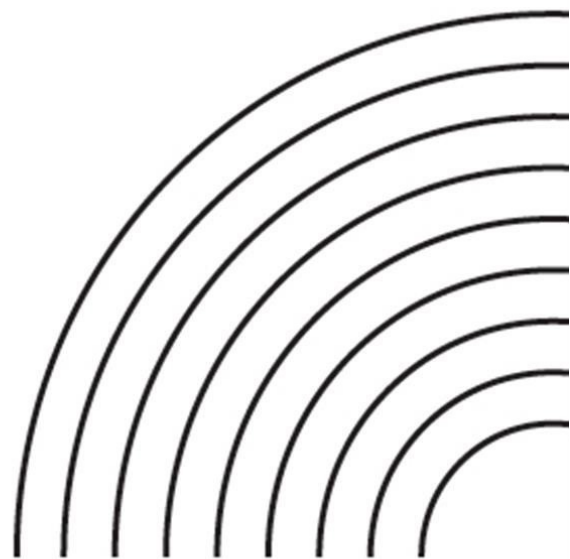


STUDIA  
RELIGIOSA

---



РЕНАТ БЕККМН

”ЛЮДИ  
В ВЕРНОСТИ  
НАДЕЖНЫЕ...”

---



ТАТАРСКИЕ МУФТИЯТЫ  
И ГОСУДАРСТВО В РОССИИ  
XVIII–XXI ВЕКА

Studia religiosa

Ренат Беккин

**«Люди в верности  
надежные...». Татарские  
муфтияты и государство  
в России (XVIII–XXI века)**

«НЛО»

2022

УДК 28-736(47+57)  
ББК 86.3(2)-66

**Беккин Р. И.**

«Люди в верности надежные...». Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века) / Р. И. Беккин — «НЛО», 2022 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-44-482087-2

Созданный изначально с целью контроля за религиозной жизнью мусульман, институт муфтията со временем стал важнейшим инструментом сохранения национальной идентичности для различных этнических групп татар. В современной России многочисленные муфтияты представляют собой бюрократические структуры, сосредоточенные на приращении своего символического и материального капитала в процессе взаимодействия с органами государственной власти и религиозными объединениями. Книга Рената Беккина – это попытка исследовать муфтияты и их отношения с государством с помощью теории экономики религии. В центре внимания ученого оказываются формальные и неформальные правила, на которых основан этот институт, его история и современное положение. В изучении татарских духовных управлений мусульман в европейской части России автор опирается на научную литературу, письменные тексты и устные выступления мусульманских религиозных и общественных деятелей, архивные источники, а также интервью с действующими и бывшими муфтиями и другими религиозными бюрократами, сделанные автором в 2017–2022 гг. Ренат Беккин – профессор РАН, ведущий научный сотрудник Института Африки РАН. Специалист по исламской экономике, мусульманскому праву, истории ислама в России.

УДК 28-736(47+57)  
ББК 86.3(2)-66

ISBN 978-5-44-482087-2

© Беккин Р. И., 2022

© НЛО, 2022

## Содержание

Предисловие к русскому изданию	6
Введение	8
Муфтият как институт	8
Адам Смит и экономика религии	11
Теория экономики религии в трудах современных авторов	15
Экономические концепции и теоретические подходы, применяемые экономикой религии для изучения спроса на религиозный продукт	17
Преимущества и недостатки теории экономики религии	19
Муфтияты на религиозном рынке	22
Теория институтов и институциональных изменений Дугласа Норта	26
Глава I	29
Мусульманское духовенство: термин и его интерпретации	31
Религиозные реформы Петра I	42
Религиозные реформы Екатерины II	45
Учреждение Духовного собрания в Уфе	49
Конец ознакомительного фрагмента.	51

# **Ренат Беккин**

## **«Люди в верности надежные...».**

### **Татарские муфтияты и государство в России (XVIII–XXI века)**

#### **Предисловие к русскому изданию**

В 2020 г. я защитил диссертацию, которая называлась «„People of reliable loyalty“... Muftiates and the State in Modern Russia» («„Люди в верности надежные...“ Муфтияты и государство в современной России»).

Пришел я к этой непростой, но интересной теме не сразу. Сначала проблема, которую я взялся изучать, напоминала бесформенную глыбу мрамора, и я не вполне четко представлял, с какой стороны подступиться к ней. Но по мере погружения в материал все лишнее отсекалось, и постепенно стали просматриваться отдельные детали исследования.

Во время работы над многостраничным текстом со мной едва не случилось то, что произошло с Остапом Бендером после знакомства с Берлагой, Скумбриевичем и Полыхаевым: я едва не утратил веру в человечество. Слишком земной показалась мне жизнь некоторых персонажей, призванных управлять религиозной жизнью, – тех, кто именует себя духовными лидерами, шейхами, муфтиями. За эти годы некоторые служители культа стали мне настолько знакомы, что являлись во сне и продолжали со мной затеянный на страницах книги спор. Но все эти неприятности сторицей окупались: теперь я стал лучше понимать не только как устроены мусульманские религиозные организации в России, но и как устроена сама Россия.

Едва только книга вышла из печати, читатели в России стали интересоваться, есть ли русский перевод. «Пока нет», – отвечал я, а сам спрашивал себя: «А почему пока? Разве я собираюсь готовить русское издание?» Я и вправду не собирался.

Но одно обстоятельство побудило меня изменить мнение. Два года назад я опубликовал на русском языке статью, посвященную проблеме применимости теории экономики религии к изучению института муфтията. Это была часть вводной главы моей тогда еще не оконченной диссертации. Когда статья появилась в открытом доступе, мне написали из одного из старейших в нашей стране исламских сайтов и попросили разрешения разместить у них фрагмент этого текста. Я, конечно, не возражал. Успел даже увидеть эту статью в фейсбушной ленте у знакомых, но, когда зашел по ссылке, своего текста не обнаружил. Его удалили, едва только он появился. Почему – можно только догадываться. Но едва ли это произошло по инициативе редакции сайта. Эта история навела меня на мысль, что моя книга может встретить теплый прием у российского читателя, интересующегося исламом в России.

Потом была гостевая лекция в Высшей школе экономики, где в небольшой переполненной аудитории я неоднократно слышал пожелание подготовить русское издание.

С самого начала я понимал, что будет недостаточно просто взять и перевести книгу на русский. Необходимо было переосмыслить и переработать существующий текст. Поэтому настоящую монографию неправильно будет называть переводом моей диссертации, скорее это расширенное и дополненное издание, адаптированное для русского читателя. Добавив в книгу немало новой информации, я вместе с тем исключил фрагменты, которые имели большей частью справочный характер и были адресованы западной аудитории, не знакомой в деталях с историей России XVIII–XX вв. Благодаря проведенным во время работы над этим изданием дополнительным изысканиям я смог подтвердить или, напротив, опровергнуть некото-

рые выдвинутые в диссертации гипотезы. Кроме того, были исправлены ошибки и неточности, которые неизбежно закрадываются в любую многостраничную работу.

Не буду повторять здесь благодарности всем тем замечательным людям, имена которых я упоминал в английском издании. Назову здесь лишь тех, кто любезно согласился стать рецензентом этой книги: И. К. Загидуллина (Центр исламоведческих исследований АН РТ) и А. М. Ахунова (ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ), а также – научного редактора Г. М. Емельянову (Лондонский университет). Автор признателен Е. А. Островской (СПбГУ) за критические замечания, высказанные после публикации моей диссертации.

Я отдаю себе отчет, что «Татарские муфтияты» вызовут как положительные, так и отрицательные отклики у читателей, в особенности у тех, кто является частью рассматриваемого в книге дискурса. Это вполне естественно – тем более для книги, посвященной такой острой и сложной проблеме. *Feci quod potui faciant meliora potentes*, как говорили древние римляне.

*Ренат Беккин*

## Введение

### Муфтият как институт

Термин «муфтият» происходит от слова «муфтий», хорошо известного в истории мусульманской цивилизации. Однако в российском контексте «муфтий» имеет значение, отличное от его понимания в классическом исламе. До наступления эпохи модерна в исламском мире муфтий издавал *фетвы*<sup>1</sup>, адресованные верующим; консультировал суд по вопросам шариата; выполнял определенные административные функции и т. д.<sup>2</sup> Хотя муфтий был чиновником, он должен был иметь хорошее религиозное образование. Если же мусульманский религиозный деятель сочетал в себе талант администратора и квалификацию *муджтахид*<sup>3</sup>, то он был крайне востребован на государственной службе.

В истории института муфтията в России были периоды, когда муфтиями становились люди, не только не являвшиеся мусульманскими богословами, но даже вовсе не имевшие религиозного образования. Такое положение дел было связано с природой самого института муфтията в нашей стране.

Духовное собрание в Уфе, учрежденное в 1788 г. по именному указу Екатерины II, задумывалось и создавалось как государственный бюрократический институт для управления религиозными делами мусульман. Ту же функцию на протяжении всей своей истории выполняли и другие учрежденные в XVIII–XIX вв. муфтияты.

В настоящей работе термин «муфтият» используется в двух значениях: как институт и как религиозная организация. Под муфтиятом как институтом я понимаю совокупность письменных и неписаных предписаний и ограничений, регулирующих правовое положение и деятельность духовных управлений мусульман в России.

Я использую слово «муфтият» и в том случае, когда пишу об отдельных религиозных организациях мусульман (духовных управлениях), действующих как на общегосударственном, так и на региональном уровне. В этом, втором случае муфтият можно охарактеризовать как коллегиальный орган, выступающий в качестве официального представителя мусульман в их отношениях с другими религиозными объединениями и государством и выполняющий определенные административные функции (например, управление общинами, находящимися в его юрисдикции).

Изучение муфтията как института важно для выявления общих принципов, лежащих в основе функционирования многочисленных духовных управлений мусульман в современной России. Вместе с тем анализ деятельности отдельных мусульманских религиозных организаций может способствовать лучшему пониманию «правил игры», установленных для них. Иными словами, рассматриваемый в монографии опыт конкретных духовных управлений мусульман служит для подтверждения или корректировки теоретических положений, касающихся муфтията как института.

---

<sup>1</sup> Фетва (фатва) – богословско-правовое заключение квалифицированного исламского юриста по практическим вопросам мусульманского права.

<sup>2</sup> Skovgaard-Petersen J. Historical Retrospective on Muftiship: Muftis, State Muftis and Official Muftis // Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires: Legacy, Challenges and Change / Ed. E. Raciuc, A. Zhelyazkova. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 16–18.

<sup>3</sup> Муджтахид – здесь: ученый-богослов, обладающий правом на *иджтихад* – деятельность богослова или правоведа по выведению правовых норм по вопросам, прямой ответ на которые отсутствует в Коране и Сунне, а также не сформулирован посредством *иджма'* (единодушного мнения знатоков мусульманского права).



Исследователи ведут дискуссии о происхождении института муфтията. Большинство авторов сходятся в том, что при организации Духовного собрания в Уфе за образец была взята система управления религиозными делами мусульман, известная в Османской империи<sup>4</sup>, но модифицированная в соответствии с целями и задачами вероисповедной политики в России:

В плане стабилизации «мусульманского вопроса» Духовное собрание стало, с одной стороны, адаптированной к российским реалиям системой государственно-церковных отношений, существующих в Османском государстве, с другой – вписалось в модель управления самодержавия наряду с религиозными администрациями других вероисповеданий, распространенных на территории России, в том числе Синодом<sup>5</sup>.

Однако некоторые исследователи (например, японский политолог Кимитака Мацузато) отмечают, что сами турки при устройстве системы управления мусульманскими религиозными делами взяли в свое время за образец иерархию, принятую среди православного духовенства Византии<sup>6</sup>. Если принять эту гипотезу, то получается, что модель отношений государства как с православной церковью, так и с исламскими общинами пришла в Россию из Византии (в первом случае – напрямую, во втором – косвенно, через турок).

Но каково бы ни было происхождение муфтията, нельзя не признать, что в России этот институт прижился и был найден полезным имперской администрацией, а через некоторое время – и самими последователями ислама. Муфтият создавался для контроля над жизнью мусульман и потому изначально был негативно встречен значительной частью верующих. Однако позднее татары, составлявшие большинство мусульманского населения на территории, находившейся в ведении Духовного собрания в Уфе, стали воспринимать его в качестве своего национального института.

Примечательно, что ко второй половине XIX в. эту точку зрения стали в целом разделять официальные лица Российской империи – в частности, некоторые губернаторы, управлявшие регионами со значительным мусульманским населением, а также другие чиновники, например обер-прокурор Святейшего правительствующего Синода К. П. Победоносцев. Они выступали за ликвидацию Духовного собрания в Уфе, утверждая, что оно служит целям усиления ислама и мусульман<sup>7</sup>. Тот факт, что татары рассматривали муфтият не как колониальный институт, а как учреждение, позволяющее им сохранить не только свою религию, но и этноконфессиональную идентичность в целом, объясняет, почему Духовное собрание в Уфе продолжило (пусть и в модифицированном виде) свое существование и после падения монархии в России.

В Российской империи (с конца XVIII в. до 1917 г.) и Советском Союзе (в 1920–1980-е гг.) муфтияты тесно взаимодействовали с органами власти и играли важную роль в реализации внутренней и внешней политики государства<sup>8</sup>. В постсоветской России они продолжают выполнять схожие функции. Более того, сама природа института муфтията предполагает, что он является в первую очередь бюрократическим учреждением, а не духовным центром, что отли-

<sup>4</sup> См., например: *Набиев Р. А.* От «автономии» Оренбургского магометанского духовного собрания к духовным управлениям постсоветского периода // *Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв.* Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 120; *Мацузато К.* Сравнительный анализ типологии управления мусульманами в неарабских перифериях: Турция, Россия, Индия, Китай // *Сравнительная политика.* 2012. № 4 (10). С. 68; и др. Путаница создается тем, что фактический автор проекта Духовного собрания Д. В. Мертваго не указал ни в своих мемуарах, ни где-либо еще источники, с которыми работал (*Азаматов Д. Д.* *Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв.* Уфа: Гилем, 1999. С. 37–38).

<sup>5</sup> *Загидуллин И. К.* Предисловие // *Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв.* Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 5.

<sup>6</sup> *Мацузато К.* Сравнительный анализ... С. 63.

<sup>7</sup> *Ильминский Н. И.* Письма Николая Ивановича Ильминского (к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву). Казань: Ред. Православ. собеседника, 1895. С. 65–66.

<sup>8</sup> *Арапов Д. Ю.* Муфтият // Большая российская энциклопедия [[https://bigenc.ru/religious\\_studies/text/2240031](https://bigenc.ru/religious_studies/text/2240031)].

чает его от церкви внутри большинства направлений христианства<sup>9</sup>. Это означает, что муфтияты нельзя рассматривать отдельно от государства и его вероисповедной политики. В качестве инструмента для изучения отношений многочисленных духовных управлений мусульман друг с другом и с государством я выбрал теорию экономики религии.

---

<sup>9</sup> Муфтият не является в силу самой природы мусульманской религии каким-либо мистическим организмом или сакральным институтом – в отличие от церкви в большинстве ветвей христианства.

## Адам Смит и экономика религии

Основы того, что сейчас известно как экономика религии, были заложены еще в XVIII в. Адамом Смитом. Ученый пришел к выводу, что религиозный рынок, на котором различные церкви конкурируют друг с другом в борьбе за души и кошельки верующих, функционирует в соответствии с теми же принципами, что и любые другие рынки. Смит был сторонником совершенной (чистой) конкуренции.

По его мнению, наиболее приемлемой ситуацией является та, когда «общество делится на 200, или 300, или, может быть, на много тысяч маленьких сект, из которых ни одна не может быть достаточно значительна, чтобы нарушать общественное спокойствие»<sup>10</sup>. Смит объясняет причины привлекательности такой модели для верующих:

...проповедники каждой секты, видя себя окруженными со всех сторон большим количеством противников, чем друзей, были бы вынуждены учить тому чистосердечию и умеренности, которые так редко возможно встретить среди проповедников больших сект, учения которых, поддерживаемые гражданской властью, почитаются почти всеми жителями обширных королевств или империй и которые знают только последователей, учеников и смиренных почитателей<sup>11</sup>.

По Смицу, «маленькие религиозные секты» представляют собой добровольные объединения наподобие клубов, требующих от своих членов соблюдения строгих правил<sup>12</sup>.

Таким образом, наличие на рынке большого числа участников, имеющих равные права, представляется выгодным как государству, так и обществу. Для государства это означает, что у него не будет конкурента в лице церкви, имеющей влияние на подданных или граждан и вмешивающейся в мирские дела. Вместе с тем конкуренция между различными церквями и сектами, по Смицу, позволит избежать экстремизма, нетолерантности и фанатизма<sup>13</sup>. При этом конкурирующие друг с другом религиозные организации не будут ограничиваться удовлетворением исключительно духовных потребностей (то есть предложением только религиозных товаров и услуг<sup>14</sup>), но могут взять на себя и решение части социальных задач, освободив от этого государство.

Что касается самих верующих, то у них есть возможность выбирать того поставщика религиозного продукта<sup>15</sup>, который в большей степени отвечает их ожиданиям. Конкуренция

<sup>10</sup> *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов / Пер. с англ.; предисл. В. С. Афанасьева. М.: Эксмо, 2007. С. 732.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Anderson G. M.* Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations // *Journal of Political Economy*. 1988. № 96 (5). P. 1071–1072. Впоследствии теория о том, что религиозные организации представляют собой клубы, объединяющие домохозяйства и индивидов, заинтересованных в производстве и потреблении духовных благ, получила развитие в трудах таких исследователей, как Л. Яннаконе, Дж. Мюррэй и др. (*Iannaccone L. R.* Introduction to the Economics of Religion // *Journal of Economic Literature*. 1998. Vol. 36 (3). P. 1465–1495; *Murray J. E.* Determinants of Membership Levels and Duration in a Shaker Commune // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1995. Vol. 34. P. 35–48). Подробнее об этом см. далее.

<sup>13</sup> *Anderson G. M.* Mr. Smith and the Preachers... P. 1073.

<sup>14</sup> Под «религиозными товарами и услугами» я понимаю, в первую очередь, духовные блага: спасение в будущей жизни в обмен на следование установленным правилам и соблюдение определенных ограничений в повседневной жизни. Кроме того, сюда могут быть включены товары и услуги, связанные с обеспечением условий для выполнения верующими предписанных религией действий (молитва, проведение обрядов брачно-семейного, погребально-поминального цикла и др.). Иного рода товары и услуги, оказываемые религиозными организациями государству, обществу и индивидам, я буду именовать нерелигиозными товарами и услугами. В совокупности религиозные и нерелигиозные товары и услуги составляют религиозный продукт. Подробнее о религиозном продукте см. далее.

<sup>15</sup> Сам Смит не использовал понятие «религиозный продукт», оно получило распространение в работах исследователей экономики религии в конце XX в. Однако характер отношений церквей и сект с верующими и государством, как его описы-

между различными церквями и сектами на открытом рынке будет стимулировать их предлагать религиозный продукт более высокого качества, чем у конкурентов. Напротив, существование монополии на рынке неизбежно приводит к снижению качества религиозного продукта.

Как пример такой монополии Смит приводит Католическую церковь в Европе. В Средние века церковь была не менее, а зачастую более влиятельна, чем светские правители<sup>16</sup>. Ее власть базировалась на том, что она поддерживала монархов, оперируя такими инструментами, как спасение и защита<sup>17</sup>. В свою очередь, правители даровали церкви специальные привилегии в качестве платы за такую поддержку<sup>18</sup>.

В таком влиятельном положении церкви таилась опасность для светских властей. С одной стороны, церковь удерживала массы в повиновении королю или сеньору, используя свой авторитет и влияние среди верующих (то есть предоставляла государству свои услуги в идейно-политической сфере). С другой, она могла поддерживать подданных в их выступлениях против монарха или феодала, если последние проводили политику, которая нарушала интересы Святого Престола<sup>19</sup>. Таким образом, церковь выступала в качестве одного из важных институтов поддержания общественного порядка и владела монополией на религиозном рынке. Вызов этой монополии могли бросить только представители различных ересей и сект, с которыми церковь расправлялась при помощи регулятора рынка – государства.

Власть Католической церкви пошатнулась в результате Реформации. Это было связано как с изменением экономических условий в обществе, так и с вопросами морали. Светские властители уже не нуждались, как прежде, в прочном союзе с церковью, и она стала утрачивать авторитет в массах. Поскольку «духовенство пользовалось теперь меньшим влиянием на народ, то государство обладало большим влиянием на духовенство. И потому последнее имело меньше силы и проявляло менее склонности противодействовать государству»<sup>20</sup>.

Иными словами, цена, по которой у церкви приобретался религиозный продукт, более не представлялась светским властям справедливой. Однако государство по-прежнему нуждалось в церкви в качестве союзника. Поэтому некоторые европейские правители стали искать партнера, сотрудничество с которым было бы сопряжено с меньшими издержками, чем взаимодействие со Святым Престолом.

Монархи в ряде стран Европы, вступившие в конфликт с папой римским, стали заключать союзы с протестантскими церквями, которые демонстрировали более гибкий подход при установлении цены за реализуемый ими государству религиозный продукт, значительную часть которого составляла услуга по обеспечению лояльности подданных светской власти. Но даже в тех странах, где была сохранена монополия Католической церкви на религиозном рынке, ее права и привилегии были существенно ограничены властью монарха. Это проявилось, в частности, в вопросах участия государства в процедуре назначения епископов и др.<sup>21</sup>

В качестве удачного примера государственной церкви Смит приводит Пресвитерианскую церковь в Шотландии, которая являлась официально признанной церковью<sup>22</sup>. Хотя Смит

---

вает Смит, вполне позволяет говорить о том, что они строятся вокруг реализации и потребления религиозного продукта в указанном выше значении.

<sup>16</sup> Anderson G. M. Mr. Smith and the Preachers... P. 1080.

<sup>17</sup> Weingast B. Adam Smith's Industrial Organization of Religion: Explaining the Medieval Church's Monopoly and its Breakdown in the Reformation [[https://web.stanford.edu/group/mcnollgast/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2016/01/asm-on-religion-and-theology.ver5\\_08\\_17.0131.print\\_view.pdf](https://web.stanford.edu/group/mcnollgast/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2016/01/asm-on-religion-and-theology.ver5_08_17.0131.print_view.pdf)]. P. 15. Подробнее о монопольном положении Католической церкви в средневековой Европе в контексте теории экономики религии см., например: Ekelund R. B., Tollison R. D. Economic Origins of Roman Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

<sup>18</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов... С. 591.

<sup>19</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов... С. 797.

<sup>20</sup> Там же. С. 743–744.

<sup>21</sup> Weingast B. Adam Smith's Industrial Organization of Religion... P. 31.

<sup>22</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов... С. 748.

выступал противником вмешательства государства в дела религии, считая, что оно создает предпосылки для коррупции, из текста «Исследования о природе и причинах богатства народов» нельзя сделать однозначного вывода, что ученый полностью исключал его.

Вопросы государственного регулирования религии рассматривали и другие исследователи и политические деятели, современники Смита. Так, один из отцов-основателей США Джеймс Мэдисон (1751–1836), подобно Смигу, выступал сторонником религиозной свободы, которая должна была выражаться в невмешательстве государства в религиозную сферу. Его точка зрения изложена им в письме, адресованном Томасу Джефферсону<sup>23</sup>. Одной из основных форм вмешательства светской власти в дела религии, по Мэдисону, является создание государственных церквей, которые создают «гордость и леность в духовенстве; невежество и рабство у мирян; и у обоих: надзор, фанатизм и гонения»<sup>24</sup>. Кроме того, Мэдисон видел в существовании многочисленных конкурирующих друг с другом сект залог того, что они не объединятся и не выступят против государства с политическими лозунгами<sup>25</sup>.

В современных условиях церкви для того, чтобы пользоваться привилегиями и получать всестороннюю поддержку со стороны светской власти, не обязательно быть государственной или официальной. Те церкви, которым государство оказывает разного рода содействие – от придания им статуса государственных до предоставления экономических и иных льгот, – принято именовать субсидируемыми. Можно расширительно толковать этот термин и вести речь не только о церквях, но и о религиозных организациях в целом.

В современной России к субсидируемым относятся религиозные организации, представляющие так называемые традиционные религии. Само это понятие отсутствует в действующем российском законодательстве, но как идеологический конструкт широко используется чиновниками и религиозными деятелями. К числу традиционных отнесены религии, имеющие многовековую историю бытования на территории России и насчитывающие значительное число последователей среди представителей хотя бы одного из коренных народов страны: православие, ислам, буддизм, иудаизм (на федеральном уровне), а также шаманизм (в ряде регионов)<sup>26</sup>.

Сложившаяся в современной России система регулирования правового статуса и деятельности религиозных объединений<sup>27</sup> означает наделение их неодинаковым статусом. Такой подход (так называемое избирательное сотрудничество) применяется не только в России. Особенностью именно российского опыта является то, что положение религиозных объединений в нашей стране регулируется не только писаными, но и неписаными правилами (не содержащимися в действующем законодательстве, но получившими распространение в силу неоднократности применения, то есть своего рода обычаями).

Концепция «традиционных религий» в России позволяет одним религиозным организациям пользоваться большими льготами и привилегиями, чем другим. Примечательно, что внутри самих «традиционных религий» возникает деление на «более привилегирован-

<sup>23</sup> С полным текстом письма можно ознакомиться здесь: *Madison J. Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, [ca. 20 June] 1785 [<https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163>].

<sup>24</sup> Цит. по: *Hylton K. N. Church and State: An Economic Analysis* // *American Law and Economic Review*. 2011. Vol. 13. № 2. P. 405.

<sup>25</sup> *Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея*. М.: ИГ «Прогресс – Литера», 1994. С. 86.

<sup>26</sup> «Традиционные [религии. – Р. Б.] на современном новоязе – это те, кто формируют „русскую цивилизацию“ с ее особыми традициями организации общества и государства» (Филатов С. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия // *Религия и конфликт* / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2007. С. 44). Подробнее о традиционных религиях см. Главу III настоящей монографии.

<sup>27</sup> По действующему законодательству под «религиозным объединением» понимается «добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками» (ст. 6, п. 1 федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г.). Религиозные объединения подразделяются на религиозные организации и группы. Первые имеют государственную регистрацию, в то время как вторые действуют без нее.

ные» (Русская православная церковь) и «менее привилегированные» (духовные управления мусульман и буддистов, религиозные объединения иудеев, старообрядческие церкви и др.), несмотря на отсутствие в законодательстве оснований для такой градации.

## Теория экономики религии в трудах современных авторов

Теоретические основы экономики религии А. Смита получили дальнейшее развитие в 1980-е гг. в работах экономистов У. Бейнбриджа, Р. Финке, Р. Б. Экелунда, Л. Р. Яннаконе, Р. Старка, Р. С. Уорнера<sup>28</sup>. Эти ученые предложили ряд концепций, основанных на методологии неоклассической экономической теории: религиозной мобилизации Р. Старка и Л. Яннаконе, рационального выбора Р. Старка, Л. Яннаконе, У. Бейнбриджа и Р. Финке, религиозных фирм Р. Экелунда и др. Они стали альтернативой так называемой старой парадигме (представленной теорией секуляризации), которая не могла объяснить религиозную ситуацию в странах с высококонкурентным религиозным ландшафтом и слабым государственным регулированием (прежде всего, в США). Для удобства в дальнейшем я буду использовать для всех этих концепций общее название: теория экономики религии. Для целей настоящего исследования важны не отдельные аспекты той или иной теории, а общие подходы к изучению деятельности религиозных организаций с использованием методологии и понятийного аппарата из экономической науки.

Одна из фундаментальных идей, лежащих в основе экономического подхода к изучению религии, заключается в том, что религиозное поведение в основном является продуктом рационального выбора. Теория рационального выбора выступает как метатеория, основанная на гипотезе, что религия является своего рода «компенсатором» негативных явлений человеческого бытия<sup>29</sup>. Выбирая религию, человек тем самым стремится максимизировать выгоды и минимизировать расходы. Другими словами, выбор религии является рациональным действием и осуществляется на религиозном рынке, где применяются законы спроса и предложения, известные из экономической науки.

Последователи теории экономики религии заимствовали из экономической науки не только методологию, но и понятийный аппарат, позволяющий лучше понять механизмы конкуренции между различными религиозными организациями. Американские экономисты Родни Старк и Лоуренс Яннаконе используют в своих работах термины «религиозная фирма» и «религиозная экономика». По их мнению, последняя означает всю религиозную деятельность, имеющую место в любом обществе, и, подобно коммерческим рынкам, включает в себя «рынок текущих и потенциальных клиентов, набор фирм, стремящихся обслуживать этот рынок, и религиозные продуктовые линейки, которые предлагаются различными фирмами»<sup>30</sup>. Старк и Яннаконе проанализировали религиозный рынок и пришли к выводу, что он имеет структуру, сходную со структурами, распространенными на рынках товаров и услуг: монополистическую, где государственная поддержка обеспечивает эффективный барьер для входа, либо высококонкурентную<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Finke R., Guest A. M., Stark R. Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State // *American Sociological Review*. 1996. Vol. 61. P. 203–218; Finke R., Stark R. *The Churching of America: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press, 1992; Ekelund R. B., Hébert R. F., Tollison R. D., Anderson G. M., Davidson A. B. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford University Press, 1996; Iannaccone L. Religious Markets and the Economics of Religion // *Social Compass*. 1992. № 39 (1). P. 123–131; Iannaccone L. R. Introduction to the Economics of Religion // *Journal of Economic Literature*. 1998. № 36 (3). P. 1465–1495; Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985; Warner R. S. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociology of Religion in the United States // *American Journal of Sociology*. 1993. Vol. 98. P. 1044–1093.

<sup>29</sup> Подробнее об этом см., например: Stark R., Bainbridge W. S. *Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1979. Vol. 18. № 2. P. 117–131. Впоследствии понятие «компенсаторы» практически вышло из употребления в работах сторонников теории рационального выбора.

<sup>30</sup> Stark R., Iannaccone L. R. A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1994. Vol. 33. № 3. P. 232.

<sup>31</sup> Iannaccone L. R., Haight C. E., Rubin J. Lessons from Delfi: Religious Markets and Spiritual Capitals // *Journal of Economic*

Теория экономики религии предложила совершенно новый подход к изучению религии. Как отмечает Яннаконе:

Среди многих нововведений, которые стали возможными благодаря этому подходу, – способность сосредоточиться на поведении религиозных фирм, а не на религиозных потребителях. Прошлые дискуссии о секуляризации обычно предполагали снижение спроса на религию и утверждали, что потенциальные потребители в современном, просвещенном веке больше не находят необходимости в вере в сверхъестественное. Напротив, мы предлагаем сосредоточиться не столько на религиозных потребителях, сколько на религиозных поставщиках. При каких условиях религиозные фирмы могут создавать спрос? Что происходит, когда только несколько «ленивых» религиозных фирм сталкиваются с потенциальным религиозным потребителем? Если быть более конкретными, является ли, например, низкий уровень религиозной мобилизации в Скандинавии в первую очередь результатом слабого спроса или мы имеем дело с непривлекательным продуктом, который плохо продается в рамках жестко регулируемой и искаженной религиозной экономики?<sup>32</sup>

Яннаконе и его коллеги не всегда могли дать исчерпывающие и универсальные ответы на поднятые ими вопросы, однако сама постановка проблемы имеет большое значение для лучшего понимания природы и механизмов взаимодействия религиозных организаций с обществом и государством.



## **Экономические концепции и теоретические подходы, применяемые экономикой религии для изучения спроса на религиозный продукт**

К концу XX в. экономика религии разработала собственный набор понятий и определений, которые, с одной стороны, отражают сущность теоретической модели, а с другой – соответствуют терминологии, известной в социологии религии.

Так, религиозное участие отдельных лиц (семей) характеризуется как «потребление (спрос)» или «производство (предложение)» религиозных товаров домашними хозяйствами. Те обязательства, которые люди берут на себя, становясь последователями определенной религии по версии конкретной религиозной организации, рассматриваются как «издержки», а трансцендентальные обещания, помощь, дружба и т. д., которые они получают, характеризуются как «выгоды». Накопленные религиозные знания, навыки, взаимное доверие и дружеские отношения между приверженцами одного вероучения формируют религиозный капитал<sup>33</sup>.

Религиозная организация характеризуется как «религиозная фирма». Последняя, в свою очередь, определяется как социальное предприятие, основная цель которого состоит в том, чтобы создавать и поддерживать религиозные верования среди группы лиц. Официально признанная (то есть государственная) религия подразумевает существование монополистической или олигополистической структуры рынка. Уровень религиозного плюрализма соотносится со «степенью монополизации религиозного рынка».

Основные теоретические подходы, разработанные в рамках более широкой теории экономики религии, были обобщены Л. Яннаконе в его фундаментальной статье «Введение в экономику религии»<sup>34</sup>. Они могут быть сведены к следующему.

Первый подход основан на теории религиозных благ, разработанной американским экономистом и нобелевским лауреатом по экономике Г. С. Беккером. Согласно этому подходу, религия рассматривается как один из товаров, потребляемых домохозяйством, тогда как формы религии классифицируются с учетом соответствующих временных и денежных затрат<sup>35</sup>.

Второй подход основан на первом и связан с религиозным человеческим капиталом. Здесь религиозный продукт – это накопленные знания о вере и социальные связи внутри религиозного сообщества<sup>36</sup>.

Следующие два подхода объясняют религиозное поведение, проводя параллели между церквями и клубами<sup>37</sup> или между церквями и фирмами. Последний подход изучает религиозное поведение на уровне религиозного рынка, который состоит из религиозных фирм<sup>38</sup>.

Исследователи, рассматривающие религию как клуб (среди них сам Л. Яннаконе), фокусируются на совместном производстве религиозного продукта. Согласно этой концепции,

---

<sup>33</sup> Воробьев В. А., Кристиневиц С. А. Экономическая теория религии: контуры междисциплинарного взаимодействия // Белорусский экономический журнал. 2016. № 2. С. 73.

<sup>34</sup> Iannaccone L. R. Introduction to the Economics of Religion // Journal of Economic Literature. 1998. № 36 (3). P. 1465–1495.

<sup>35</sup> Подробнее об этом см.: Azzi C., Ehrenberg R. Household Allocation of Time and Church Attendance // Journal of Political Economy. 1975. Vol. 83 (1). P. 27–56.

<sup>36</sup> Подробнее об этом см.: Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach // Journal for the Scientific Study of Religion. 1990. Vol. 29 (3). P. 297.

<sup>37</sup> Sullivan D. H. Simultaneous Determination of Church Contributions and Church Attendance // Economic Inquiry. 1985. Vol. 23 (2). P. 309–320; Iannaccone L. R. Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes and Other Collectives // Journal of Political Economy. 1992. Vol. 100. № 2. P. 271–291.

<sup>38</sup> Подробнее об этом см.: Stark R., Bainbridge W. S. The Future of Religion... P. 171–188; Gill A. The Political Origins of Religious Liberty. New York: Cambridge University Press, 2008. P. 231.

вклад в производство и потребление религиозного продукта вносит не только духовенство, но и каждый член религиозного сообщества (рядовые верующие, или миряне в терминологии христианских церквей). Напротив, модель религиозной фирмы подчеркивает различие между духовенством и мирянами при рассмотрении вопроса о производстве и потреблении религиозного продукта.

Пятый подход объединяет два предыдущих и дополняет их идеей взаимоисключающей конкуренции между религиозными организациями на рынке, на котором происходит простой обмен между производителями и потребителями религиозного продукта. В этой модели возникает концепция производства религиозного продукта, под которым понимаются фундаментальные ответы на глубокие мировоззренческие вопросы, которые в своей основе каким-то образом апеллируют к сверхъестественной силе<sup>39</sup>. Вместе с тем акцент делается на механизме взаимодействия, в ходе которого производится этот продукт, и на конкуренции между различными религиозными организациями (фирмами) в вопросе привлечения потребителей.

Как справедливо отмечает российский социолог религии Н. Н. Емельянов, само слово «продукт» зачастую используется метафорически и не подразумевает реальных товарно-денежных отношений между участниками рынка<sup>40</sup>.

В своих работах последователи теории экономики религии обращают внимание на такой фактор развития религиозного рынка, как вмешательство государства в конфессиональную сферу. В статье «Реинтерпретация „секуляризации“ Европы со стороны предложения» Старк и Яннаконе выдвинули семь положений, описывающих взаимосвязь между степенью государственного вмешательства в религиозные дела и плюрализмом на рынке, а также выдвинули тезис о том, как это влияет на уровень религиозности в обществе<sup>41</sup>.

По мнению этих ученых, возможность монополизации рынка одной религиозной фирмой определяется масштабами государственного регулирования. Согласно второму положению, чем меньше государство вмешивается в функционирование рынка, тем более плюралистичным он будет. Соответственно, уже будет и специализация действующих на рынке религиозных фирм.

Наиболее важным утверждением этой теории является четвертое положение, согласно которому, в зависимости от степени плюрализма религиозного рынка, уровень религиозности в обществе будет иметь тенденцию к увеличению. Напротив, в ситуации, когда на рынке господствуют одна или несколько фирм, пользующихся государственной поддержкой, общий уровень религиозности будет снижаться<sup>42</sup>. Следует сразу отметить, что ряд ученых подвергли критике вышеуказанные положения, о чем будет сказано далее.

---

<sup>39</sup> Gill A. The Political Origins of Religious Liberty... P. 231. Такая узкая интерпретация понятия «религиозный продукт» не вполне справедлива. Как уже было отмечено выше, религиозный продукт включает не только собственно духовные блага, но и иного рода товары и услуги, которые не всегда могут относиться к религиозной (духовной) сфере.

<sup>40</sup> Емельянов Н. Н. «Жатвы много, а делателей мало». Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 104.

<sup>41</sup> Stark R., Iannaccone L. R. A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe... P. 232–233.

<sup>42</sup> Ibid. P. 233.

## Преимущества и недостатки теории экономики религии

Как отмечает Н. Н. Емельянов, одним из важнейших результатов применения инструментария экономической науки для изучения религиозных явлений было не столько объяснение проблемы секуляризации (или, точнее, объяснение провала теории секуляризации), сколько открытие новых возможностей для исследований, связанных с рассмотрением религии не как системы ценностей, а как взаимодействия<sup>43</sup>. Иными словами, использование возможностей экономических дисциплин позволяет взглянуть под иным углом на вопросы, относящиеся к изучению вопросов религии. «...От того, как ведут себя священники („религиозные фирмы“, религиозные акторы, „предложение“), зависит то, как ведут себя верующие („потребители“, „религиозный спрос“). Это простое соображение имеет много следствий с точки зрения как теоретического, так и эмпирического изучения религиозности», – заключает Емельянов<sup>44</sup>.

По словам американского экономиста Роберта Экелунда, «экономический анализ может помочь нам понять, как развивались религиозные рынки для удовлетворения меняющихся (потребительских) требований и какие социальные, политические и экономические последствия вытекали из появления новых фирм (церквей) на религиозных рынках»<sup>45</sup>. Экелунд также отмечает, что «представление о церквях как о фирмах позволяет нам определять или наблюдать конкретную структуру рынка, степень конкуренции в ней...»<sup>46</sup>.

Несмотря на преимущества, предлагаемые экономическим подходом к изучению религии, многие постулаты, аргументы и выводы, сделанные авторами теории экономики религии, подвергаются жесткой критике<sup>47</sup>. Слабые места этой теории, которые я считаю необходимым отметить, заключаются в следующем. Прежде всего, можно оспорить ее универсальный характер.

Вопрос в том, может ли теория, которая возникла в США и служила целям объяснения уникальной религиозной ситуации в этом государстве, быть применена к изучению той же научной проблемы в других странах и регионах. Институциональная среда в религиозной сфере России существенно отличается от аналогичной среды в США. Существуют серьезные различия в структуре религиозного рынка в этих двух странах. В то время как новые религиозные движения (НРД) составляют значительную долю участников рынка в Соединенных Штатах, в России они представляют собой маргинальное явление, вытесненное из публичной сферы государством по инициативе и нередко при содействии «традиционных» религиозных организаций. Возможности НРД по продвижению на рынке существенно ограничены институциональными рамками, как писаными, так и неписаными.

Еще один аспект, на который следует обратить внимание, заключается в том, что представители рыночного подхода к изучению религии рассматривают ситуацию, когда религиозные

---

<sup>43</sup> Сам термин «взаимодействие» определяется Р. Старком как «обмен» в широком значении, в результате которого формируются отношения между людьми. Подробнее об этом см., например: Емельянов Н. Н. «Жатвы много, а делателей мало»... С. 111.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Ekelund R. B., Hébert R. F., Tollison R. D. *The Marketplace of Christianity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996. P. 9–10.

<sup>46</sup> Ibid. P. 36.

<sup>47</sup> См., например: Chaves M., Gorsky P. Religious Pluralism and Religious Participation // *Annual Review of Sociology*. 2001. Vol. 27. P. 261–281. По мнению Чавеса и Горски, некорректно смешивать два типа религиозной конкуренции: американский и европейский, поскольку они основаны на разной природе отношений между верующими и религиозными организациями. В своей статье они заключают, что имеющиеся эмпирические данные не подтверждают тезис о том, что религиозный плюрализм в целом оказывает положительное влияние на религиозность. Краткий обзор основных недостатков теории см., например, в статье российского социолога Е. Д. Руткевич: Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro et Contra // Вестник Института социологии. 2013. № 6. С. 207–233.

организации действуют как продавцы, а верующие – как потребители. Между тем, в условиях монополизации религиозного рынка в России и строгого регулирования, именно государство, а не отдельные верующие или группы верующих, является основным потребителем религиозного продукта (в обозначенном выше широком значении). Более того, само существование религиозных объединений в стране зависит от государства, а не от верующих. Государство не только выступает в роли регулятора и основного покупателя религиозных и нерелигиозных товаров и услуг на рынке, но и устанавливает правила поведения (как писанные, так и неписанные), которые формируют институциональную основу для деятельности религиозных объединений.

На игнорирование значения государства в работах ряда авторов указывает Е. Д. Руткевич. Она пишет, что слабое место в теории рационального выбора заключается в том, что она рассматривает религию вне социального и культурного контекста и уделяет недостаточное внимание роли государства:

Для понимания корреляции плюрализма, конкуренции и религиозного участия государству и обществу отводится очень незначительная роль. В аналитическую схему ТРВР [теории рационального выбора религии. – Р. Б.] не включены государственные акторы, как и их взаимодействие между собой, так и с религиозными акторами<sup>48</sup>.

В качестве основных участников рынка авторами, представляющими такое направление исследований, как экономика религии, рассматриваются церкви и другие религиозные организации – в роли поставщиков или продавцов религиозного продукта и верующие – в роли его покупателей.

Но даже в тех работах, в которых уделяется внимание роли государства, оно рассматривается в первую очередь и зачастую исключительно как регулятор, задающий правила поведения на религиозном рынке и контролирующий их соблюдение.

В основе такого невнимания к роли государства лежат следующие причины. Во-первых, в США, послуживших примером для экономистов, разрабатывавших различные аспекты теории экономики религии, государство играет иную роль на религиозном рынке, чем в других странах. Используя экономическую терминологию, мы можем охарактеризовать положение государства на религиозном рынке в США как «ночного сторожа», известного из классической политической экономии. Регулятор не вмешивается в деятельность религиозных фирм, следуя принципу *laissez-faire*<sup>49</sup>, – до тех пор, пока не происходит нарушение установленных правил. В России государство, напротив, не только жестко регулирует деятельность религиозных организаций, но и формирует саму структуру рынка, используя в том числе нерыночные механизмы. Поэтому, говоря о России, необходимо учитывать большое значение роли государства, которое выступает в различных ролях: от регулятора до ключевого потребителя религиозного продукта. Те исследования, в которых будет уделяться больше внимания анализу форм и механизмов участия государства на религиозном рынке, очевидно поспособствуют дальнейшему развитию и совершенствованию теории экономики религии.

Во-вторых, невнимание к государству в работах американских авторов, писавших об экономике религии, обусловлено узким толкованием понятия «религиозный продукт», куда входят исключительно духовные блага и не включены нерелигиозные товары и услуги, не связанные с исполнением культа и религией вообще. К их числу можно отнести, в частности, «дипломатические» услуги (установление контактов с представляющими интерес для органов государственной власти религиозными организациями за рубежом, продвижение интересов

<sup>48</sup> Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии... С. 227–228.

<sup>49</sup> *Laissez-faire* (фр. – позвольте делать) – в классической политэкономии: доктрина, согласно которой государственное вмешательство в экономическую деятельность должно быть сведено к минимуму.

государства по каналам межрелигиозного диалога и др.)<sup>50</sup>. В перечень нерелигиозных товаров и услуг можно включить идеологическую работу, осуществляемую религиозными организациями. Речь идет, в первую очередь, о богословском обосновании политики, проводимой властями. Социальные услуги (благотворительность, просвещение, помощь в интеграции мигрантам и др.), оказываемые религиозными организациями, помогают государству снизить расходы на соответствующую сферу. Что касается собственно религиозных товаров и услуг в составе религиозного продукта, то они могут включать все, что связано с предоставлением верующим условий для совершения действий, предписываемых религией (молитва, заключение брака и т. д.), религиозно-просветительские мероприятия и др.

В такой ситуации в услугах религиозных организаций объективно больше нуждаются не верующие, а государство. Это объясняет, почему в структуре религиозного продукта, предлагаемого на рынке духовными управлениями мусульман в России, преобладают нерелигиозные товары и услуги.

Но государство заинтересовано и в том, чтобы допущенные им на рынок продавцы предлагали верующим духовные блага. В противном случае существует риск возникновения свободного рынка, на котором все, кто отвечает минимальным требованиям, могут заниматься распространением религиозных товаров и услуг, качество и содержание которых не будет контролироваться государством.

Анализируя деятельность религиозных организаций, адепты теории экономики религии оперируют стандартным набором функций, присущих по преимуществу протестантским церквям в США и не характерных для российских религиозных объединений (по крайней мере, представляющих так называемые традиционные религии, доминирующие на рынке в России).

Учитывая отмеченные особенности теории экономики религии, я считаю, что она нуждается в дальнейшем развитии с учетом анализа опыта других стран, где существует иная, чем в США, институциональная среда для функционирования религиозных организаций, влияющая как на рыночную структуру, так и на состав предлагаемого религиозного продукта. При этом большое значение для развития теории имеет изучение опыта функционирования нехристианских религиозных организаций, в частности представляющих вторую (по числу ее последователей) мировую религию – ислам.

---

<sup>50</sup> В качестве яркого примера можно привести стремление некоторых российских муфтиятов, работающих на общегосударственном уровне, продать государству свои услуги в качестве партнера в вопросах реализации внешнеполитических задач за рубежом. Наиболее успешным продавцом оказался образованный в 1996 г. Совет муфтиев России (СМР), а с 2014 г. – Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ). В последние годы на внешнеполитическом направлении также заметно Духовное собрание мусульман России (ДСМР).

## Муфтияты на религиозном рынке

В современной России около 80 муфтиятов действует как на общенациональном, так и на региональном уровне. В своей диссертации я рассматривал следующие виды духовных управлений мусульман: 1) общероссийские (федеральные), 2) региональные, 3) «параллельные»<sup>51</sup>. Однако по мере дальнейшего изучения проблемы я пришел к выводу, что более удачным и отражающим сущность института муфтията в России будет разделение духовных управлений мусульман на: 1) межрегиональные, 2) региональные и 3) «параллельные».

Понятие «федеральный муфтият», употреблявшееся мною прежде, действительно присутствует в лексиконе как исследователей, так и мусульманских религиозных деятелей. Однако оно не отражает в полной мере место того или иного духовного управления в иерархии мусульманских религиозных организаций в России. Как уже отмечалось выше, основными критериями, которые позволяют выделить среди духовных управлений мусульман наиболее влиятельные, являются географический (контроль над общинами в разных регионах) и количественный (число контролируемых общин). В связи с этим возникает проблема, какие духовные управления можно отнести к категории федеральных. Например, допустимо ли рассматривать в качестве федерального муфтията Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК)? По количеству общин, находящихся в его юрисдикции, этот муфтият сопоставим с Центральным духовным управлением мусульман России (ЦДУМ) и с Духовным управлением мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ). Но все общины КЦМСК находятся на территории одного макрорегиона – Северного Кавказа. Иными словами, это духовное управление не является федеральным (то есть общероссийским) муфтиятом в полном смысле этого слова. Вместе с тем к нему вполне применимо определение «межрегиональное духовное управление мусульман». Это понятие, также часто встречающееся в лексиконе мусульманских религиозных деятелей, на мой взгляд является более универсальным, чем понятие «федеральный муфтият»<sup>52</sup>.

Рассмотрим подробно каждую из этих групп.

1. *Межрегиональные муфтияты*. В эту группу входят так называемые зонтичные муфтияты, то есть духовные управления, которые контролируют общины более чем в одном субъекте федерации. К этой категории относятся Центральное духовное управление мусульман России, Совет муфтиев России (1996–2014), Духовное управление мусульман Российской Федерации (с 2014), Координационный центр мусульман Северного Кавказа, Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР).

2. *Региональные муфтияты*. Внутри этой группы можно выделить две подгруппы: а) независимые муфтияты, которые контролируют общины в пределах одного субъекта федерации и не входят в состав какого-либо межрегионального духовного управления мусульман, и б) муфтияты, являющиеся структурными подразделениями межрегиональных ДУМов. Но по такому показателю, как количество общин, некоторые муфтияты, претендующие на общероссийский уровень, отстают от региональных духовных управлений. Так, например, в юрисдикции Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) зарегистрирована 1531 община, что почти втрое превышает количество религиозных объединений, контролируемых Духовным управлением мусульман Российской Федерации<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Bekkin R. People of Reliable Loyalty...: Muftiates and the State in Modern Russia. Huddinge: Södertörn University, 2020. P. 233–235.

<sup>52</sup> Впервые на официальном уровне такой термин был использован в названии созданного в сентябре 1992 г. Межрегионального духовного управления мусульман (Мухтасибата) Саратовской, Волгоградской и Пензенской областей, позднее переименованного в Духовное управление мусульман Среднего Поволжья.

<sup>53</sup> Духовное управление мусульман Республики Татарстан. Общая информация [<http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya>]

3. «Параллельные» муфтияты. К этой группе я отношу духовные управления мусульман, которые были созданы как альтернатива двум межрегиональным муфтиятам: ЦДУМ и Совету муфтиев России, а с 2014 г. и ДУМ РФ. По формальным критериям «параллельные» муфтияты не отличаются существенно от межрегиональных, в том числе по таким важным показателям, как количество входящих в их состав мусульманских общин и регионы, в которых они представлены. Их особенность состоит в том, что они не стремятся поглотить межрегиональные муфтияты, а выступают в роли «третьей силы», к которой тяготеют независимые региональные духовные управления, вышедшие из-под юрисдикции ЦДУМ, СМР и ДУМ РФ. Я отношу к категории «параллельных» два муфтията: Российскую ассоциацию исламского согласия (Всероссийский Муфтият), существовавшую в 2010–2013 гг., и Духовное собрание мусульман России (ДСМР), учрежденное в 2016 г. В 2000-е гг. исламский сегмент религиозного рынка России был поделен между тремя олигополистами: ЦДУМ, СМР и КЦМСК. Однако к началу 2010-х гг. в ряде региональных муфтиятов стали проявляться центробежные тенденции. Некоторые мелкие фирмы (региональные духовные управления) при содействии федеральных властей пытались объединиться и сформировать общероссийский муфтият, чтобы потеснить на рынке трех упомянутых олигополистов. Не вступая в прямую конкуренцию с существующими межрегиональными духовными управлениями, «параллельные» муфтияты пытались заработать символический капитал, который позволил бы им выступать в качестве представителей мусульман в отношениях с государством.

Все духовные управления мусульман, принадлежащие к любой из трех упомянутых выше групп, имеют аналогичную структуру. Татарский или башкирский муфтият состоит из *казиятов* (казыятов) и *мухтасибатов* (средний уровень) и *махаллей* (низший уровень). Во главе муфтията стоит председатель (муфтий), который иногда имеет дополнительные официальные или неофициальные титулы.

Следует отметить, что использование тех или иных титулов является важным инструментом в конкурентной борьбе между муфтиями – руководителями межрегиональных духовных управлений. Талгат Таджуддин – безусловный лидер по количеству титулов. Так, в 1992 г. на VI чрезвычайном съезде мусульман европейской части СНГ и Сибири в Уфе по результатам голосования большинства делегатов Таджуддин стал обладателем «сана» Верховного муфтия. В 1996 г. муфтию был присвоен титул шейх-уль-ислама<sup>54</sup>. Долгое время Гайнутдин довольствовался титулом муфтия и шейха. Однако примерно с середины 2010-х гг. в официальных документах СМР и ДУМ РФ Гайнутдин именуется «духовным лидером мусульман России» или «духовным лидером российских мусульман».

В то время как титулы «верховный муфтий» и «шейх-уль-ислам» относятся к «харизме должности» (в терминологии Макса Вебера), «духовный лидер мусульман России» относится к «личной харизме» и подчеркивает, что его обладатель занимает высший уровень в иерархии религиозных лидеров в силу своего духовного авторитета.

Для любого муфтията, претендующего на общенациональный уровень, принципиальное значение имеет число входящих в него общин и региональных духовных управлений мусульман. Поэтому некоторые региональные муфтияты, контролирующие большое количество общин, иногда выступают в качестве полноправных участников различных государственных мероприятий – наряду с представителями межрегиональных духовных управлений<sup>55</sup>.

informatsiya/]. По словам муфтия Камиля Самигуллина, время от времени к нему поступают запросы от мусульманских общин за пределами Татарстана, желающих стать членами ДУМ РТ. Однако устав не позволяет распространять юрисдикцию муфтията на общины других регионов (Интервью с К. И. Самигуллиным, 06.06.2018. ПМА). Подробнее о ДУМ РТ см. Главу V настоящей монографии.

<sup>54</sup> Биография Шейх-уль-Ислама, Верховного муфтия, Председателя Центрального духовного управления мусульман России Талгата Сафа Таджуддина [<http://cdum.ru/mufti/>].

<sup>55</sup> Парадокс, как уже было отмечено выше, заключается в том, что некоторые региональные муфтияты, например Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), включают в свою структуру почти втрое больше общин, чем Совет

Кроме того, важен географический фактор: чем шире география входящих в муфтият общин, тем больше шансов у него претендовать на всероссийский уровень.

Таким образом, межрегиональные духовные управления мусульман вступают друг с другом в конкурентную борьбу за привлечение в свою структуру максимально большего числа общин. Подобное же соперничество наблюдается и между региональными муфтиятами, только в данном случае речь идет о религиозных объединениях, находящихся в границах одного субъекта федерации.

В Российской империи и Советском Союзе также не существовало единого муфтията, в юрисдикцию которого входили бы все мусульманские общины на территории страны. Однако действовавшие на религиозном рынке несколько муфтиятов не конкурировали друг с другом, потому что государство четко определило границы их территориальной юрисдикции<sup>56</sup>. Таким образом, была теоретически и практически невозможна ситуация, когда один муфтият претендовал бы на включение в свою структуру общин, действующих на территории, находящейся в ведении другого духовного управления, как это происходит во многих регионах России в наши дни. В равной степени другому муфтияту невозможно было учредить в регионе, входящем в округ другого духовного управления мусульман, свои общины, что также часто встречается в современных условиях. Общей чертой для прежних эпох (в меньшей степени имперской и в большей степени советской) и нынешней является то, что во многом полномочия муфтиятов регулировались не законодательством, а подзаконными актами, недоступными верующим<sup>57</sup>, или даже неписаными правилами.

Остроту конкурентной борьбе между духовными управлениями мусульман в современной России придает то обстоятельство, что предлагаемый ими религиозный продукт по своему содержанию однороден. В среде татар и башкир, составляющих основную массу мусульманского населения внутренней России и Сибири, преобладает ханафитский *мазхаб* в вопросах мусульманского права и матуридитская *'акида* в вопросах догматики<sup>58</sup>. Нестандартные товары и услуги вытесняются с религиозного рынка самими муфтиятами, как правило, при поддержке государства. В свою очередь, последнее уже не в качестве покупателя, а как регулятор может устанавливать такие критерии для входа на рынок, которым могут соответствовать только определенные фирмы – поставщики религиозных и нерелигиозных товаров и услуг.

Барьеры для входа на рынок достаточно высоки. Для создания нового муфтията на общегосударственном уровне требуется активная поддержка со стороны регулятора (государства). В современных условиях, особенно после принятия в 2016 г. так называемых поправок Яровой, значение муфтиятов на религиозном рынке усилилось<sup>59</sup>.

Утратив контроль за реализацией духовных благ верующим, муфтияты окажутся неконкурентоспособными в качестве продавцов нерелигиозных товаров и услуг для государства. Поэтому государство и духовные управления не заинтересованы в существовании плюрализма на религиозном рынке. Государство как регулятор создает такие условия как для вновь учре-

---

муфтиев России или организация-дублер последнего – ДУМ РФ.

<sup>56</sup> В Российской империи принцип территориальной юрисдикции в случае с муфтиятами не всегда соблюдался строго. Например, в западных губерниях, входивших в округ Таврического магометанского духовного правления, мусульманские приходы, в которых большинство составляли татары – выходцы из Волго-Уральского региона, подчинялись ОМДС, а не ТМДП.

<sup>57</sup> Так, например, в 1929 г. был принят секретный циркуляр «О мерах по усилению антирелигиозной работы». В нем борьба с различными формами проявления религии приравнивалась к классово-политической борьбе. В 1970–1980-е гг. сотрудники Совета по делам религий при Совете министров СССР и другие чиновники, в чьей компетенции были отношения с религиозными объединениями, руководствовались в работе сборником материалов и документов, изданным в 1971 г. для служебного пользования (Законодательство о религиозных культах: Сб. материалов и документов. М.: Юрид. лит., 1971).

<sup>58</sup> Как точно заметил муфтий Альбир Крганов, высказываясь о главах конкурирующих между собой духовных управлений мусульман: «Ведь все мы, в конце концов, отличаемся лишь вывесками, формой чалмы да рисунком чапанов» (Крганов А. Духовное собрание мусульман России // Духовное собрание мусульман России. 2017. 30 авг. [[https://dsmr.ru/dukhovnoe-sobranie-musulman-rossii.html](https://dsmr.ru/dukhovnoe-sobranie/dukhovnoe-sobranie-musulman-rossii.html)]).

<sup>59</sup> Подробнее об этом см. Главу III настоящей монографии.



жденных, так и для уже существующих муфтиятов, чтобы они могли сохранить свое положение на рынке в качестве фирм-олигополистов<sup>60</sup>.

Независимая мусульманская община, чтобы избежать проблем с контролирующими органами, вынуждена присоединяться к какой-либо централизованной религиозной организации мусульман. Таким образом, государство как регулятор искусственно формирует спрос на религиозный продукт, предлагаемый муфтиятами. Мусульманские общины вынуждены взаимодействовать с муфтиятами, передавать им контроль над административными и финансовыми вопросами в приходе и тем самым увеличивать символический капитал духовных управлений на религиозном рынке. Взамен они получают такую услугу, как защита от вмешательства государства в их религиозную жизнь.

Эта сделка часто бывает вынужденной и не всегда выгодна самим общинам. В случае недовольства результатами заключенного договора пересмотреть его не представляется возможным: типовый устав в большинстве межрегиональных духовных управлений мусульман практически исключает возможность выхода общин из-под их юрисдикции. Кроме того, следует учитывать, что переход мусульманских религиозных объединений под контроль того иного муфтията может быть обеспечен благодаря административному ресурсу. Это обстоятельство опять же подчеркивает первостепенную роль государства, а не верующих или групп верующих в таких вопросах, как формирование структуры религиозного рынка, спроса на нем и др.

Говоря о религиозном продукте, предлагаемом духовными управлениями мусульман в современной России, можно отметить следующую тенденцию: чем выше уровень муфтията (от регионального к межрегиональному), тем, как правило, меньшую долю в структуре этого продукта занимают услуги собственно религиозного характера.

Таким образом, мы видим, что сама институциональная среда, в которой действуют муфтияты в России, совершенно иная, чем та, которую можно встретить в работах исследователей, писавших об экономике религии на примере США. Государство может не только активно вмешиваться в функционирование религиозного рынка, но и участвовать в создании и ликвидации действующих на нем фирм, опираясь не только на писанные, но и на неписанные правила. Поэтому при анализе религиозного рынка уместным дополнением к экономике религии является теория институтов и институциональных изменений, сформулированная американским экономистом, лауреатом Нобелевской премии Дугласом Нортом<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Как замечает американский социолог Ян Фэнган, «Эмпирические данные показывают, что олигополия является преобладающей моделью церковно-государственных отношений в современном мире» (Yang F. The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China // The Sociological Quarterly. 2006. Vol. 47. № 1. P. 195).

<sup>61</sup> Теория Дугласа Норта во многом опирается на взгляды другого американского экономиста Р. Коуза, изучавшего вопросы влияния институтов на экономическое развитие.

## Теория институтов и институциональных изменений Дугласа Норта

В предисловии к русскому изданию книги Д. Норта «Институты, институциональные изменения и функционирование экономики» российский экономист Б. З. Мильнер формулирует одну из основных идей этой работы: «Институты – это разработанные людьми формальные (законы, конституции) и неформальные (договоры и добровольно принятые кодексы поведения) ограничения, а также факторы принуждения, структурирующие их взаимодействие»<sup>62</sup>. Иными словами, неформальные (неписанные) договоренности, а также обычаи могут играть значительную роль в формировании и функционировании институтов.

Норт различает институты и организации:

Подобно институтам, организации структурируют взаимоотношения между людьми. В самом деле, если проанализировать издержки, возникающие вследствие существования институциональных рамок, то мы увидим, что издержки обязаны своим возникновением не только этим рамкам, но и организациям, которые сложились вследствие существования данных институциональных рамок. *С теоретической точки зрения важно четко отделить правила от игроков* [курсив мой. – Р. Б.]. Правила призваны определять то, как ведется игра. Но цель команды, которая действует по этим правилам, – выиграть игру, сочетая умение, стратегию и взаимодействие игроков, пользуясь честными приемами, а иногда – и нечестными. Моделирование стратегий и навыков, складывающихся по мере развития команды, – это совсем другой процесс, нежели моделирование создания и развития правил и последствий их применения<sup>63</sup>.

Дуглас Норт относит к числу институтов также и церкви, рассматривая их в качестве общественных учреждений. Таким образом, муфтият выступает как институт, который подразумевает набор правил (ограничений) как формальных (отраженных в законах, уставах духовных управлений мусульман и др.), так и неформальных (не содержащихся в законодательстве и официальных документах, но хорошо известных участникам религиозного рынка). На основании этих правил можно составить портрет муфтията. Этот институт, который может быть как инкорпорирован (в Российской империи), так и не инкорпорирован (в Советском Союзе) в систему органов государственной власти. Неизменным остается функциональное предназначение муфтията, сформулированное при его учреждении в 1788 г.: служить проводником государственной вероисповедной политики в среде мусульман.

Под организациями следует понимать отдельные духовные управления мусульман, действующие как на федеральном, так и на региональном уровне. Существование института муфтията вынуждает духовные управления придерживаться определенных правил, чтобы представлять интерес для регулятора как главного покупателя религиозного продукта в указанном выше значении. Вместе с тем в рамках формальных и неформальных (неписанных) правил, составляющих содержание института муфтията, каждое духовное управление вольно вырабатывать собственную стратегию, которая могла бы позволить ему успешно конкурировать с другими мусульманскими религиозными объединениями.

---

<sup>62</sup> Мильнер Б. З. Предисловие научного редактора // Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Пер. с англ. А. Н. Нестеренко. М.: Начала, 1997. С. 6.

<sup>63</sup> Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Пер. с англ. А. Н. Нестеренко. М.: Начала, 1997. С. 19.

Как показывает анализ истории института муфтията в России, институциональные рамки могут быть модифицированы не только в результате решения органов власти, но и при активном участии самих организаций<sup>64</sup>. Так произошло, например, в 1917 г. После Февральской революции институциональные рамки муфтията были изменены по инициативе существовавших тогда магометанских собраний и правлений. В результате вместо Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС), встроенного в систему органов государственной власти Российской империи, возникло Диния назараты<sup>65</sup> (министерство религии) как независимое от русской власти учреждение во главе с избираемым муфтием, претендовавшее на то, чтобы играть ключевую роль не только в религиозной, но и в светской жизни тюркских народов России, исповедовавших ислам.

Однако институциональные рамки оказались достаточно прочными, чтобы инициатива лиц, представлявших бывшее ОМДС, привела к серьезной модификации института муфтията. В результате уже в 1920 г. Диния назараты приняла форму классического муфтията с рядом отличий, касающихся вопросов избрания муфтия и *кадиев*<sup>66</sup>. Но и это положение, формально продолжавшее существовать, было на практике заменено неписаным правилом, согласно которому муфтий не мог быть избран без одобрения органов власти. В годы перестройки и демократизации общественной жизни в России в конце 1980-х – начале 1990-х гг. муфтии опять стали избираться верующими, но не всеми, а лишь определенными группами религиозных деятелей. Вскоре такое положение дел, как и в ситуации после Октябрьской революции, стало рассматриваться властями как отклонение от неформальных правил, составляющих неотъемлемую часть института муфтията. Стоявшее на страже этих правил государство уже к началу 2000-х гг. установило механизмы контроля над духовными управлениями мусульман, которые опираются во многом на неписанные правила.

В качестве наиболее яркого примера можно привести опыт Татарстана. Создание в 1992 г. ДУМ РТ как независимого от федеральных и региональных властей духовного управления было прямым нарушением как формальных, так и неформальных правил, лежавших в основе института муфтията. Ошибка религиозных и общественных деятелей, учредивших Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), состояла в том, что они действовали в рамках заданной парадигмы. Вместо того чтобы создать принципиально новую структуру, которая бы действовала на иных началах и принципах, они предпочли сохранить сам институт муфтията. В результате властям республики потребовалось всего лишь взять под контроль духовное управление, созданное в 1998 г. на организованном ими Объединительном съезде. Короткий период независимости ДУМ РТ показывает, что организации, которые не следуют принятым формальным и неформальным правилам поведения (институциональным установкам), не могут долгое время функционировать.

Теория институтов и институциональных изменений позволяет объяснить и то обстоятельство, почему институт муфтията не был демонтирован на протяжении своей 235-летней истории. Институт муфтията был выгоден государству, так как его функционирование было сопряжено с меньшими издержками, чем поддержка существовавшей до 1788 г. без специального правительственного контроля горизонтальной системы независимых друг от друга мусульманских общин, возглавляемых избираемыми верующими религиозными деятелями. Материальное благополучие последних зависело не от государства, а от самих мусульман,

<sup>64</sup> Как справедливо отмечает Норт: «Институциональные рамки оказывают решающее влияние и на то, какие именно организации возникают, и на то, как они развиваются. Но в свою очередь и организации оказывают влияние на процесс изменения институциональных рамок» (Норт Д. Институты, институциональные изменения... С. 20).

<sup>65</sup> Здесь и далее я буду употреблять название «Диния назараты» в среднем роде как «министерство религии».

<sup>66</sup> Кадии (кади) – здесь: выборные заседатели, наряду с муфтием составлявшие аппарат управления в Оренбургском магометанском духовном собрании до 1917 г., а затем в Диния назараты (1917–1918) и Центральном духовном управлении мусульман внутренней России и Сибири (1920–1930-е гг.).

содержавших их за свой счет и потому влиявших на выбор духовного пастыря. С одной стороны, властям до 1788 г. было выгодно, что они не несут расходы на содержание мусульманского «духовенства». Но с другой – государству все равно приходилось материально поддерживать отдельных мусульманских религиозных деятелей.

Таким образом, институт муфтията возник, когда правительство поняло, что издержки на содержание официального мусульманского «духовенства» будут меньше, чем на поддержание лояльности независимых от государства имамов и других служителей культа<sup>67</sup>.

Сохранение института муфтията вплоть до падения монархии в России было возможно не только благодаря тому, что в этом было заинтересовано государство, но и потому, что сами мусульмане находили в этом выгоду для себя. В XIX в. институт муфтията сыграл прогрессивную роль в деле консолидации мусульман внутренней России и Сибири. Он стал инструментом сохранения идентичности для российских последователей ислама.

Однако, как известно, со временем институты, которые имеют прогрессивный характер, могут превратиться в неэффективные, сдерживающие развитие учреждения. Так произошло, например, с Центральным духовным управлением мусульман (ЦДУМ) в Уфе к середине 1930-х гг. Понимая это, муфтий Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936) хотел ликвидировать возглавляемое им духовное управление. Но лежавшие в основе института муфтията в России формальные и неформальные ограничения не позволили это сделать. В эпоху Большого террора 1937–1938 гг. ЦДУМ превратился в бездействующее, неэффективное учреждение, однако все же был сохранен в силу упомянутых выше причин: «...даже когда сложившиеся правила и организационные формы становятся неэффективными, издержки, необходимые для их изменения, могут быть чрезвычайно огромными. В таком случае сохранение менее эффективных институтов оказывается более предпочтительным»<sup>68</sup>.

Как справедливо заметил Д. Норт:

Институты не обязательно – и даже далеко не всегда – создаются для того, чтобы быть социально эффективными; институты, или, по крайней мере, формальные правила, создаются скорее для того, чтобы служить интересам тех, кто занимает позиции, позволяющие влиять на формирование новых правил<sup>69</sup>.

Издержки, которые могло вызвать формальное упразднение муфтията, были для руководства страны существенно выше, чем затраты, связанные с сохранением этого института. Поэтому только когда будет найдена оптимальная институциональная форма для объединения мусульман, сопряженная с наименьшими издержками как для государства, так и для верующих, институт муфтията станет достоянием истории.

---

<sup>67</sup> Здесь и далее я использую термин «служители исламского культа» для обозначения мусульманских религиозных деятелей, относившихся в Российской империи и СССР к высшему, среднему и низшему слоям мусульманского духовенства. Термин «служитель культа» был общеупотребимым в советское время и встречается не только в официальных документах, но и в научной и научно-популярной литературе.

<sup>68</sup> Гульбина Н. И. Теория институциональных изменений Д. Норта // Вестник Томского гос. ун-та. 2004. № 283. С. 126.

<sup>69</sup> Норт Д. Институты, институциональные изменения... С. 33.

## Глава I

### Институт муфтията в Российской империи (1788–1917)

*...первые секретари Татарского обкома партии назначались из Москвы, а муфтии ОМДС – из Санкт-Петербурга, но все равно они имели возможность доносить чаяния нашего народа до имперского центра.*

**В. Якулов. Общероссийский муфтият и его муфтии**

В этой главе я рассматриваю исторические предпосылки создания первого в России муфтията, впоследствии названного Оренбургским магометанским духовным собранием (ОМДС), и место этого учреждения в системе органов государственной власти в конце XVIII – начале XX в. Датой рождения ОМДС принято считать 22 сентября (3 октября<sup>70</sup>) 1788 г. Эта дата стоит на именном указе императрицы Екатерины II «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе Духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона в России пребывающими»<sup>71</sup>. Однако свою работу Духовное собрание как государственное учреждение начало только в конце 1789 г.<sup>72</sup>

Говоря об институте муфтията в рассматриваемый период, я лишь кратко коснусь деятельности Таврического магометанского духовного правления (ТМДП), учрежденного в 1794 г., и Закавказских магометанских духовных правлений суннитского и шиитского учений (ЗМДП), основанных в 1872 г. В фокусе моего внимания будет находиться Оренбургское магометанское духовное собрание. Интерес к ОМДС обусловлен следующими причинами.

Во-первых, ОМДС контролировало мусульманские общины на большей части территории государства, причем преимущественно в самой метрополии, а не в колониальных владениях<sup>73</sup>. Его юрисдикция распространилась на обширную территорию европейской части России (так называемой внутренней России, за исключением Крыма и западных губерний: Виленской, Волынской, Гродненской, Ковенской, Курляндской и Минской) и азиатской части страны (кроме Закавказья и Средней Азии)<sup>74</sup>.

Во-вторых, ОМДС был основным (ведущим) партнером государства среди муфтиятов. Несмотря на высказываемые представителями различных ведомств сомнения в необходимости существования ОМДС, государство нуждалось в Духовном собрании в Уфе для реализации своей вероисповедной политики в среде мусульман. Как отмечает голландский и немецкий исламовед Михаэль Кемпер:

...муфтиат... являлся в первую очередь русским учреждением, а не духовным представительством мусульман. Муфтий функционировал в

---

<sup>70</sup> В дальнейшем даты XVIII в. – начала XX в. (до введения григорианского календаря в Советской России в январе 1918 г.), за исключением оговоренных случаев, будут даны по старому стилю (по юлианскому календарю).

<sup>71</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое, 1784–1788. СПб., 1830. Т. 22. С. 1107. С полным текстом указа можно ознакомиться по следующему изданию: Ислам в Российской империи: Законодательные акты, описания, статистика / Сост., коммент. Д. Ю. Арапов. М.: Академкнига-Интерпериодика, 2001. С. 50–51.

<sup>72</sup> Изначально муфтият был известен под именем Уфимского духовного магометанского закона собрания. В 1796 г. его резиденция была перенесена в Оренбург, а само учреждение переименовано в Оренбургское магометанского закона духовное собрание (с 1846 г. – Оренбургское магометанское духовное собрание). Уже в 1802 г. Духовное собрание снова перевели в Уфу, но упоминание Оренбурга в названии сохранилось.

<sup>73</sup> По данным на 1911 г., в юрисдикции ОМДС находилось 6144 прихода, что составляло около 23 % от общего количества мусульманских общин в империи (Фархиаатов М. Мусульманское духовенство // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I. М.: Вост. лит., 2006. С. 292).

<sup>74</sup> Формально Северный Кавказ подпадал под юрисдикцию ОМДС. Однако де-факто территория находилась вне сферы влияния как ОМДС, так и Закавказских магометанских духовных правлений суннитского и шиитского учений. Подробнее об этом см.: Ганич А. А. Муфтият, которого не было // Ab Imperio. 2011. № 4. С. 261–284.

качестве связующего звена, посредника между русским правительством или губернскими властями и ученым миром... Такой преимущественно «секулярный», политический и верноподданнический характер муфтията делал его объектом постоянных нападок<sup>75</sup>.

В-третьих, современные российские муфтияты, действующие на федеральном (общероссийском) уровне, ведут свое происхождение от ОМДС или, по крайней мере, определяют свою идентичность, ссылаясь на историю Духовного собрания в Уфе. Так, историческая преемственность от ОМДС является частью официальной доктрины одного из ведущих межрегиональных муфтиятов в стране – Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ)<sup>76</sup>.

Эту точку зрения на правопреемство нынешнего ЦДУМ от ОМДС не оспаривают представители конкурирующих мусульманских религиозных организаций в современной России. Однако, например, руководство одного из главных конкурентов ЦДУМ – Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ) – считает себя духовными наследниками муфтиев ОМДС. Это, в частности, проявляется в большом количестве мероприятий (конференций, семинаров и т. д.), названных в честь муфтиев Российской империи и раннесоветского периода, сформировавшихся в качестве богословов до Октябрьской революции<sup>77</sup>.

По мнению официальных историков ЦДУМ, ссылка на историческую преемственность дает больше прав этой религиозной организации выступать от имени всех или большей части мусульман России<sup>78</sup>. Эта преемственность проявляется, в частности, в полном подчинении муфтията интересам государства:

Оно [ЦДУМ. – Р. Б.] является правопреемником созданного Екатериной II Оренбургского магометанского духовного собрания. ЦДУМ и его подразделения (РДУМ) являются оплотом традиционного ислама – неполитизированного, умеренного, толерантного и спокойного, выражающего полную лояльность государству и его законам<sup>79</sup>.

Таким образом, рассматривая историю создания ОМДС и механизмы его взаимодействия с органами государственной власти, можно проследить эволюцию института муфтията сначала в контексте православной монархии, затем в советское время и, наконец, изучить ту роль, которую он играет в государственно-конфессиональных отношениях в наши дни.

В этой главе я обращаю особое внимание на то, как восприятие института муфтията среди самих мусульман менялось в имперский период: от настороженного и негативного отношения к признанию за Духовным собранием роли национального института татар, проживавших не только на территории, входившей в округ ОМДС, но и в других частях государства.

Одним из важных последствий создания института муфтията в России стало появление так называемого мусульманского духовенства как отдельной социальной группы, формируемой и финансируемой государством для решения определенных задач в сфере внутренней и внешней политики. Однако остается открытым вопрос о том, каких религиозных деятелей можно отнести к этой категории.

<sup>75</sup> Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Рос. исламский ун-т, 2008. С. 127.

<sup>76</sup> См., например, общую информацию об этом муфтияте на официальном сайте организации: <http://www.cdum.ru/about/>.

<sup>77</sup> Первый заместитель председателя ДУМ РФ Дамир Мухетдинов дает в некоторых интервью негативную характеристику советским муфтиям: Дамир Мухетдинов: Муллы советского образца – пережиток прошлого // IslamNews. 2016. 06 сент. [<https://islamnews.ru/news-damir-muxetdinov-mully-sovetskogo-obrazca-perezhitok-proshlogo/>]. ЦДУМ и его лидер Талгат Таджуддин рассматриваются идеологами ДУМ РФ как преемники муфтиев советского образца, а Мухетдинов и его коллеги видят себя духовными наследниками дореволюционных муфтиев.

<sup>78</sup> Юнусова А. Б., Азаматов Д. Д. 225 лет Центральному духовному управлению мусульман России: Исторические очерки. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2013. С. 359.

<sup>79</sup> Там же. С. 359.

## Мусульманское духовенство: термин и его интерпретации

Для целей настоящей работы ключевое значение имеет понятие «мусульманское духовенство», которое часто встречается в исследованиях, посвященных исламу и мусульманам в России. Его (как правило, без кавычек) употребляют историки, этнографы и представители других дисциплин<sup>80</sup>.

Большая часть работ, в которых говорится о мусульманском духовенстве как отдельной социальной группе или даже особом сословии, посвящена событиям и явлениям, которые хронологически относятся к XVIII–XXI вв. Но некоторые авторы выдвигают тезис о том, что духовенство существовало и в более ранний период истории мусульманских сообществ России. Так, в частности, историк из Казани Рашид Маликов утверждает, что ко времени правления золотоордынского хана Узбека (1312–1342) «формируется иерархическая структура мусульманского духовенства»<sup>81</sup>. Исследователь ссылается на свидетельство арабского географа Ибн Баттуты, упоминавшего различные категории мусульманских религиозных деятелей. Маликов исходит из того, что наличие различных видов служителей культа, выполнявших определенные функции в среде мусульман, является достаточным основанием для того, чтобы говорить о духовенстве как об особой группе. Тот же автор выдвигает гипотезу, что и в более ранний период в Волжской Булгарии существовал «особый социальный слой – духовенство»<sup>82</sup>.

Вольное отношение к терминологии ряда исследователей, изучающих вопросы, связанные с формами бытования ислама и религиозными практиками мусульман, вносит путаницу в исламоведческую проблематику. В результате исламские понятия передаются с помощью христианской терминологии: например, имамы именуются «священнослужителями», имам-хатибы – «настоятелями мечетей» и т. п.<sup>83</sup> В связи с вышесказанным считаю уместным сделать ряд важных оговорок, касающихся вопросов применения словосочетания «мусульманское духовенство» в настоящей работе.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что используемое в исламоведческой литературе понятие *‘улама* не тождественно «мусульманскому духовенству». Согласно «Энциклопедии ислама», «термин *‘улама* относится в большей степени к ученым, специализирующимся в религиозных науках (*факихам, муфассирам, муфтиям, мухаддисам, матакаллимам, кари*...)). Они рассматриваются здесь исключительно в контексте суннизма как хранители, передатчики и толкователи религиозного знания, исламской доктрины и права. Термин также охватывает тех, кто выполняет религиозные функции в общине, требующие определенного уровня познаний в религиозных и правовых вопросах: судей и проповедников (*кади, хатиб*...), имамов мечетей и др.»<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> См., например: Хабибуллина З. Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015. Антрополог из Башкортостана З. Р. Хабибуллина использует словосочетание «мусульманское духовенство», но не дает определение этого понятия. В указанной работе встречаются (также без определения) и такие понятия, как «мусульманские священнослужители» (с. 174, 176), «служители ислама» (с. 174), «служители культа» и др., которые, судя по контексту, являются синонимичными по отношению к «мусульманскому духовенству». См. также: Мусаев М. А. Мусульманское духовенство 60–70-х годов XIX века и восстание 1877 года в Дагестане: Дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2003; и др.

<sup>81</sup> Маликов Р. И. Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX вв. Казань: Рос. исламский ун-т, 2013. С. 30–31.

<sup>82</sup> Маликов Р. И. Социальное положение мусульманского духовенства Казанской губернии в конце XIX – начале XX вв. С. 29.

<sup>83</sup> Подробнее об использовании православного социолекта мусульманами см., например: Бустанов А., Кемпер М. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 211–221.

<sup>84</sup> Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 2000. Vol. X. P. 801.

На первый взгляд, обозначение упомянутых в «Энциклопедии ислама» мусульманских религиозных деятелей как «хранителей, передатчиков и толкователей религиозного знания, исламской доктрины и права» может свидетельствовать в пользу того, что мы имеем дело с определенной обособленной социальной группой. Однако существование такой группы должно быть зафиксировано на уровне закона или правового обычая. Иными словами, иерархичность и обособленность мусульманского духовенства от остальных верующих должна быть закреплена юридически. Если говорить о суннитском исламе, то в основных источниках *фикха* – Коране и Сунне – само понятие мусульманского духовенства как особой группы, выполняющей определенные функции и наделенной набором привилегий, не содержится.

Закрепление за определенными категориями мусульман статуса духовенства содержалось и содержится в законодательстве ряда стран. Не случайно именно государство играло ключевую роль в формировании мусульманского духовенства как определенной социальной группы<sup>85</sup>. Это утверждение справедливо в отношении не всех регионов России со значительным мусульманским населением, а лишь тех, которые входили в округ того или иного муфтията. При этом истинные намерения властей при наделении правами и привилегиями определенной группы *'улама'* могли расходиться с результатом, который был достигнут. Это подтверждал, например, С. Г. Рыбаков, российский этнограф, служивший в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) при министерстве внутренних дел. В аналитической справке «Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России» он писал:

...по мнению Главного Управления Наместника Кавказского, предоставление прав и преимуществ официальному Закавказскому мусульманскому духовенству было сделано с другой целью – противодействовать размножению духовных лиц и образованию из них особого сословия. Таким образом, практика применения Положения дала результаты, обратные первоначально намеченной цели<sup>86</sup>.

В свете вышесказанного использование без каких-либо оговорок понятий *'улама'* и «мусульманское духовенство» в качестве безусловных синонимов и функциональных аналогов является такой же грубой ошибкой, как и употребление слов «исламский (или мусульманский) священнослужитель» или «настоятель мечети». Другой, реже встречающийся синоним «мусульманского духовенства» – *риджал ад-дин* (в буквальном переводе с арабского – люди религии). Этот термин, в частности, используется исламоведом из Уфы Марселем Фархшатовым в статье «Мусульманское духовенство» в авторитетном исламоведческом издании России – словаре «Ислам на территории бывшей Российской империи». В указанной статье мусульманское духовенство характеризуется как «профессиональные служители исламского культа, судопроизводства, административно-духовного управления и образования, знатоки и деятели религиозных наук и суфизма, составляющие обособленную и влиятельную прослойку в структуре мусульманских обществ (служители мечетей, проповедники, учителя начальных

<sup>85</sup> Здесь будет уместно процитировать слова русского философа Ю. Ф. Самарина об отношении Петра I к православному духовенству: «Но, так как духовное сословие имело назначение трудиться для государства и более никакого, то, следовательно, его устройство, управление, деятельность должны были условливаться государством, как частный орган целым» (цит. по: Карташев А. В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2: Очерки по истории Русской Церкви. М.: Терра, 1992. С. 375). Это замечание полностью справедливо и в отношении мусульманского духовенства в России.

<sup>86</sup> Ислам в Российской империи... С. 276. При учреждении Закавказских магометанских духовных правлений суннитского и шиитского учений во главу угла ставилась контрольная функция: «обеспечить за правительством средство надзора и контроля над действиями лиц, которых их религиозные убеждения часто ставят во враждебные к нему отношения» (Там же. С. 273). Такой подход, по мнению чиновников, был обусловлен тем, что «мусульмане, составляя во многих местностях Закавказья сплошное почти население, находятся в постоянных сношениях с чужеземным духовенством, враждебным ко всему русскому» (Там же).



(*мектеб*, араб. *мактаб*), средних и высших (медресе, араб. *мадраса*) школ, ученые, судьи, руководители мусульманских общин и братств (*тарики*) и другие „люди религии“)»<sup>87</sup>.

Таким образом, Фархшатов попытался включить в понятие «мусульманское духовенство» различные категории мусульманских религиозных деятелей: от шариатских судей (*кади*) до суфийских шейхов.

Но это не значит, что сам термин «мусульманское духовенство» является нелегитимным и его совершенно недопустимо употреблять в научной литературе. Он вполне может использоваться, но только в тех случаях, когда это обусловлено контекстом. Иными словами, проблема в использовании термина «мусульманское духовенство» состоит в том, что некоторые исследователи ошибочно пишут о нем как о явлении, присущем исламу *per se*. Мусульманское духовенство может возникать и существовать лишь там, где государство создает правовые и иные условия для формирования этой социальной группы.

Так, применительно к реалиям Российской империи (начиная с 1780-х гг.) термин «мусульманское духовенство» может употребляться, если речь идет не о совокупности религиозных деятелей (или служителей исламского культа), а о конкретной группе, наделенной со стороны государства привилегиями и выполняющей требуемые функции в соответствии с действующим законодательством. В этом контексте справедливо замечание историков из Татарстана Д. М. Усмановой и А. Ю. Михайлова, утверждающих:

Некоторые из указанных терминов – *приход*, *община*, *духовенство*, *конфессационализация* – применимы также при описании исламского мира Российской империи. Исламоведы задаются вопросом, насколько будет корректным использование их в сугубо исламских штудиях? Не следует ли термин *приход* заменить более корректным словом *махалля*, а сообщество мусульман (т. е. община в широком смысле) – термином *умма* и пр.? При всей справедливости подобных замечаний, следует признать, что в исторических работах невозможно обойтись только собственными терминами и понятиями<sup>88</sup>.

Например, если в официальном названии мусульманской *махалли* (общины) в Российской империи содержалось слово «приход», то целесообразно использовать последний термин<sup>89</sup>. Но при этом необходимо сделать оговорку о причинах употребления слова «приход» вместо *махалли*. В равной степени бессмысленно игнорировать термин «соборная мечеть», коль скоро он встречается в официальных названиях большинства *джум'а* (пятничных) мечетей в Российской империи, Советском Союзе и современной России.

То же самое касается и «мусульманского духовенства». Некорректно употреблять этот термин применительно ко всем без исключения лицам, проводящим исламские религиозные обряды (в том числе неофициальным муллам), а также ко всем сотрудникам муфтиятов<sup>90</sup>. Однако вполне допустимо говорить о мусульманском духовенстве как об определенной группе, чье положение закреплено на законодательном уровне в таких государствах, как Австро-Венгрия, Российская и Османская империи и др.

<sup>87</sup> Фархшатов М. Мусульманское духовенство... С. 286.

<sup>88</sup> Усманова Д. М., Михайлов А. Ю. Ислам и православие в поздней имперской России: институты и социально-правовой статус (на примере Волго-Уральского региона). Казань: Яз, 2014. С. 16.

<sup>89</sup> Понятия «махалля» как «община мусульман» не было идентично понятию сельской общины. В мусульманских селах, помимо прихода, были известны такие общественные институты, как поземельная община и сельское общество.

<sup>90</sup> К примеру, определенную часть сотрудников Оренбургского магометанского духовного собрания в Уфе (технических служащих) – в особенности на ранних этапах его существования – составляли немусульмане. В штат ОМДС помимо муфтия и заседателей изначально входило еще пять служителей. К середине XIX в. их количество увеличилось до 15 человек.

В России конца XVIII – начала XX в. высший слой мусульманского духовенства представлял собой определенную группу религиозной бюрократии<sup>91</sup>, наделенную государством правами и обязанностями. Попасть в эту категорию мусульманского духовенства могли не все авторитетные *‘улама’*. Во-первых, число должностей в системе религиозной бюрократии было ограничено. Во-вторых, не каждый регион с мусульманским населением находился под юрисдикцией одного из существовавших муфтиятов. Это не позволяло придать особый статус всем *‘улама’*, которые взаимодействовали с имперскими властями<sup>92</sup>.

Одним из важных принципов при формировании религиозной бюрократии был принцип назначения. Макс Вебер отмечал:

Бюрократическое господство осуществлено в самом чистом виде там, где в самом чистом виде господствует принцип *назначения* чиновника. Иерархия чиновников, избранных на выборах, не может существовать в том же смысле, что и иерархия назначенных чиновников: уже дисциплина, естественно, ни в коей мере не может приблизиться к необходимому уровню строгости там, где нижестоящий чиновник может настаивать на выборах так же, как и вышестоящий, и шансы первого не зависят от оценок последнего<sup>93</sup>.

При этом под выборностью в случае с духовенством следует понимать возможность свободного волеизъявления верующих, которое не может быть аннулировано светской или церковной (религиозной) властью. В этом смысле свобода выбора мусульманами Российской империи духовенства была существенно ограничена как де-юре, так и де-факто. Так, например, согласно указу об образовании министерства духовных дел и народного просвещения 1817 г., муфтий в Уфе должен был избираться мусульманским обществом. Это же положение было впоследствии включено в устав Департамента духовных дел иностранных исповеданий 1836 г. Однако фактически муфтии продолжали назначаться императором по представлению министра внутренних дел. Только в 1889 г., спустя сто лет после образования муфтията, такая практика была легализована<sup>94</sup>.

Примечательно, как объяснял неприменение положения о выборности муфтия министр внутренних дел Д. А. Толстой в докладной записке на имя императора Александра III:

...малая вероятность избрания самими магометанами лица, соответствующего тем условиям, и важное значение оренбургского муфтия, как духовной главы весьма значительной части магометан империи, признавалось до настоящего времени достаточным основанием к тому, чтоб постановление закона о выборе муфтия магометанским обществом

<sup>91</sup> Российский историк С. И. Алексеева использует термин «духовная бюрократия» (Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России, 1856–1904. СПб.: Наука, 2003). Однако более приемлемым термином, на мой взгляд, является «религиозная бюрократия». И в исследовании Алексеевой, и в настоящей работе речь идет о религиозных, а не о духовных институтах. Последние представляют собой не бюрократические институты, а структуры, связанные с обретением и поддержанием духовности (например, суфийские братства и др.). Сам термин «духовное управление» является анахронизмом, но продолжает употребляться в названиях большинства муфтиятов в современной России.

<sup>92</sup> Так, если в Закавказье имперские власти целенаправленно создавали из служителей исламского культа привилегированное сословие, то на Северном Кавказе, где ислам не был институализирован и местные общины фактически не подчинялись какому-либо муфтияту, лишь небольшая часть *‘улама’* обладала правами и привилегиями духовенства. Одной из причин, по которой туркестанские генерал-губернаторы, начиная с К. П. фон Кауфмана, выступали против создания муфтията в этом регионе, было нежелание формировать привилегированную группу мусульманского духовенства, которая бы пользовалась авторитетом у верующих и служила целям укрепления ислама.

<sup>93</sup> Вебер М. Типы господства // Личность, культура и общество. 2008. Вып. 1 (40). С. 41.

<sup>94</sup> Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. С. 319–320.

не применялось на практике, во избежание затруднений, неминуемых при отсутствии в Своде законов объяснения точного смысла этого выражения<sup>95</sup>.

Расхождение между буквой закона и правоприменительной практикой при выборах муфтия ОМДС демонстрирует, что подмена писаных правил неписаными присуща институту муфтията в России с самого начала.

Что касается трех заседателей (*кадиев*)<sup>96</sup>, которые, наряду с муфтием, принимали решения по вопросам, относящимся к юрисдикции Духовного собрания, то они первоначально избирались мусульманами, но не напрямую, а коллегией выборщиков из числа *'улама'* Казанской губернии. Однако с 1889 г. заседатели стали назначаться министром внутренних дел по представлению муфтия ОМДС<sup>97</sup>. Срок полномочий *кадиев* ограничивался тремя годами, и лишь на время занятия должности они пользовались некоторыми правами и привилегиями чиновников<sup>98</sup>. В случае болезни или смерти муфтия старший *кадий* временно исполнял его функции.

Фактически среднего слоя мусульманского духовенства в округе ОМДС так и не возникло. К этой категории могли быть отнесены *ахуны* в период с 1788 г. примерно до середины XIX в. До 1788 г. *ахуном* именовался мусульманский богослов, обладавший необходимыми знаниями и опытом для вынесения *фетв* и решения судебных тяжб по шариату<sup>99</sup>.

После создания ОМДС *ахун* из независимого богослова превращается в представителя среднего звена мусульманского духовенства с функциями надзора за приходами. Но не *ахуны*, а имамы обладали правом вынесения решений в соответствии с шариатом по некоторым вопросам. *Ахун* же выступал лишь как апелляционная инстанция, причем его решения не были, по сути, окончательными<sup>100</sup>. Что касается вынесения *фетв*, то эта функция перешла к ОМДС. Причем юридическую силу имели только коллективные *фетвы* Духовного собрания, именовавшиеся решениями. *Фетвы* муфтия рассматривались как «наставления» и носили рекомендательный характер. *Ахуны* продолжали выносить богословско-правовые заключения, но они имели неформальный характер<sup>101</sup>. Как отмечает американский исламовед Аллен Франк, к середине XIX в. доведение до имамов циркуляров и распоряжений ОМДС стало едва ли не основной функцией *ахунов*<sup>102</sup>. К началу XX в. *ахун* окончательно превратился в почетный титул<sup>103</sup>.

Непросто обстоит дело с так называемым приходским духовенством. Было бы ошибкой сравнивать православных священников и имамов. Хотя и те и другие часто принадлежали к крестьянскому сословию и в свободное от службы время занимались трудом на земле, целый ряд признаков отличал эти группы друг от друга. Это касалось как механизма занятия ими должности, так и внешних признаков. Например, уже с конца XVIII в. православное приход-

<sup>95</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1068. Л. 4 об. Цит. по: Загидуллин И. К. Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. Казань: Татарское кн. изд-во, 2014. С. 191.

<sup>96</sup> Кадий, казый (от араб. кади – судья) – здесь: в Российской империи член центрального коллегиального органа по управлению религиозными делами мусульман – Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в Уфе.

<sup>97</sup> Фактически до 1891 г. вопрос об избрании *кадиев* в округе ОМДС находился в ведении мусульманских религиозных деятелей Казанской губернии. Они избирали *кадиев* из своей среды и затем посылали их кандидатуры на утверждение министра внутренних дел.

<sup>98</sup> Но были примеры, когда некоторые лица занимали должность *кадия* несколько сроков подряд. Например, срок пребывания Ризаэтдина Фахретдина в должности заседателя ОМДС продлевался четыре раза.

<sup>99</sup> Spannaus N. The Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire // Islamic Law and Society. 2013. Vol. 20. № 3. P. 209–210.

<sup>100</sup> Spannaus N. The Decline of the Akhund and the Transformation of Islamic Law under the Russian Empire. P. 221–222.

<sup>101</sup> Ibid. P. 232.

<sup>102</sup> Frank A. J. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 110. В Уставе ОМДС 1857 г. *ахуны* признавались высшими духовными лицами.

<sup>103</sup> Фархитов М. Мусульманское духовенство... С. 289. При этом число имамов, обладавших титулом *ахуна*, возросло в период с 1889 по 1916 год более чем в три раза (Там же. С. 289).

ское духовенство фактически не избиралось, и назначение на приход находилось в руках епархиального иерея<sup>104</sup>. Кроме того, православные священники выделялись среди мирян внешним видом и манерой речи:

Длинные волосы и ряса, в которой духовные лица были обязаны являться перед прихожанами, позволяли легко отличить их от остальных групп населения. Ощущение чуждости усугублялось отсутствием у духовенства широких родственных связей в среде других сословий, а также особым образованием, которое они получали в бурсах – начальных духовных школах (училищах) и семинариях, и особым языком, который вырабатывался в бурсах. Этот язык представлял собой нечто вроде диалекта – смеси русского и церковнославянского с вкраплениями латыни. Еще сильнее отдаляли клириков от светских лиц различные юридические ограничения. Так, на протяжении долгого времени выход из духовного сословия был крайне затруднен<sup>105</sup>.

Совсем по-иному обстояло дело с приходскими служителями культа у мусульман. К этой категории следует отнести *хатибов*, *имамов* и *муэдзинов*. В циркуляре ДДДИИ от 20 января 1891 г. понятие «мулла» включало *хатибов* и *имамов*<sup>106</sup>. Поэтому в дальнейшем этот термин будет употребляться мною как общий для обозначения приходских служителей культа, за исключением муэдзинов, в округе ОМДС.

По внешнему облику мулла мало чем отличался от своих прихожан, особенно в сельской местности. Говорил он на том же языке, – разве что мог читать и писать по-арабски и по-персидски. Но арабский могли знать и другие жители села. Выход из категории служителей культа также не являлся проблемой для муллы. Например, после того как в 1826 г. были введены ограничения на занятия мусульманским приходским духовенством торговлей, некоторые муллы оставили свою работу при мечетях<sup>107</sup>. И наконец, как справедливо отмечает американский историк Роберт Круз, у мулл не было такого инструмента, как монополия на совершение таинств у православных служителей культа<sup>108</sup>.

По-иному происходило и занятие должности в мусульманских приходах. Имамы и *имам-хатибы* выбирались главами семейств членов прихода. Кандидатов на эти должности выдвигало местное сельское общество. Иногда самого прихода не существовало, и верующие вместе с ходатайством о постройке мечети выдвигали кандидатуру имама.

Но утверждение мулл зависело от губернского начальства и ОМДС. Прежде чем имам или *имам-хатиб* получал указ о своем назначении, он должен был сдать в Духовном собрании экзамен. Такой же порядок существовал для тех, кто претендовал на звание *ахуна*, *мухта-сиба*, *хатиба*, муэдзина. Кроме того, экзаменуемые по окончании испытаний могли получить и свидетельство, позволявшее им преподавать религиозные дисциплины в качестве *мударриса*, *мугаллима* (араб. му‘аллим) или *мугаллима-сибйана* (араб. сибйан, мн. ч. от саби – «дитя»)<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Цыпин В. Духовенство // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия, 2007. Т. XVI. С. 376.

<sup>105</sup> Манчестер Л. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / Пер. с англ. А. Ю. Полунова. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 28–29.

<sup>106</sup> Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания 1841–1901 гг. Уфа, 1905. С. 42. Имам возглавлял приход при обычной (пятивременной или квартальной) мечети, а *имам-хатиб* – при *джум’а* (соборной) мечети. *Хатиб* имел право произносить проповедь перед пятничной и праздничной молитвой. По действовавшему во второй половине XIX в. законодательству, при соборной мечети дозволялось иметь одного *хатиба* и одного имама.

<sup>107</sup> Круз Р. За Пророка и царя. Ислам и империя в России и Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 121.

<sup>108</sup> Там же. С. 127.

<sup>109</sup> Фархиаатов М. Мусульманское духовенство... С. 287.

Затем кандидат на должность должен был пройти утверждение светскими властями. Сначала он проходил проверку в местном полицейском управлении. Если там не было обнаружено каких-либо обстоятельств, препятствовавших занятию должности имама, *хатиба* или муэдзина, кандидат предоставлял в губернское правление пакет документов, в который входили: приговор сельского общества, утвержденный волостным правлением, выписка из журнала заседания Духовного собрания о прохождении экзамена и (с 1891 г.) свидетельство уездных училищных советов о знании им русского языка<sup>110</sup>. Причем без сдачи экзамена по русскому языку губернское правление не давало дальнейшего хода делу.

Во второй половине XIX в. кандидат представлял не выписку из журнала Духовного собрания, а свидетельство, подписанное муфтием и тремя *кадиями*, где указывались присвоенное ему по итогам экзамена духовное звание и преподавательская должность. Этот документ создавал юридическую основу для выдачи кандидату в муллы указа, то есть свидетельства местного губернского правления об определении его муллой в определенный приход.

Таким образом, указные муллы не в меньшей степени зависели от избравших их прихожан, чем от вышестоящего начальства в лице муфтия и губернского правления<sup>111</sup>. Вполне достойный кандидат, пользующийся авторитетом у верующих, мог по тем или иным причинам не пройти через фильтры губернского правления<sup>112</sup>. Известны случаи, когда светские или духовные власти отказывались утверждать выбранного верующими муллу. С утверждением муэдзинов обычно проблем не возникало<sup>113</sup>. В обязанности муэдзина входило провозглашать *азан* (призыв к молитве), а также перед началом богослужения читать *дога*<sup>114</sup>.

Назвать акт утверждения муллы в должности светскими и религиозными инстанциями признаком принадлежности к религиозной бюрократии (духовенству) будет неверно. Указ был всего лишь лицензией, документом, удостоверяющим право на занятия определенной деятельностью, а не пропуском в избранную социальную группу, наделенную определенным набором привилегий. Муллы в округе ОМДС оставались в том сословии, к которому они изначально принадлежали, и не могли передавать обусловленные их должностью права и обязанности по наследству. Иная картина была, например в округе Таврического магометанского духовного правления (ТМДП). В 1831 г. была подтверждена принадлежность духовенства крымских татар к привилегированному сословию. *Хатибами*, имамами, муэдзинами и др. могли быть избраны только сыновья утвержденных слугителей исламского культа<sup>115</sup>.

У некоторых мулл и муэдзинов непосредственное соприкосновение с ОМДС ограничивалось сдачей экзамена. В дальнейшем они могли практически не сталкиваться непосредственно с муфтиятом, так как взаимодействие между приходами (*махаллями*) и ОМДС осуществлялось

<sup>110</sup> Там же. В 1872–1886 гг. имамы должны были сдавать экзамены по русскому языку в полицейских управлениях.

<sup>111</sup> Например, планируя отлучиться из своего прихода более чем на две недели, мулла обязан был получать разрешение в губернском правлении (Азаматов Д. Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв... С. 113).

<sup>112</sup> Хорошей иллюстрацией того, с какими сложностями мог столкнуться указной мулла, не сумевший найти понимания с общиной или губернским правлением, служит дело *ишана* Г. Курбангалиева. Подробнее об этом см.: Беккин Р. И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман) // Минбар. 2020. № 13 (4). С. 763–793.

<sup>113</sup> До 1856 г. муэдзины не появлялись в официальной статистике ОМДС. В дальнейшем вплоть до 1912 г. в половине зарегистрированных мечетей в округе ОМДС муэдзины отсутствовали (Загидуллин И. К. Звания мусульманского приходского духовенства в округе Оренбургского магометанского собрания (конец XVIII – начало XX века) // Филология и культура. 2013. № 1 (31). С. 187).

<sup>114</sup> Фархиатов М. Мусульманское духовенство... С. 292. При отсутствии муэдзина при мечети *азан* возглашал имам или кто-то из прихожан. Дога (от араб. ду‘а) – мольба, обращенная к Аллаху. В отличие от пятикратной молитвы (*ас-салаат*), дога может быть произнесена в любое время и на любом языке.

<sup>115</sup> Однако на практике нередко должности приходского духовенства «временно» (иногда в течение несколько десятилетий) замещали представители других сословий. Только в 1912 г. такое неписаное правило было закреплено юридически и на должности слугителей исламского культа получили право избираться представители других сословий (Загидуллин И. К. «Записка» Исмаила Гаспринского 1910 г. // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2019. С. 30).

через уездные полицейские управления, а до 1862 г. – через местных полицейских чинов на местах. Непосредственным начальством для имама был не муфтий и даже не *ахун*, а исправник – глава уездного полицейского управления. Поэтому говорить о жестко выстроенной двух- или трехуровневой системе мусульманского духовенства с муфтием и заседателями наверху и муллами и муэдзинами внизу не приходится.

Сам приход не имел статуса юридического лица, но, как справедливо отмечает И. К. Загидуллин, фактически пользовался им:

Приход обладал общественными (богослужебным и/или учебным) зданиями, недвижимым имуществом, приносящим доход, которое по закону закреплялось за мечетью или зданием конфессиональной школы; интересы прихода в местности представляло духовенство благодаря своему легитимному избранию; прихожане путем избрания доверенных лиц могли отстаивать свои интересы перед властью, подавали прошения о своих нуждах и чаяниях<sup>116</sup>.

Важно также отметить, что в имперском законодательстве неодинаково регламентировался статус приходского духовенства в разных регионах. Так, в Закавказье после 1872 г. правовое положение служителей исламского культа было в целом более детально урегулировано, чем в округе ОМДС. Неслучайно авторы проектов реформ Духовного собрания в Уфе в конце XIX – начале XX в. брали за образец Закавказские магометанские духовные правления суннитского и шиитского учений<sup>117</sup>.

Таким образом, правовое положение мулл и тем более муэдинов и сфера их компетенции отличали их от привилегированной группы мусульманской религиозной бюрократии в округе ОМДС.

Формированию мусульманского духовенства как отдельной социальной группы в Российской империи содействовало несколько факторов.

Во-первых, власти империи были заинтересованы в существовании организованной группы мусульманских элит, которая могла бы выступать проводником имперской политики среди подданных-мусульман. Екатерина II была сторонницей камерализма. Камерализм, получивший распространение в Германии в середине и во второй половине XVII в., представлял собой науку об управлении, идеалом которой было полицейское государство, где все сферы общественной жизни, в том числе и вопросы религии, жестко регламентировались властями<sup>118</sup>.

Еще Петр I, взяв за образец принципы отношений государства и церкви в протестантских странах Европы, применил их в несколько модифицированном виде при реформировании системы управления делами православной церкви в России. Екатерина II вслед за камералистами считала, что государство должно поддерживать институты и социальные группы, чья деятельность может служить интересам государства<sup>119</sup>. В ее царствование эта система, апроби-

<sup>116</sup> Загидуллин И. К. О религиозно-культурной автономии татар в округе Оренбургского магометанского духовного собрания // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 3. С. 65.

<sup>117</sup> Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История духовных управлений мусульман в России в XVIII–XXI веках: Учеб. пособие. Н. Новгород: Медина, 2012. С. 54–55. Примечательно, что сами чиновники в Государственном совете при обсуждении проекта положений об управлении религиозными делами закавказских мусульман считали, что они пригодны лишь для Закавказского края, «так как другие местности как по положению своему вдали от мусульманских держав, так и по этнографическим и другим условиям имеют весьма мало общего с Закавказским краем» (Ислам в Российской империи... С. 273–274).

<sup>118</sup> См., например: Schröckh J. M., Tzschirner H. G. Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. Band 10. Leipzig: E. B. Schwickert, 1812. S. 76, Hundeshagen C. B. Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang der gesamten Nationalentwicklung beleuchtet. Frankfurt a. M.: Brönnner, 1847. S. 157 и др.

<sup>119</sup> Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. С. 73.

рованная в течение предшествовавших 50 лет на Синодальной церкви<sup>120</sup>, была применена при управлении религиозными делами подданных-мусульман:

В своем понимании «духовенства» империя руководствовалась опытом, полученным через взаимодействие с православным священством, и механически переносила на неправославных священников сословные привилегии православного духовенства. Так, и раввины, и улемы, и ксендзы, и ламы были освобождены от телесных наказаний и смертной казни<sup>121</sup>.

Во-вторых, Российская империя была сословным государством, в котором индивид для того, чтобы пользоваться определенными правами и обязанностями, должен был принадлежать к определенной социальной группе. В Синодальный период к духовному сословию в русском православии принадлежали священнослужители (клирики), так называемые причетники (лица, исполняющие церковное служение в качестве псаломщиков и пономарей без посвящения в чтецы или иподиаконы, иначе называвшиеся дьячками)<sup>122</sup>. К духовенству (черному) относились монахи, не имеющие сана, монахини, послушники и послушницы<sup>123</sup>.

У мусульман в округе ОМДС правами и привилегиями, присущими духовному сословию, обладали не все служители культа, а лишь муфтий и *кади*. Это, собственно говоря, и были представители высшего слоя мусульманского духовенства. Что касается среднего и низшего слоя, то они так и не сформировались окончательно в округе ОМДС, хотя от муфтиев и Духовного собрания периодически исходили инициативы по усилению значения *ахунов* и наделению мулл теми же правами и привилегиями, какими пользовались православные священнослужители<sup>124</sup>.

Как справедливо отмечает оренбургский историк Д. Н. Денисов, служители исламского культа (которых он не вполне корректно называет священнослужителями) не сформировали особого сословия<sup>125</sup>. Однако отдельные мусульманские религиозные деятели были включены в состав духовенства как общероссийского сословия и, следовательно, пользовались такими привилегиями, как право передавать свое звание по наследству, освобождение от телесных наказаний, налоговые льготы и др.<sup>126</sup> Рядовой мулла принадлежал, как правило, к крестьян-

<sup>120</sup> Название «Русская православная церковь» стало официальным только в 1943 г. В Российской империи господствовавшая церковь именовалась Православной российской церковью. В богословской и светской литературе также получили распространение следующие названия: Всероссийская православная церковь, Православная католическая греко-российская церковь, Православная греко-российская церковь и Русская православная церковь. По мнению некоторых авторов, отождествление современной РПЦ с Православной российской церковью, существовавшей в Российской империи, выглядит по меньшей мере спорным (*Бабкин М. А. Устав Русской православной церкви: допустимо ли отождествление РПЦ и ПРЦ? // Общественные науки и современность. 2015. № 1. С. 108–114*). Далее я буду использовать названия «Русская православная церковь» и «Московский патриархат», когда буду рассматривать события с 1943 г. по сегодняшний день. Государственную церковь в Российской империи до 1917 г. я называю Синодальной церковью.

<sup>121</sup> *Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. С. 37.* Отмена телесных наказаний и смертной казни для духовенства, представлявшего различные религиозные культы в империи, происходила не одномоментно. Православные священники были освобождены от телесных наказаний лишь в 1801 г. Что касается указных мулл, то они были освобождены от телесных наказаний законом от 20 февраля 1850 г. Муллы обязаны были нести воинскую повинность и выплачивать подати как представители сословий, к которым они принадлежали (в основном крестьянского, реже – мещанского). Важно также отметить, что права православного духовенства фактически были установлены в XVIII в. До этого «свобода от податей и повинностей давалась только некоторым лицам и учреждениям по жалованному грамотам» (*Иванова Н. А., Желтова В. П. Сословное общество Российской империи (XVIII – начало XX века). М.: Новый хронограф, Ин-т рос. истории, 2010. С. 242*).

<sup>122</sup> *Цытин В. Духовенство // Православная энциклопедия [http://www.pravenc.ru/text/180638.html].*

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Исключение здесь составляют военные и военно-морские имамы. Порядок их назначения и круг обязанностей определялись их принадлежностью к военным или флотом и фактом исполнения ими духовных треб для служащих гвардии, армии и флота.

<sup>125</sup> *Денисов Д. Н. Мусульманское духовенство как привилегированная группа в социальной структуре Российской империи XIX века // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2011. № 12 (227). С. 117.*

<sup>126</sup> Следует также отметить, что в результате реформ Екатерины II сословные привилегии получили мусульманское дво-

скому сословию. Неслучайно, подобно православным священникам, муллы сочетали религиозное служение с крестьянским трудом и другими видами деятельности<sup>127</sup>.

Таким образом, правовое положение так называемого приходского духовенства отличало его от привилегированной группы мусульманской религиозной бюрократии. То обстоятельство, что мулла выполнял обязанности, предписанные законом (ведение метрических книг, исполнение треб и др.), или принимал присягу у должностных лиц, рекрутов, новобранцев, участников судебных процессов, не делало его автоматически государственным чиновником<sup>128</sup>. Он был не назначаемым бюрократом, а лишь представителем населения, привлекаемым государством для выполнения целого ряда функций. Как отмечает Фархшатов, «в целом царизму не удалось низвести мулл до положения правительственных чиновников. Выборность, отсутствие государственного жалованья ставили низшее мусульманское духовенство в большую зависимость от прихожан»<sup>129</sup>. Следует добавить, что не только и не столько от прихожан, сколько от состоятельных односельчан или горожан, оказывавших финансовую поддержку мулле и приходу и, соответственно, влиявших на избрание того или иного кандидата имамом или *имам-хатибом*. При этом сфера деятельности среднестатистического имама была существенно шире, чем у бюрократа:

Он [имам. – Р. Б.] совмещал в себе духовного пастыря (*имама-хатиба*), судью (*кади*), нотариуса (*ма'зун*), учителя (*мударриса* или *му'аллима*) и государственного служащего. Кроме того, на местах глава мусульманской общины мог быть последователем (*муридом*), а иногда и руководителем (шайхом, или *ишаном*) того или иного суфийского братства и потому систематически заниматься религиозно-нравственным совершенствованием для «сближения» с Богом<sup>130</sup>.

Неравное положение высшего и низшего духовенства отмечалось еще Энгельсом. Низшее духовенство, на которое не распространялось большинство сословных привилегий, выступало выразителем интересов широких масс мирян. Поэтому именно в среде низшего духовенства, согласно Энгельсу, в основном появлялись религиозные реформаторы<sup>131</sup>.

На формирование мусульманского духовенства как отдельной социальной группы повлияли также исторические обстоятельства. После утраты политической независимости Казанским ханством и другими мусульманскими государствами на территории Евразии большое значение в обществе приобрели именно религиозные деятели:

...с уничтожением государственности татар Поволжья, а также с ликвидацией светской феодальной верхушки духовенство оказалось наиболее сплоченной феодальной группой общества. Мусульманские служители культа постепенно стали контролировать всю духовную жизнь общества<sup>132</sup>.

рянство и купечество.

<sup>127</sup> Фархшатов М. Мусульманское духовенство... С. 287.

<sup>128</sup> Например, муфтий мог совершать богослужение и выступать с проповедью в дни религиозных и государственных праздников в империи, но это не было основной сферой его деятельности.

<sup>129</sup> Фархшатов М. Мусульманское духовенство... С. 290.

<sup>130</sup> Фархшатов М. Мусульманское духовенство... С. 290.

<sup>131</sup> Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. М.: Политиздат, 1952. С. 25–26. Эта позиция может быть оспорена, если мы обратимся к истории реформистских движений в мусульманском мире в XVIII–XX вв. Существует множество примеров того, что среди их лидеров были не только рядовые служители культа.

<sup>132</sup> Шайхиев Р. А. Роль мусульманского духовенства в жизни татарского общества // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке. М.: Мысль, 1985. С. 187. По мнению Шайхиева, основы формирования мусульманского духовенства как сословия у татар Волго-Уральского региона были заложены в период со второй половины XVI в. (после падения Казанского и Астраханского ханств) до начала XVIII в.



К этому следует добавить, что мусульманские религиозные деятели (Батырша, Мурат мулла и др.) нередко выступали в роли политических вождей.

Положение *‘улама’* в качестве лидеров нации предрешило судьбу муфтията, созданного по инициативе властей империи в качестве контролирующего и надзирающего органа, но ставшего в скором времени национальным учреждением для татар Волго-Уральского региона<sup>133</sup>. ОМДС в терминологии более позднего времени превратилось в головное учреждение религиозно-культурной автономии татар<sup>134</sup>. Муфтият стал тем институтом, который позволил *‘улама’* сохраниться как отдельной социальной группе и играть ключевую роль в жизни мусульман империи в качестве не только религиозных, но и светских лидеров. Заслуживает внимания оценка значения института муфтията для татар, данная мусульманским публицистом и блогером, бывшим заместителем муфтия Духовного управления мусульман Республики Татарстан Рустамом Батровым (Батыром):

Если бы этот институт был против мусульман, то они с падением... ненавистного им режима в первую очередь отказались бы от его наследия. Но этого не происходит, мусульмане институт муфтията сохраняют. Причина этого в том, что в нем мусульмане видели воплощение тех же принципов Корана, которые средневековые мыслители находят в халифате. А у нас идеи самоорганизации мусульман воплотились в институте муфтията, поэтому очень много сходных черт есть между халифатом и муфтиятом<sup>135</sup>.

В условиях сословного и полицейского государства выделение мусульманских религиозных деятелей в особую группу с закрепленным в законодательстве статусом было предопределено<sup>136</sup>.

Однако нельзя не согласиться с тем, что почва для формирования духовенства была подготовлена в среде самих мусульман – по крайней мере, татар Волго-Уральского региона. Таким образом, намерения имперских властей, стремившихся поставить религиозную жизнь мусульманских подданных империи под контроль, совпали с процессами, происходившими с середины XVI столетия в среде мусульман Волго-Уральского региона. Это были встречные векторы, которые привели к формированию мусульманского духовенства как особой социальной группы в рамках духовного сословия Российской империи.

---

<sup>133</sup> Подлинным панегириком муфтияту как национальному институту татар является брошюра мусульманского религиозного деятеля из Татарстана Валиуллы Якупова: *Якупов В.* Общероссийский муфтият и его муфтии. Казань: Иман, 2005.

<sup>134</sup> *Загидуллин И. К.* О религиозно-культурной автономии татар... С. 61.

<sup>135</sup> *Батыр Р.* Есть ислам, понятый арабами, понятый татарами, понятый турками... // Бизнес Online. 2016. 24 декабря [https://www.business-gazeta.ru/article/332877].

<sup>136</sup> Мусульманское духовенство в округе ОМДС не имело сословных прав – за исключением освобождения от телесного наказания и от рекрутской повинности в 1850–1873 гг.

## Религиозные реформы Петра I

Масштабные преобразования в сфере вероисповедной политики в России, изменившие систему взаимоотношений государства и церкви, были начаты при Петре I. Реформа управления церковными делами соответствовала представлениям о государственно-церковных отношениях, распространенным в начале XVIII в. в ряде протестантских стран:

Духовный Регламент, опубликованный 25 января 1721 г. вместе с манифестом Петра, учреждал, выражаясь слогом манифеста, «соборное правительство» в церкви... новое «соборное правительство» становилось лишь одной из спиц в колесе абсолютистского государства. Новый законодательный акт был подготовлен без всякого участия церкви, ибо, хотя составлял проект Регламента псковский епископ Феофан Прокопович<sup>137</sup>, но он выполнял лишь задание Петра – учредить для управления русской церковью коллегия по образцу протестантских духовных консисторий<sup>138</sup>.

Преобразования Петра I касались в первую очередь государственной православной церкви, но они привели к дальнейшим реформам, которые повлияли на деятельность других религий и были осуществлены преемниками императора.

При формировании механизма управления религиозными делами Петр I руководствовался теорией о «регулярном полицейском государстве»<sup>139</sup>. Согласно ей, для достижения общественного блага любая сфера общественных отношений должна жестко регламентироваться законами. В условиях абсолютистского государства это означало, что все на территории государства подчинено воле единого монарха. К теориям регулярного полицейского государства и абсолютизма примыкала теория так называемого канонического территориализма, получившая распространение в эпоху Просвещения в европейских государствах. Суть ее сводилась к тому, что абсолютный монарх на подчиненной ему территории является не только неограниченным светским правителем, но и главой церкви<sup>140</sup>.

Однако принципиальным отличием России от большинства европейских государств было наличие многочисленных подданных, исповедовавших различные религии. В такой ситуации император являлся главой государственной церкви (православной). Что касается других религий, то отношение к ним определялось тем, насколько государь видел их полезными для интересов государства<sup>141</sup>. Это был своего рода религиозный прагматизм.

По мнению советского и немецкого исламоведа Марка Батунского, вероисповедная политика имперских властей по отношению к мусульманам может быть обозначена как «... комбинация безусловно-секулярного политического прагматизма с идеалом тотальной христианизации и русификации мусульманских подданных империи, – такова идущая еще с допет-

<sup>137</sup> Феофан Прокопович (1681–1736) – российский политический и религиозный деятель, писатель и философ, сподвижник Петра I. Архиепископ Новгородский и Великолукский (1725–1736), идеолог многих реформ, предпринятых Петром I, в том числе в религиозной сфере. – *Примеч. автора.*

<sup>138</sup> Никольский Н. М. История русской церкви. М.: АСТ, 2004. С. 219.

<sup>139</sup> Одним из наиболее известных представителей этой теории был немецкий философ Христиан фон Вольф. Петр I пригласил ученого возглавить Петербургскую академию наук.

<sup>140</sup> Карташнев А. В. Собрание сочинений... С. 344–345. Эта модель была лаконично сформулирована в известном принципе: *cujus regio, ejus religio* («чья земля, того и вера»). Петр I и его преемники были руководителями Синодальной церкви де-факто, но только при Павле I было юридически закреплено положение, что император является главой церкви.

<sup>141</sup> Пр процитирую слова русского философа Ю. Ф. Самарина: «К несчастью, Петр Великий понял религию только с ее нравственной стороны, насколько она нужна для государства. И в этом выразилась его протестантская односторонность. С своей точки зрения он не понимал, что такое церковь. Ибо сфера ее выше сферы практической, и потому он поступал, как будто бы ее не было, отрицал ее не злоумышленно, а скорее по неведению...» (цит. по: Карташнев А. В. Собрание сочинений... С. 374).

ровских времен установка, с большими или меньшими вариациями воспринятая последующим, XIX столетием»<sup>142</sup>.

Согласно Духовному регламенту, институт патриархата, существовавший в России с 1589 г., был упразднен. Для управления делами Православной российской церкви был учрежден новый орган – Духовная коллегия. Вскоре он был переименован в Святейший Правительствующий Синод<sup>143</sup>. В ведении Синода находились не только общецерковные вопросы, но и внешние связи, прерогатива осуществления которых раньше принадлежала патриарху<sup>144</sup>. Фактическим главой церкви стал император, которого представлял в Синоде обер-прокурор<sup>145</sup>. Первоначально эта должность была номинальной, но в XIX в. обер-прокурор Синода стал одним из самых влиятельных чиновников империи.

Таким образом, в результате реформ Петра I Православная российская церковь стала полностью подчиняться государству и была интегрирована в систему государственных бюрократических институтов. Как отмечал православный богослов и историк Александр Шмеман: «Через учреждение Синода Церковь становится одним из государственных департаментов»<sup>146</sup>.

Синодальный период в истории Русской православной церкви неоднозначно воспринимается церковными историками: с одной стороны, эта была эпоха зависимости церкви от государства, с другой – альянс со светской властью помог церкви укрепиться и занять лидирующее положение в обществе<sup>147</sup>. Схожие характеристики можно встретить и в тех оценках, которые дают институту муфтията исследователи и мусульманские религиозные деятели. С одной стороны, Духовное собрание было зависимым от государства учреждением, с другой – оно приобрело в XIX – начале XX в. такое влияние на мусульман во всероссийском масштабе, которого не имели даже самые авторитетные религиозные деятели в XVI–XVIII столетиях.

В отличие от Синодальной церкви, инославные и иноверческие вероисповедания пользовались определенной автономией и не подпадали под прямое государственное регулирование<sup>148</sup>. Не имея перед собой соответствующих исторических документов, сложно судить о том, каким видел Петр I в будущем управление религиозными делами мусульман<sup>149</sup>. Однако известны базовые принципы, которым руководствовался император при проведении реформ в конфессиональной сфере. Во-первых, церковь и другие религиозные организации должны были служить интересам государства. Вся их деятельность должна была направляться в первую очередь на реализацию воли монарха, и уже затем – на удовлетворение духовных нужд паствы. Иными словами, главным покупателем и заказчиком религиозного продукта выступал регулятор (государство). Во-вторых (и этот принцип вытекает из предыдущего), право на существо-

<sup>142</sup> Батуцкий М. Ислам и русская культура XVIII века (Опыт историко-эпистемологического исследования) // Cahiers du monde russe et soviétique. 1986. Vol. 27. № 1. Р. 60.

<sup>143</sup> В дальнейшем я буду использовать сокращенное название этого учреждения – Синод.

<sup>144</sup> В 1723 г. патриархи Константинополя и Антиохии отправили в Петербург грамоты, в которых признали Святейший Синод равным по чину патриарху.

<sup>145</sup> На протяжении более ста двадцати лет патриархата в России патриархи часто оказывали влияние на важные государственные решения, принимаемые царем. Подробнее об этом см.: Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998.

<sup>146</sup> Мищенко М. Церковная реформа 1721 года: обзор исторических оценок [http://acathist.ru/en/bogoslovie/russkaya-tserkov/item/tserkovnaya-reforma-1721-goda].

<sup>147</sup> Например, историк русской церкви А. В. Карташев называл синодальный период Русской Церкви «периодом ее восхождения на значительно большую высоту почти по всем сторонам ее жизни в сравнении с ее древним теократическим периодом» (Карташев А. В. Собрание сочинений... С. 316).

<sup>148</sup> Согласно изначальному намерению Петра I, император собирался подчинить Синоду все три основных направления христианства: православие, католичество и протестантизм, но этот замысел не был реализован.

<sup>149</sup> О политике Петра I по отношению к исламу см.: Арапов Д. Ю. Мусульмане в России при Петре I // Pax Islamica. 2012. № 1–2. С. 54–61; Арапов Д. Ю. Ислам в петровской России // Вестник Московского ун-та. Сер. 8: История. 2012. № 4. С. 3–11. В этих статьях приводятся лишь отдельные примеры, указывающие на отношение императора к исламу и мусульманам.

вание и признание любой религиозной организации зависело от того, насколько она полезна для государства<sup>150</sup>.

Императрица Екатерина II в полной мере следовала вышеуказанным принципам. Признание за исламом статуса «терпимой» религии и создание специализированной организации по управлению вероисповедными делами мусульман стали результатом политики «религиозного прагматизма», проводимой прежде Петром I. Императрица пришла к выводу, что в интересах государства целесообразнее легализовать положение мусульманской религии и, соответственно, статус ее последователей в общеимперском пространстве.

Петр I считал, что признание за исламом статуса одной из религий, подобно католицизму и протестантизму, не представляет практического интереса для российского государства. К концу XVIII в., однако, роль исламского фактора во внутренней и внешней политике империи возросла, что не могло не повлиять на отношение Петербурга к мусульманской религии.

---

<sup>150</sup> Арапов Д. Ю. Ислам в петровской России... С. 4.

## Религиозные реформы Екатерины II

В самом начале царствования Екатерины II в 1764 г. произошло важное событие: была упразднена Новокрещенская контора. Это учреждение было создано в 1731 г. как Контора новокрещенских дел. Основной ее задачей была активизация мероприятий по христианизации мусульман и язычников, проживавших в Казанской, Астраханской, Нижегородской и Воронежской губерниях. Закрытие Новокрещенской конторы ознаменовало конец определенной эпохи в истории православной миссии среди мусульман и других подданных империи, исповедовавших нехристианские религии. Правительство отныне отказалось форсировать массовую христианизацию иноверцев и инородцев<sup>151</sup>. В миссионерской работе акцент был сделан на просветительских методах распространения идей православия и поддержании религиозности среди «новообращенных»<sup>152</sup>.

Последнее было особенно актуально, так как после роспуска Новокрещенской конторы и запрета насильственного обращения мусульман в православие стали известны случаи массового «отпадения» от православной церкви. Более того, некоторые новокрещены пытались законным образом добиться от властей права вернуться в ислам, ссылаясь на принудительный характер своего обращения<sup>153</sup>.

Во время Крестьянской войны под предводительством Пугачева (1773–1775) в рядах восставших были не только мусульмане, но и новокрещены. Обещание Пугачева даровать иноверцам право исповедовать их «природную веру» стало одной из причин, по которой они активно поддерживали его<sup>154</sup>. Крестьянской войне 1773–1775 гг. предшествовало восстание во главе с Батыршой (1755–1756)<sup>155</sup>. По мнению ряда авторов, главной причиной восстания послужила принудительная христианизация в Волго-Уральском регионе<sup>156</sup>. Руководитель восстания Батырша Галиев был не только имамом мечети в селе Карышбаш Уфимской провинции Оренбургской губернии, но и преподавал в медресе, *шакирды* (учащиеся) которого происходили из близлежащих и отдаленных мусульманских селений Волго-Уральского региона<sup>157</sup>.

<sup>151</sup> Инородцы – в широком смысле: все неславянское население Российской империи. Термин «инородцы» в узком смысле не относился к татарам и другим народам Поволжья.

<sup>152</sup> Исхаков Р. Р. «Противомусульманская» миссия и религиозные движения среди крещеных татар Среднего Поволжья в последней трети XVIII в. // Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 77–78.

<sup>153</sup> Там же. С. 81–82.

<sup>154</sup> В октябрьском манифесте 1773 г. Пугачев обратился в том числе к калмыкам и татарам. В конце сентября – начале ноября он издал так называемые указы «Петра III» (Пугачев выдавал себя за уцелевшего императора Петра III), обращенные к разным народам империи, в том числе к башкирам. В указе, адресованном башкирскому населению, говорилось: «И пожаловал вас землею, водою, солью, верою и молитвою, пажитью и денежным жалованьем, за что должны вы служить мне до последней гибели» (Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. / Под ред. И. Я. Щипанова. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1952. С. 93).

<sup>155</sup> Батырша (также известный как Бахадур-шах, Габдулла Галиев; 1709 или 1717–1762) – мусульманский религиозный и политический деятель. С 1746 по 1755 г. он служил имамом на Урале. В марте 1755 г. выступил организатором и вдохновителем вооруженного восстания народов Волго-Уральского региона против экономического угнетения и насильственной христианизации. В 1756 г. был арестован и доставлен под стражу в Москву, затем – в Петербург. В ноябре 1756 г., находясь в заключении, написал знаменитое письмо-воззвание («Тэхризнамэ») к императрице Елизавете, в котором объяснил причины организованного им восстания.

<sup>156</sup> Такого мнения придерживается автор биографии Батырши, историк из Татарстана Ф. Г. Ислаев (*Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости*. [Казань]: Изд-во Казан. ун-та, 2001. С. 153–155). С. М. Соловьев также считал, что подоплека восстания Батырши носила религиозный характер: «...ревнители магометанства не могли переносить подчинения христианскому правительству. Виновником восстания было магометанское духовное лицо Батырша, почти все другие духовные лица действовали с ним заодно» (*Соловьев С. М. Сочинения: В 18 кн. Кн. XII. История России с древнейших времен*. Т. 23–24. М.: Мысль, 1993. С. 227). Насильственная политика христианизации послужила причиной башкирского восстания 1681–1684 гг.

<sup>157</sup> *Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия...* С. 152.

Программа Батырши включала, в частности, следующие пункты: «с неверными россиянами в согласии не быть», «правоверных не разорять и кровь их не проливать, имения не грабить и самих в плен и слуги не иметь», «неверным городов не строить», «правоверный народ от бесчисленных обид и налогов защищать», «исламскую веру хулить не допускать» и др.<sup>158</sup>

Как видно, наряду с лозунгами защиты религии восставшими выдвигались также и экономические требования. Это дало основания некоторым исследователям утверждать, что причины восстания были в первую очередь экономические<sup>159</sup>. Здесь, как мне представляется, нет никакого противоречия. Не следует забывать, что экономическая дискриминация мусульман в значительной степени была следствием их неравноправного положения как представителей конфессионального меньшинства<sup>160</sup>. Как видно из «Воззвания мишарского муллы Батырши Али-уллы к башкирам, мишарам и другим мусульманским народам Приуралья», сам идеолог восстания тесно увязывает экономическую и вероисповедную политику:

И вообще, цель русских была та, что если бы они имели возможность, то в одно время всех мусульман, живущих в стране русских, обложили бы непосильными налогами и тем самым, совершенно истощив, хотели бы насильством заставить их принять свою ложную веру<sup>161</sup>.

Участие неправославных и «новокрещеных» людей в восстании Батырши<sup>162</sup> и Крестьянской войне под предводительством Пугачева, а также важные внешнеполитические обстоятельства (аннексия Россией Крымского ханства в 1783 г., русско-турецкая война и деятельность турецких агентов на границах империи) послужили основными причинами формирования политики веротерпимости в царствование Екатерины II<sup>163</sup>.

17 июня 1773 г. был издан указ Синода «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам»<sup>164</sup>. Религиозные дела мусульман были отнесены к юрисдикции светских властей. Указ объявлял правительство посредником в спорах между Синодальной церковью и представителями других религий (включая мусульман).

28 января 1783 г. был издан именной указ императрицы «О дозволении подданным Магометанского закона избирать самим у себя ахунов»<sup>165</sup>. Непосредственной причиной для издания указа было желание властей ограничить приток мусульманских мулл из Средней Азии<sup>166</sup>.

<sup>158</sup> Там же. С. 154.

<sup>159</sup> Так, например, Н. А. Фирсов пишет, что в «восстании Батырши было меньше всего борьбы ислама с христианством, а больше мести русским за прежние экономические хищения» (Фирсов Н. А. Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель. Казань, 1870. С. 45–46).

<sup>160</sup> Подробнее см., например: Акманов И. Г. Башкирские восстания XVII – начала XVIII вв. Уфа: Китап, 1998.

<sup>161</sup> *Батырши*. Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне: [Текст на яз. тюрки, транскрипция, перевод] / Сост., транскрибирование текста, глоссарий, введ., коммент. Г. Б. Хусаинова. Уфа: УНЦ РАН, 1993. С. 94. По мнению Ф. Г. Ислаева, идеи Батырши, содержащиеся в «Воззвании» и письме-прошении императрице Елизавете Петровне («Тэхризнамэ»), созвучны идеям французского Просвещения XVIII века (Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия... С. 154).

<sup>162</sup> Едва ли следует считать случайностью, что на следующий год после подавления восстания Батырши в деревнях, где проживало не меньше 200 мужчин-мусульман, стало дозволяться строительство мечетей. Это касалось и тех населенных пунктов, где мечети были разрушены совсем недавно (Ташкин С. Ф. Инородцы Поволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии // Записки Оренбургского отделения Московского археологического института / Под ред. А. И. Успенского. Вып. I. Оренбург: тип. М. Н. Махова, 1921. С. 18).

<sup>163</sup> Первые уступки в государственной религиозной политике по отношению к исламу были сделаны вскоре после восстания Батырши. Епископ Лука (Конаневич) и митрополит Сильвестр (Гловатский), главные проводники политики насильственной христианизации в Волго-Уральском регионе и Сибири, уже осенью 1755 г. были переведены в другие епархии, где не было мусульманского населения (Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия... С. 164).

<sup>164</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое, 1770–1774. СПб., 1830. Т. 19. С. 775–776. С полным текстом указа можно также ознакомиться по изданию: Ислам в Российской империи... С. 45–46.

<sup>165</sup> С полным текстом указа можно также ознакомиться по изданию: Ислам в Российской империи... С. 46–47. Подробнее

В апреле того же года Крымское ханство было аннексировано Российской империей, в связи с чем императрица издала манифест<sup>167</sup> «О принятии полуострова Крымского, острова Тамана и всей Кубанской стороны под Российскую державу»<sup>168</sup>. Местным жителям гарантировалось право свободно исповедовать свою религию:

[...] обещаем свято и непоколебимо за Себя и Преемников Престола Нашего, содержать их наравне с природными Нашими подданными, охранять и защищать их лица, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно; и дозволить напоследок каждому из них состоянию все те правости и преимущества, каковыми таковое в России пользуется [...]»<sup>169</sup>.

В декабре 1783 г. в Крыму при русской администрации был образован местный орган, именуемый Таврическим областным правлением. В него вошли представители беков и мурз Крыма. Десятилетие спустя, в январе 1794 г., было учреждено Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП), призванное консолидировать лояльных России служителей исламского культа на Крымском полуострове.

В 1784 г. был издан указ императрицы «О позволении князьям и мурзам татарским пользоваться всеми преимуществами российского дворянства»<sup>170</sup>. Согласно этому указу татарские дворяне могли пользоваться всеми свободами, льготами и преимуществами последователей государственной православной церкви, кроме права покупки или сохранения во владении крепостных христианского вероисповедания.

Толерантная политика Екатерины II в конфессиональной сфере не означала, что государство отказалось от обращения мусульман и других нехристиан в православие. Изменились лишь способы проведения миссионерской работы. Как показал опыт, политика насильственной христианизации приносила больше вреда, чем пользы (то есть издержки для государства были слишком высоки по сравнению с достигнутыми результатами). Правительство продолжало поощрять мусульман к переходу в православие, используя в том числе экономические методы. Например, после принятия вышеупомянутых нормативно-правовых актов 1770–1780-х гг. указ от 20 апреля 1770 г., который предусматривал, что крещенные турки и татарские военнопленные должны были получать свободу и право «избрать себе такой род жизни, какой сами похотят», оставался в силе. Кроме того, за счет средств казны новокрещеным выплачивались денежные субсидии и выдавались нательные кресты<sup>171</sup>.

Православные миссионеры могли добиваться своей цели в том числе с помощью дискредитации других вероисповеданий. Вместе с тем в уголовном законодательстве и в следую-

об *ахунах* см. далее.

<sup>166</sup> Со времен Волжской Булгарии мусульмане Поволжья имели тесные культурные, экономические и политические связи со своими единовѣрцами в Средней Азии. Многие мусульманские религиозные лидеры прошли подготовку в Бухаре и продолжали поддерживать контакты со своими учителями и учениками из Средней Азии. Подробнее см., например: *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством. Казань: Рос. исламский ун-т, 2008; *Frank A. J.* Bukhara and the Muslims of Russia. Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige. Leiden; Boston: Brill, 2012.

<sup>167</sup> Русский правовед Н. М. Коркунов так объяснял разницу между именным указом и высочайшим манифестом: «Повеление Государя об обнародовании и введении в действие выражается в именном указе правительствующему сенату. В случае же издания особо важных законов Государь, кроме того, непосредственно обращается к подданным с манифестом, объявляя в нем об издании нового закона и объясняя мотивы, вызвавшие его издание» (*Коркунов Н. М.* Лекции по общей теории права. М.: РОССПЭН, 2010. С. 400).

<sup>168</sup> Полный текст манифеста можно найти здесь: [<http://www.runivers.ru/bookreader/book9829/#page/891/mode/1up>].

<sup>169</sup> Ислам в Российской империи... С. 47.

<sup>170</sup> Ислам в Российской империи... С. 48–49. Мурза, или мирза – аристократический титул в тюркоязычных государствах Евразии.

<sup>171</sup> *Исхаков Р. Р.* «Противомусульманская» миссия и религиозные движения... С. 76.

щем столетии сохранялось жесткое наказание за оскорбление православия<sup>172</sup>. По справедливому замечанию историка Н. В. Цыремпилова, имперская веротерпимость в России до 1905 г. «понималась не как признание права подданных исповедовать религии по убеждениям или в силу сложившейся традиции, а лишь как временное воздержание от насильственного обращения в государственную религию, обусловленное геополитической или какой-либо иной конъюнктурой. Приведение всех подданных в православие всегда оставалось сверхзадачей, выполнение которой откладывалось, но не отменялось»<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> Ст. 190 «Уложения о наказаниях уголовных и исправительных» 1845 г.: «За отвлечение, чрез подговоры, обольщения или иными средствами, кого-либо от Христианской веры Православного или другого исповедания в веру Магометанскую, Еврейскую или иную не Христианскую, виновный приговаривается: к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу в крепостях на время от восьми до десяти лет, а если он по закону не изъят от наказаний телесных, и к наказанию плетьюми чрез палачей в мере, определенной статьею 21 сего Уложения для пятой степени наказаний сего рода, с наложением клейм. Когдаж при том будет доказано, что им употреблено насилие для принуждения к отступлению от Христианства, то он присуждается: к лишению всех прав состояния и к ссылке в каторжную работу в рудниках на время от двенадцати до пятнадцати лет, а если он по закону не изъят от наказаний телесных, и к наказанию плетьюми чрез палачей в мере, определенной статьею 21 для третьей степени наказаний сего рода, с наложением клейм».

<sup>173</sup> Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя... С. 38.



## Учреждение Духовного собрания в Уфе

Стремление ограничить влияние зарубежных мусульман на их единоверцев – российских подданных – послужило одной из главных причин появления института муфтията:

Создание Духовного собрания явилось не самоцелью, а изначально стало инструментом формирования лояльных к устоям империи группы духовных лиц из числа российских подданных. Они призваны были противодействовать проникновению антиправительственной исламской идеологии из Османского государства и среднеазиатских ханств<sup>174</sup>.

Опасения российских властей были обоснованными. Во время Русско-турецкой войны 1787–1791 гг. Османская империя пыталась вовлечь в борьбу с Россией среднеазиатские ханства и казахские союзы племен (*жузы*). В частности, в одном перехваченном письме из Турции сообщалось, что один турецкий паша собирается отправиться в Бухару с большими подарками<sup>175</sup>.

Среди историков нет единого мнения о том, кто является автором проекта муфтията в Уфе. Д. А. Азаматов, М. Кемпер и А. Б. Юнусова, например, считают, что это был барон Осип Андреевич Игельстром (1737–1823), генерал-губернатор, в подчинении которого находились Уфимское и Симбирское наместничества<sup>176</sup>. Однако другие исследователи полагают, что идея проекта была предложена Дмитрием Борисовичем Мертваго (1760–1824), который служил советником Уфимского губернского правления<sup>177</sup>.

Дискуссионным является и вопрос о том, какие учреждения послужили прототипом для создания муфтията в Уфе и системы управления мусульманскими религиозными делами<sup>178</sup>. Некоторые исследователи приводят в пример Османскую империю, другие указывают на Бухару<sup>179</sup>.

В мае 1788 г. Игельстром обратился к Екатерине II с предложением создать специализированный орган, который проводил бы аттестацию для всех желающих занять должности служителей исламского культа (мулл, муэдзинов и др.) и отбирал бы из их числа «людей в верности надежных и доброго поведения»<sup>180</sup>. Сама идея о лицензировании содержалась в проекте муфтията, автором которого был Мертваго: только лицо, обладающее необходимым документом от государства, могло служить имамом и учителем в светских и религиозных школах. Игельстром предложил императрице ограничить юрисдикцию муфтията Уфимским наместничеством. Однако это предложение принято не было: императрица повелела, чтобы во всех российских губерниях, кроме Таврической, религиозные вопросы были подчинены Духовному

<sup>174</sup> Загидуллин И. К. Предисловие... С. 5.

<sup>175</sup> Там же. С. 4; Мертваго Д. Б. Записки (1760–1824). СПб.: Русская симфония, 2006. С. 44.

<sup>176</sup> По словам М. Кемпера, «структура и задачи Собрания... так же определены в тексте указа, но они были позднее переработаны и дополнены бароном Игельстромом в положении о компетенции Оренбургского духовного собрания» (Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане... С. 71). Кемпер считает, что будущий муфтий М. Хусаинов также участвовал в разработке документа об открытии Духовного собрания (Там же. С. 92).

<sup>177</sup> Например, И. К. Загидуллин пишет, что именно Мертваго «предложил проект о создании специального правительственного органа по контролю над духовенством, чтобы лояльные к устоям империи муллы „противодействовали проникновению антиправительственной проповеди“ в среду российских подданных» (Загидуллин И. К. Предисловие... С. 4). В 1803–1807 гг. Мертваго был таврическим гражданским губернатором. На этой должности он помог упорядочить деятельность служителей исламского культа на Крымском полуострове.

<sup>178</sup> Подробнее о турецком влиянии при создании института муфтията в России см.: Васильев А. Д. Османско-турецкие параллели российским муфтиятам // Pax Islamica. 2011. № 2 (7). С. 126–134.

<sup>179</sup> Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане... С. 74.

<sup>180</sup> Юнусова А. Б., Азаматов Д. Д. 225 лет Центральному духовному управлению мусульман... С. 15.

собранию в Уфе<sup>181</sup>. При этом императрица сузила круг полномочий создаваемого муфтията. Таким образом, Екатерину II в какой-то степени можно считать соавтором проекта Духовного собрания в Уфе как общероссийского учреждения.

---

<sup>181</sup> *Азаматов Д. Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв... С. 56.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.