, 1999.
147. Ханбабаев К.М. Ислам и проблема обеспечения национальной безопасности в Южном федеральном округе // Евразийский проект: Кавказский вектор. Ростов н/Д., 2005.
148. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №1.
149. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.



150. Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. М., 2001.
151. Хомейни И. Путь к свободе: Речи и завещание. М., 1999.
152. Харун Яхья. Крах теории эволюции и ее идеологическая подоплека. Стамбул, 2002.
153. Хосейн З. Исламская цивилизация. М., 2004.
154. Черноус В.В. Становление самоидентификации народов Северного Кавказа и геополитические утопии на Кавказе // Кавказ: проблемы геополитики и национальные интересы России. Ростов н/Д., 1998.
155. Чеснакова И.А. Влияние сект, культов и нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность: Автореф. дис. ...канд. псих. наук. Воронеж, 2005.
156. Чочиев Г. Северокавказские этнические группы в Восточной Анатолии: расселение и проблемы социальной адаптации (вторая половина XIX - XX в.). <http://www.inci.ru/vestnikiii/vest05.html>
157. Шапиева О.Г. Вопросы регистрации и лицензирования религиозных учебных заведений в Республике Дагестан // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2004.
158. Шараф А. Воспоминания об отце. По материалам научно-биографического сборника Ризаэтдин Фахретдинов <http://www.kcn.ru/school/gymn2/fehredin.htm>
159. Шарданов А.Н. Становление новой парадигмы образования как аспект современных цивилизационных процессов: Автореф. дис. ...канд. философ. наук. Нальчик, 2004.
160. Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины - «страшилки» // Центральная Азия и Кавказ. 2000. №1.
161. Ягудин Б.М. Ислам в политических процессах и правовых актах Турции XX века // Ислам на современном Востоке. М., 2004.
162. Ярошенко Г.В. Государственная образовательная политика и национальная безопасность России (федеральный и региональный аспекты): Дис. канд. пол. наук. Ростов-на-Дону., 2004.

163. Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе // Вестник Евразии. 2003. №2.

164. Ярлыкапов А.А. Проблема возрождения исламского образования на Северном Кавказе // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 1.

### **Газеты**

165. Ас-салам

166. Магълумат

167. Московский комсомолец

168. Трибуна ислама

### **Литература на татарском языке**

169. Каяа А. Исламият. Анкара, 1996.

170. Ризаэддин Фәхреддин: мирасы һәм хәзрге заман. Мәкаләләр жыентыгы. Казан, 1999.

171. Ризаэтдин Ф. Жәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995.

172. Әхмәдһәди Максуди. Гыйбадәте исламия. Казан, 1990.

### **Литература на турецком языке**

173. Nasuhi Ö. Büyük İslam İlmihali. İstanbul, 1985.

174. Sifaoui M. El Kaide Hücrelerine Nasıl Sızdım? İstanbul, 2005.

### **Литература на английском языке**

175. Braslavsky C. Schools today: shortage of teachers or shortage of meaning? // Journal Prospects. - Jun 2003. – Vol. 33.

176. Ihsanoglu E. The Madrasas of the Ottoman Empire // Foundation for Science Technology and Civilisation. - April 2004.

### **Электронные ресурсы**

177. Государство и религия. Информационно-аналитический портал <http://www.state-religion.ru>

178. Институт истории АН Республики Татарстан <http://www.tataroved.ru>

179. Институт религии и политики <http://www.i-r-p.ru>

180. Информационное агентство Интерфакс <http://www.interfax.ru>

181. Информационное агентство Ислам – Инфо <http://www.islam-info.ru>

182. Информационное агентство Regnum <http://www.regnum.ru>

183. Исламский информационный портал АСН-Ниус <http://nurlat.kazan.ws>

184. Коммерсант <http://www.kommersant.ru>

185. Независимый исламский информационный канал Ислам.Ру <http://www.islam.ru>

186. Официальный сайт газеты Ас-салам <http://assalam.dgu.ru>

187. Официальный сайт Российского исламского университета <http://www.e-riu.ru>

188. Официальный сайт Совета муфтиев России <http://www.muslim.ru>

189. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi <http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr/>

190. Kavkas vakfi <http://www.kafkas.org.tr>

191. Islamic University of Medinah <http://www.iu.edu.sa>

### **Литература на арабском языке**

192 القرآن الكريم. المدينة النبوية ١٤٠٩هـ.

193 صحيح البخاري. مختصر. الرياض ١٩٩٢م.

194 الكتاب التخكاري بمناسبة اختفالات العيد الالفى للأزهر. القاهرة ١٩٨٣م.

### Литература на старотатарском языке (тюрки)

- 196 آقچورا اغلى. علم وتاريخ. قزان ١٩٠٦ م.  
197 رضاء الدين فخرالدين. ابوالعلاء المعرى. اورنبورغ ١٩٠٨ م.  
198 شيخ نعمان. تفسير نعمانى. الدوحة ١٩٨٩ م.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	
<b>ГЛАВА 1. Мусульманское образование в контексте идейных течений в исламе</b> .....	
1.1. Религиозное образование и национальная безопасность.....	
1.2. Институты и концепции образования в исламе.....	
<b>Глава 2. Эволюция мусульманского образования в России</b> .....	
2.1. Трансформация мусульманского образования в Среднем Поволжье...	
2.2. Развитие мусульманского образования на Северном Кавказе.....	
<b>Глава 3. Мусульманское образование в современной России</b> .....	
3.1. Роль российского духовенства и зарубежных миссионеров в становлении мусульманского образования в современной России.....	
3.2. Государственно-религиозные отношения в области мусульманского образования.....	
<b>Заключение</b> .....	
<b>Библиография</b> .....	