
ИСТОРИЯ ОБЩЕСТВ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Ю. Н. ГУСЕВА

МИРОВОСПРИЯТИЕ МУСУЛЬМАН СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В 20-е гг. XX в.

В статье рассматриваются типы социальных и личностных конфликтов, типичных для мусульманского сообщества Среднего Поволжья, которые были порождены идеологическими и мировоззренческими новациями 1920-х гг. В частности, исследуются вопросы столкновений между поколениями, внутрисемейных конфликтов, возникавших в процессе вторжения государства, партии в социальное и личностное пространство. Делается вывод о том, что в данный период кардинальная перестройка общества, базировавшаяся на отрицании опыта прошлых поколений, не могла вызвать в изучаемом социуме заметных трансформаций ввиду наличия укорененной исламской культурной традиции.

Ключевые слова: *исламские общины Среднего Поволжья, мировоззрение мусульман, поволжские мусульмане в первое советское десятилетие.*

В настоящее время исламоведение, занимающееся изучением российского мусульманского мира, переживает закономерный этап в своем развитии: его сюжеты постепенно эволюционируют от «государственного» подхода в сторону социо- и антропоцентричного. Основатель нижегородской школы тюркологии, один из ведущих российских исламоведов С. Б. Сеньюткин в своих трудах еще в конце 1990-х гг. рассматривал мусульманское сообщество Нижегородского региона как особую, но вместе с тем вписанную в российскую цивилизационную парадигму общность татар-мишарей. Причем он проанализировал ее существование по различным парамет-

рам, не ограничивая рамки исследования исключительно анализом взаимодействия по линии «государство – общество». Его справедливо следует считать одним из первых ученых-специалистов российского исламоведения, который работал в цивилизационном ключе и в категориях СЕИ.

Именно С. Б. Сеньюткину принадлежит заслуга постановки и удачного разрешения вопроса о цивилизационной принадлежности данного сообщества на основании разностороннего анализа конкретики социальной жизни тюркок-мусульман Нижегородского Поволжья, их взаимодействия с природой, государством и обществом. С этой точки зрения современной важной научной проблемой остается вопрос о сохранении/деформации вектора развития мусульманских общин Среднего Поволжья как части российского цивилизационного пространства в реалиях постреволюционного периода.

Новая идеология внешне базировалась на отрицании опыта прошлых поколений, и противоречия, порожденные взаимодействием традиционных и новационных элементов социальной жизни, потенциально могли выводить изучаемые общности в новую социальную реальность (как предполагалось) или же в перспективе вызвать обратную реакцию – реакцию «ухода», максимально возможного дистанцирования от советских реалий или переориентацию на опыт зарубежья. Последний вариант потенциально был вполне реализуем в рамках незначительных компактных инонациональных общностей, коими могут считаться тюрко-мусульманские анклавные территории в различных регионах Поволжья (исключение составляет территория Татарстана).

Очевидно, что идеология Советского государства базировалась на утверждении о необходимости повсеместного отрицания значительного числа традиционных форм общественной и личной жизни. В данной статье мы попытаемся обозначить результаты процесса внедрения идеологических новшеств 1920-х гг. на уровне социальных институтов (приход-махалля, семья) в тюрко-мусульманскую поволжскую среду, тем самым получим представление о том, каким являлся вектор развития общин, сохранялась ли или деформировалась (и насколько) традиционная модель взаимодействия человека и общества.

Важную информацию для разрешения данной проблемы могут дать материалы, так или иначе освещающие моменты рефлексии мусульман по поводу новаций 20-х гг. XX в. При этом большим познавательным потенциалом обладают источники, представляющие «живую» жизнь татарских общин и дающие уникальную информацию о столкновении традиционных элементов социальной жизни и новаций.

Удивительным образом выглядело столкновение традиции и новации в мусульманской среде, обладавшей заметной (даже малообразованной советской и партийной низовой элите) спецификой. В официальных бумагах она обозначалась как «религиозный фанатизм». Позволим себе обозначать эту специфику как укорененную мусульманскую культурную составляющую, которая в мышлении ее носителей, средневожских татар-мусульман, во-первых, не разделяла этническое и религиозное начала, во-вторых, поддерживала общинное начало, коллективные формы взаимодействия, в-третьих, обладала особым набором религиозных (тесно связанных с повседневностью) практик, исламских норм, традиций. В числе последних в контексте данной статьи выделим почти сакральное почитание старших, а следовательно, как минимум внимание к опыту предшествующих поколений.

Мы далеки от мысли, что усилия советских партийных идеологов и практиков ложились на «невозделанную» почву. Национально-религиозные деятели Поволжья, Крыма на рубеже XIX–XX вв. в рамках движения за культурное «обновление» (джадидизм), во многом опередив светско-советскую модернизацию, уловили общемировую тенденцию секуляризации, разделения национального и религиозного начал. В числе прочего джадиды поставили на повестку дня вопрос о равенстве женщин, об ограничении влияния религиозных лидеров (см.: Балтанова 2007; Фаизов 2005).

Но при этом речь не могла идти о полном разрыве с традицией, а тем более о вытеснении религиозных институтов на периферию общественной жизни, об эмансипации женщин. Более того, негативная реакция массы населения, встречная волна противодействия

со стороны части имамов¹ свидетельствовали о неготовности социума принять даже малую толику предложений прогрессистов. Исключение составляли открывшиеся в некоторых регионах империи так называемые новометодные школы с элементами светского обучения и ограниченное число школ для девочек.

Советская и партийная элита в 1920-е гг. обрушивалась на мечеть, школу, семью как ключевые элементы социальной жизни, способствовавшие воспроизводству традиционных культурных элементов. Данные современных исследователей свидетельствуют о том, что мусульманские религиозные институты усиленно сопротивлялись различным формам идеологического и репрессивного воздействия (Идрисов и др. 1998; Гусева 2007; Миннуллин 2006; 2007). Религиозная элита прилагала массу усилий для поддержания и воспроизводства традиции, пусть даже в несколько трансформированном, модернизированном виде².

При этом явно недостаточно исследован «микроуровень» – плоскость внутрисемейных и внутриобщинных отношений: с чем пришлось столкнуться и что происходило в рамках семьи, общины (прихода-махалля) под воздействием новых установок? Здесь интересными для анализа являются противоречия по гендерному вопросу (уравнение женщины в правах с мужчинами), а также внутриобщинные и внутрисемейные конфликты между представителями различных поколений.

Проблема эмансипации мусульманок – жительниц сельских районов Поволжья была порождена стремлением государства «рас-

¹ Например, в одной из телеграмм, присланных в исполком Центрального (Всероссийского) национального совета в 1917 г. имамом Уфы, содержалась просьба защитить его от крестьян, которые угрожали ему убийством за то, что «будто бы он на 2-м Всероссийском мусульманском съезде в Казани сказал, что не надо религии, и за то еще, что он поднял вопрос о равноправии женщин» (ГАРФ. Ф. Р3923. Оп. 1. Д. 1. Л. 12).

² Со второй половины 1920-х гг. Центральным духовным управлением в Уфе был санкционирован ограниченный (на усмотрение мулл) допуск женщин в мечеть, а также их присутствие на некоторых обрядах. Тогда же некоторые муллы стали проводить в мечетях отдельные женские собрания, на которых проводили с ними беседы религиозного характера, агитировали за посещение мечети (подробнее см.: Климович 1966; Ислам... 2010). Например, мулла в д. Амерханово (Самарская губерния) давал наставление татаркам, чтобы они купили чаршау (занавеску для отделения женщин от мужчин) и ходили пять раз в мечеть (СОГАСПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 438). Подобные факты были наиболее распространены в Татарии и Крыму, где до 1917 г. джадидское движение имело максимальное количество сторонников (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 85. Д. 171. Л. 69).

крепостить» женщину, уравнивать ее в правах с мужчинами, то есть добиться того, чтобы татарки и башкирки были «вырваны от влияния мусульманского духовенства, убедить их в никчемности религии и помочь им пользоваться теми огромными правами, которыми наделила Советская власть женщину-труженицу» (Ибрагимов 1928: 15).

В контексте наших рассуждений важно отметить, что агитация строилась на прямом столкновении не только мулл, которые в этом вопросе апеллировали к нормам шариата, но и мужей и жен, противопоставлении их социальной роли. Как указывалось в одном из многочисленных агитационно-пропагандистских сочинений на эту тему, «женщина-восточница до сего времени несет почти всю работу по добыванию пищи и прокормлению семьи, в то время как мужчина пользуется только всем готовым, не затрачивая особого труда (?! – Ю. Г.)» (Там же: 13). Кроме того, пропагандой и на мусульманок распространялся миф, рожденный подменой смыслов, искажением слов В. И. Ленина о роли женщины в советском обществе: «нужно помнить завет Ильича о том, что “каждая кухарка должна уметь управлять государством”»³.

То, что «борьба за женщину» была откровенной и жесткой, очевидно. Равенство в труде означало бы уравнивание во всех иных сферах общественной деятельности, что не могло вызвать приятия и понимания у мужской части населения. Следует сказать, что ничего уникального в этом не было: подобным образом реагировали и мужчины русскоязычных регионов страны, и тем более таких областей, как Северный Кавказ и Средняя Азия.

Иное дело, что факты открытых столкновений между эмансипированными женщинами и мужчинами – носителями традиционных воззрений в Поволжье были менее известными и, вероятно, реже фиксировались в источниках. Однако некоторые из них все же доступны исследователям. Например, в письме в редакцию газеты «Безбожник» под говорящим названием «Вперед к равнопра-

³ На самом деле фраза имеет прямо противоположный смысл: «Мы не утописты. Мы знаем, что любой чернорабочий и **любая кухарка не способны** (выделено мною. – Ю. Г.) сейчас же вступить в управление государством... Мы требуем, чтобы обучение делу государственного управления велось сознательными рабочими и солдатами и чтобы начато было оно немедленно, то есть к обучению этому немедленно начали привлекать всех трудящихся, всю бедноту...» (Ленин 1963: 315).

вию» (от 13 марта 1929 г.) автор из Татарской АССР приводил следующие факты.

В деревне Муслимкино Чистопольского кантона некто Мухаметзин выступил на собрании комитета бедноты: «Не надо выбирать в советы женщин и девушек. Если выберем, значит, все пропадем». В той же деревне некто Яруллин (в источнике он обозначен как «молодой подкулачник») ходил по домам и не велел женщинам идти на выборы. А кулак Ахметов и азанчей Серазетдинов требовали: «Восстановите нас в избирательных правах и лишите этих прав женщин». В деревне Ямашурма Арского кантона так называемые подкулачники агитировали среди крестьян, чтобы те не пускали своих жен на выборы; К. Сафиуллин угрожал батрачке Миннибаевой и другим: «Не ходите на собрание, а то я вас изрублю топором» (ГАРФ. Ф. Р5407. Оп. 2. Д. 118. Лл. 37–42).

Тов. Юсипова, жительница села Красный Остров (Нижегородская губерния), на II Губернском съезде коммунистов-татарок в Нижнем Новгороде (1924 г.) в своей речи отмечала: «В нашей деревне кулаки нас угнетают. Перед отъездом сюда меня побили ни за что... А мулла сказал: “Куда ты едешь? Там коммунисты над тобой надругаются”» (ГОПАНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4059. Л. 2). В деревне Камышла (Самарская губерния) в 1927 г. жена муллы открыто проклинала всех женщин, которые ходили на собрание по выборам делегаток на уездную женскую конференцию. Как отмечали чиновники, «проклятие жены муллы на суеверных мусульманок произвело сильное впечатление» (СОГАСПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2479. Л. 3).

Также в письмах с мест в числе причин семейных конфликтов отмечалась общественная деятельность жен: муж говорил жене – члену сельсовета: «Властью хочешь быть?» (ГАРФ. Ф. Р5407. Оп. 2. Д. 118). Это могло являться и являлось поводом для развода.

Так, например, в селе Новое Усманово (Самарская губерния) на собрании перед выборами татары заявляли, что «если Советская власть будет требовать женщин на собрания, то мы пойдем против власти», и так же они поступят в том случае, если не получат религиозную свободу (ЦГАСО. Ф. Р3209. Оп. 1. Д. 7. Л. 29). По свидетельству одного из местных чиновников, только татары-мусульмане на земельных беспартийных конференциях 1920-х гг. предпочитали говорить не о переделе участков, а о том, что их беспокоило

больше всего, – о свободе религиозных убеждений и возможности открытия мектебе⁴.

Таким образом, в один ряд ставились вопросы религиозной свободы и сохранения традиционных отношений внутри общины и семьи. И те и другие для мусульманского сообщества Среднего Поволжья обладали исключительной важностью. Фиксируются явления, которые могут быть охарактеризованы как противодействие со стороны религиозных деятелей, социально состоятельной части сельского населения.

Противодействие подобного рода было порождено не только обидой, упреком власти в социальной несправедливости (женщины могут голосовать, а религиозные лидеры этого лишены), но и в целом силой традиционного, веками сложившегося хозяйственного и семейного уклада.

Действительно, в сельской местности с учетом имевшихся весьма ограниченных технических ресурсов и традиционных способов обработки земли, принимая во внимание активное участие женщины практически во всех циклах сельскохозяйственных работ, сложно себе представить ситуацию, когда у нее могло появиться время на регулярные заседания в женотделах, сельсоветах, на участие в общественных работах. Поэтому отчасти справедливым может показаться вопрос, звучавший в устах противников нововведений: «Досуг ли бабе трепаться по советам?» (ГАРФ. Ф. Р5407. Оп. 2. Д. 118. Л. 40).

Безусловно, не стоит считать всех активисток женского движения плохими работницами, но то, что наличие избыточного времени⁵ могло быть одним из факторов, способствовавших формированию нового социального явления – женщин-активисток, очевидно.

⁴ В докладе ответственного секретаря татаро-башкирского бюро о волостных беспартийных конференциях в Бугурусланском уезде (1923 г.) значилось, что «другие национальности далеко ушли вперед от татар в смысле религиозности: когда мордва, чуваша, русские не вымолвили ни одного слова о религиозных школах, татары все время говорили о религии, даже тогда, когда обсуждался Земельный Кодекс» (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 61. Д. 146. Л. 4).

⁵ Избыток времени мог быть порождением в том числе демографического фактора. В 1920-е гг. сельское население Поволжья, в том числе татарское, переживало период демографического максимума, который уже никогда более не будет превзойден. Трудоустройство на крупных производствах в городах еще только начиналось. Поэтому включение в новую социальную реальность могло помочь трудоустроиться и получить высокий социальный статус.

Практика показывала, что в числе активисток были в основном представительницы низших социальных слоев, так называемые батрачки, середнячки.

При этом архивные данные свидетельствуют, что татарки-мусульманки сельских районов Поволжья медленнее, чем русские, чувашские и мордовские женщины, втягивались в «дело социалистического строительства» (СОГАСПИ. Ф. 655. Оп. 5. Д. 559. Л. 36). Численность женщин-активисток, активных производственниц была весьма низкой. Партийные и советские работники объясняли это их «культурной отсталостью» и повышенной религиозностью (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 61. Д. 130. Л. 10).

Действительно, на всем протяжении данного периода сохранялись такие традиционные элементы исламской культуры, как калым (выкуп за невесту), никах (мусульманский обряд бракосочетания). Даже в середине 1950-х гг. в казахских селениях Куйбышевской области (аул Сталинский Дром) отмечались факты кражи невест, а в татарских селах девушки, проходя мимо незнакомых мужчин, прикрывали лицо руками. Родители внушали своим девочкам-ученицам, чтобы при выходе к доске они стояли вполоборота к мужчине-учителю (СОГАСПИ. Ф. 656. Оп. 123. Д. 12. Л. 55).

Таким образом, можно говорить о том, что «женщины-восточницы» Среднего Поволжья не могли в данный период похвастаться тем, что они – «пробуждающиеся крестьянки, скидывающие гнет мужа, мужчины, церкви и мечети» (ГАРФ. Ф. Р5407. Оп. 2. Д. 118. Л. 42). Противоречия были, но они не имели масштабов и того общественного звучания, какое они могли бы иметь и имели в других регионах с сильным исламским компонентом. Это объясняется совокупностью социокультурных, демографических, объективно исторических причин.

Помимо противоречий, рожденных пересмотром социального статуса мусульманки, имели место конфликтные внутрисемейные ситуации между представителями различных поколений. Основная причина крылась в антирелигиозной позиции государства и партии, которая провоцировала и порождала подобные негативные явления. Следует отметить, что в предшествующие периоды подобные факты практически не имели места.

Муфтий Центрального духовного управления Р. Фахретдинов в своем письме во ВЦИК (от 7 февраля 1925 г.) со ссылкой на информацию с мест приводил факты «возмутительного оскорбления религиозного чувства мусульман, чинимые деревенской партийной молодежью, никем не удерживаемой от таких поступков, остающихся всегда безнаказанными» (ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 2. Д. 4. Л. 119).

Позволим себе привести мнение муфтия полностью: «По мнению родителей, дети которых посещают школы, последние, отклоняясь от своего прямого назначения, превратились в места, где происходит непрестанное поношение Бога, религии и лиц, почитаемых верующими. Глумление, насмешки и издевательства над верованиями своих родителей, выслушиваемые молодыми людьми, привыкшими в своей семье благоговейно или во всяком случае благопристойно относиться к этим понятиям, имеют в результате то, что дети, возвращаясь из школы, по словам части родителей, проливают горькие слезы. Другая часть родителей указывает на совершенно обратное явление. Впечатлительность, свойственная этому возрасту, неспособному еще самостоятельно разобраться в природе вещей, воспринимает эту проповедь поношения религии как нечто непреложное и под влиянием ее часть молодежи позволяет себе уже в самой семье не только отрицательно относиться к убеждениям своих родителей, но и глумиться над ними» (ГАРФ. Ф. Р5263. Оп. 2. Д. 4. Л. 120).

То, что именно советская школа и общественные организации сильнее всего влияли на этот процесс, подтверждается, к примеру, и результатами анонимного анкетирования самарских учащихся начальных школ (1929 г.). В анкетах тех, кто отказался от религиозных убеждений, указывалось, что причинами атеизма были: пионерия, школа, беседы со взрослыми, наличие неверующих в семье, участие в кружке «Безбожник» (СОГАСПИ. Ф. 655. Оп. 5. Д. 723).

В Ульяновской губернии, по свидетельству ОГПУ, «мать одного члена ВКП(б), вернувшись из мечети, говорила своему сыну: “С вами, коммунистами, не только вместе есть, но и жить в одном доме нельзя, и если живем, то только потому, что считаем это божьим наказанием”» (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 85. Д. 171. Л. 64; Ис-

лам... 2010: 42). Имели место также единичные факты отказа от своего происхождения выходцев из семей мулл (СОГАСПИ. Ф. 45. Оп. 17. Д. 13).

Конфликт идеологий всячески способствовал рождению конфликта между поколениями. Однако при всей их потенциальной опасности в сельской мусульманской среде вышеуказанные явления были кратковременными и немасштабными. Радикализм молодежи в 1920-е гг. в мусульманской среде не имел серьезных долгосрочных последствий.

Как свидетельствуют материалы последующих периодов, родственные связи представителей «религиозного» и «светского» миров не только не сталкивали их, а, напротив, служили гарантией социального мира в сельской среде. Отношение к старикам, как и прежде, будет иметь выраженный традиционный оттенок: пусть люди преклонного возраста ходят в мечеть, мы оказываем им уважение вне зависимости от их социального статуса, воззрений и пр.

Итак, по нашему мнению, перипетии 1920-х гг. и связанные с ними идеологические вторжения в социальное и личностное пространство наглядно демонстрировали специфику мировосприятия носителей изучаемого сообщества. Кардинальная перестройка общества, изначально базировавшаяся на отрицании опыта прошлых поколений, не могла вызвать в изучаемом социуме заметных трансформаций в «советском духе» в силу наличия укорененной исламской культурной традиции. В этот период затруднительно говорить о ее резкой трансформации.

При внешней лояльности национальных и религиозных лидеров она отнюдь не была залогом «беспроблемности» региона, о чем писали и на что рассчитывали новые власти. Кажущаяся легкость в агитационно-пропагандистской работе оборачивалась методичным противодействием на всех уровнях. Форма его отличалась от среднеазиатского или кавказского варианта: не активный протест, а пассивный (низкая политическая, общественная активность). Заметная активизация касалась женского и религиозного вопросов, которые в массовом сознании объединялись в единую проблему.

При этом, по нашему мнению, на личностном уровне, мусульмане в указанный период столкнулись с нетипичными явлениями межпоколенческого конфликта. Возможно, что в мусульманской среде эти факты способствовали еще большей консервации мусульманской культурной традиции в отношении стариков. Представители старшего поколения устойчиво ассоциируются прежде всего с источником религиозного опыта.

Причина, возможно, кроется в специфике хозяйственной деятельности (сохранении регулярных контактов между горожанами – выходцами из деревни и «малой родиной», специфике отходничества), а также в исламской культурной традиции. В этом случае она в долгосрочной перспективе окажется сильнее антагонизма «отцы – дети», поддержанного идеологией и реалиями формирующейся в период коллективизации и индустриализации городской культуры.

Литература

Балтанова, Г. Р. 2007. *Мусульманка: история и современность*. Казань: Кокпиткомпьютер.

Гусева, Ю. Н. 2007. *Ислам в Самарской области*. М.: Логос.

Ибрагимов, Г. 1928. *Как вести антирелигиозную пропаганду среди татарок и башикирок*. М., Л.: Гос. изд-во.

Идрисов, У. Ю., Сениюткин, С. Б., Сениюткина, О. Н., Гусева, Ю. Н. 1998. *История исламских общин Нижегородской области*. Н. Новгород: Изд-во ННГУ.

Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. М.: Изд. дом Марджани, 2010.

Климович, Л. И. 1966. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе. *Вопросы научного атеизма*. Вып. 2 (с. 65–87). М.: Мысль.

Ленин, В. И. 1963. Удержат ли большевики государственную власть. В: Ленин, В. И., *Полн. собр. соч.*: в 55 т. Т. 34. М.: Госполитиздат.

Миннуллин, И. Р.

2006. *Мусульманское духовенство и власть в Татарстане (1920–1930 гг.)*. Казань.

2007. *Мусульманское духовенство Татарстана в условиях политических репрессий 1920–1930-х гг.* Н. Новгород: НИМ «Махинур».

Фаизов, С. Ф. 2005. *Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории*. Н. Новгород: НИМ «Махинур».

Архивы:

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.

ГОПАНО – Государственный общественно-политический архив Нижегородской области.

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории.

СОГАСПИ – Самарский областной государственный архив социально-политической истории.

ЦГАСПО – Центральный государственный архив Самарской области.